جامعة القاهرة
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
مركز البحوث والدراسات السياسية
CENTER FOR POLITICAL RESEARCH & STUDIES

المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية

رؤى جديدة لعالم متغير

أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية

٢١ - ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣

أحمد النجار
أحمد بهاء الدين شعبان
السيد عبد المطلب غانم
أميمة عبود
أيمن عبد الوهاب
حامد عبد الماجد
حسام الأهواني
حسـ[illegible] سلامة
[illegible]ح فوزي
[illegible]ي جمعة
[illegible]س

يحيى الرفاعي
سيف الدين عبد الفتاح
صلاح زرنوقة
طارق البشري
عبد السلام نوير
عصام زكريا
عصام شرف
علي ليلة
عماد البشري
عماد شاهين
عماد صيام
عمرو الشوبكي

عمرو حمزاوي
فاروق عبد البر
ماجدة رفاعة
محمد إبراهيم منصور
محمد سعد أبو عامود
محيى الدين قاسم
مصطفى الرزاز
منى يوسف
هاني عياد
هبة رءوف عزت
هويدا عدلي

تحرير
علا أبو زيد
هبة رءوف عزت

المجلد الأول

مكتبة الشروق الدولية
٢٠٠٥

المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية

رؤى جديدة لعالم متغير

٢٠٠٥



تليفون : ٥٦٨٠٩٩٨ – ٥٦٧٦٩٥١ – ٥٦٧٦٤٨٦ – ٥٦٧٦٤٩١

فاكس : ٥٦٨٠٩٩٨ – ٥٧٠٣٧٦٩

E-mail : cprs@cics.feps.eun.eg
info@cprs-egypt.org
Website: www.cprs-egypt.org

الطبعة الأولى ٢٠٠٥



٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسي ـ القاهرة
تليفون وفاكس : ٤٥٠١٢٢٨ – ٤٥٠١٢٢٩ – ٢٥٦٥٩٢٩
Email: shoroukintl@hotmail.com
shoroukintl@yahoo.com



المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية

رؤى جديدة لعالم متغير

أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية

٢١ - ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣

يحيى الرفاعي

أحمد النجار	سيف الدين عبد الفتاح	عمرو حمزاوي
أحمد بهاء الدين شعبان	صلاح زرنوقة	فاروق عبد البر
السيد عبد المطلب غانم	طارق البشري	ماجدة رفاعة
أميمة عبود	عبد السلام نوير	محمد إبراهيم منصور
أيمن عبد الوهاب	عصام زكريا	محمد سعد أبو عامود
حامد عبد الماجد	عصام شرف	محيى الدين قاسم
حسام الأهواني	علي ليلة	مصطفى الرزاز
حسن سلامة	عماد البشري	منى يوسف
سامح فوزي	عماد شاهين	هاني عياد
سلوى شعراوي جمعة	عماد صيام	هبة رءوف عزت
سمير مرقس	عمرو الشوبكي	هويدا عدلي

تحرير

علا أبو زيد

هبة رءوف عزت

المجلد الأول



٢٠٠٥

الآراء الواردة فى هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر المؤلفين
ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

المحتويات

ثانياً : المواطنة فى الدوائر المدنية والحزبية

المحور الثانى
المواطنة المصرية وجدلية القانون والسياسة

أولاً : من هو المواطن وما هى حقوقه ؟

ثانياً - الجماعة الوطنية والحضور السياسى

المحور الثالث
المواطنة والمجال : تحولات الاقتصاد والاجتماع

المحور الرابع
المواطنة والهوية

أولاً : المواطنة والدين

ثانياً : المواطنة والتعليم

ثالثاً : المواطنة والإبداع

المحور الخامس
المواطنة المصرية فى بيئة إقليمية ودولية متغيرة

الحلقة النقاشية :

التقرير الختامى :

خرائط مفهوم المواطنة وأبعاده في الواقع المصرى ..

د. علا أبو زيد
أ. هبة رءوف عزت

المواطنة والديمقراطية واللحظة التاريخية الراهنة

يتم الاقتراب من الخريطة السياسية لأى مجتمع ودراسة الملامح المستمرة والظواهر المستجدة عبر مفاهيم أساسية تعد مفاتيح الفهم والتحليل . بيد أن المفاهيم ذاتها متغيرة ، مساحاتها الدلالية مركبة ومتداخلة وقدرتها التفسيرية متفاوتة .

وقد شهد مفهوم المواطنة صعوداً فى كتابات النظرية السياسية بعد أن ظل مفهوم الدولة يشكل العمود الفقرى للمفاهيم السياسية ، ومنطلق دراسة الظواهر السياسية ، وحتى عندما شهد مفهوم المجتمع المدنى حفاوة فى أواخر الثمانينيات ومطلع التسعينيات فى دوائر البحث والتحليل ، فقد ظل يدرس فى علاقاته المتشابكة بالدولة شداً وجذباً ، صعوداً وهبوطاً ، فهو المفهوم المركزى ، وغالبية المفاهيم ترتبط به فى الدلالة والمعنى ، وتكتسب من تحولاته التجدد والتطور .

ولم يكن الاهتمام بمفهوم المواطنة محض عودة لتعريفات الحقوق المدنية والسياسية ، كما لم يقتصر على قضايا الوعى والهوية والانتماء التى شغلت حقلى الاجتماع السياسى ومجال الدراسات الثقافية الصاعد (كمساحة بينية فى قلب العلوم الاجتماعية والإنسانية) ، بل اكتسب مفهوم المواطنة أبعادًا جديدةً وتحرك إلى مكانة مركزية فى التفكير النظرى والنظر الإمبريقى بحثًا عن مؤشرات جديدة ودالة له فى الواقع السياسى الراهن ، بل ويمكن القول إنه صار «المفهوم المدخل» لدراسة العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية فى النصف الثانى من عقد التسعينيات بعد أن تعرضت دعائم مفهوم الدولة القومية للاهتزاز ، وبدلاً من استدعاء المواطنة كمفهوم وموضوع عند دراسة تحولات الظواهر والمفاهيم الكبرى فى النظرية السياسية كدراسة الدولة أو التنظير للمجتمع المدنى أو دراسة التطور

الديمقراطى ، صارت هذه القضايا والمفاهيم هى التى تنتظم كدوائر متشابكة حول المفهوم العائد من مجالات الفكر والفلسفة إلى قلب العلوم السياسية مع قدوم ألفية جديدة بكل ما صاحبها من تحولات كبرى فى بنية النظام الدولى ، وتغير فى دور الدولة ، وتعرض الفكر القومى لأزمة حادة ، وتزايد المشكلات العرقية والدينية من ناحية ، ووصول الفردية كفكرة مثالية لتحقيق حرية وكرامة الفرد إلى منعطف خطير فى الواقع الليبرالى من ناحية أخرى بعد أن أدى التطرف فى ممارستها إلى تهديد نسق القيم الذى يحكم العقد الاجتماعى ، مما أثر على التضامن الاجتماعى الذى يمثل أساس وقاعدة أى مجتمع سياسى ، وكذلك بروز فكرة العالمية وتحولات مفهوم الديمقراطية وقنوات المشاركة السياسية فى ظل العصر المعلوماتى .

والأصل أن مفهوم «المواطنة» هو أحد المفاهيم الرئيسية فى الفكر الليبرالى منذ تبلوره فى القرن السابع عشر كنسق للأفكار والقيم تم تطبيقه فى الواقع الغربى فى المجالين الاقتصادى والسياسى ، حيث يمثل الرابطة السياسية بين الفرد والدولة ويعكس تصور المنظومة الليبرالية للجماعة السياسية والعقد الاجتماعى والعملية التمثيلية السياسية والحقوق والمكتسبات الفردية ، وهو ما يتضمن أو يستبطن تصورات لدور الدولة وتشكيل الرابطة السياسية ومساحات الهوية وعلاقة الثقافة بالقانون ، والقانون بالدين والعرف والأخلاق ، وصيغ المشاركة واتخاذ القرار السياسى وطبيعة وحدود المسئولية السياسية .

ولم يكن مفهوم «المواطنة» فى الفكر الليبرالى أبداً مفهوماً جامداً ، بل شهد هذا المفهوم تغيرات عديدة فى مضمونه واستخدامه فى الأدبيات الليبرالية بمدارسها المختلفة ، واتسع نطاقه من الدلالة السياسية القانونية إلى الدلالة المدنية الحقوقية ، ثم إلى مساحات الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ثم إلى مستوى العدالة فى المجال الخاص وتجسير الفجوة بين الخاص والعام (كما فى قضايا المرأة) ثم أخيراً فى مجال الهويات الثقافية الجماعية وحتى الاختيارات الذاتية للجسد فى المجال الخاص ومطالبتها بالشرعية القانونية فى المجال العام ، حتى وصف البعض المفهوم فى دلالاته الراهنة بالسيولة والانتشار ، وهى السيولة التى يوصف بها مشروع الحداثة والذى لا يمكن فهم المواطنة كمفهوم ليبرالى إلا فى إطاره الفكرى والفلسفى وفى انعكاس تحولات كلٍّ من المفهومين فى مرآة الآخر .

ومع هيمنة الإمبراطورية الأمريكية الجديدة على الساحة الدولية والإقليمية ، وبروز خطاب سياسى إملائى بشأن التحول الديمقراطى وكأن المنطقة لم تشهد جهوداً وطنية ومدنية وأهلية أصيلة وممتدة تاريخياً لنيل الشعوب حقوقها الديمقراطية وتطوير الأداء

السياسى ومواجهة الفساد والاستبداد منذ ما قبل الاستقلال ، حيث تشكلت مبكراً رؤى وطنية للمواطنة وللديمقراطية متنوعة المصادر والمشارب منذ بداية القرن العشرين ونمت فى مناخ ليبرالى تحت الاحتلال . ومن المؤلم أننا نتطلع لها اليوم بحسرة ، وهى الرؤى التى نمت مقترنة بمطالب الاستقلال الوطنى ، والتى تمثل الجهود الفكرية والنضالية للعدل والحرية التى شاركت فيها كافة التيارات والقوى الفكرية والسياسية دون استثناء .

من هنا تبرز أهمية العودة مجدداً إلى البحث المتعمق فى مفهوم المواطنة المصرية وكيف يمكن استجلاء أبعاده فى ظل التحولات ، ومعرفة ما هى مصادره وأسسه ، وما هى عناصر الثبات التى تميزه وكيف اكتسبت أبعاداً مركبة فى ظل التحولات الداخلية التى مرت بها مصر فى العقدين الماضيين ، ثم التى مرت بها المنطقة منذ مطلع الألفية الثالثة ، ومن ناحية أخرى ما هى المستجدات والمتغيرات التى يجب البحث فيها ابتداءاً والتى لم تنل حظها من التحليل ويتوقع أن تلعب دوراً حاسماً فى رؤى المواطنة المصرية فى ظل المنعطف الذى تمر به النضالات الديمقراطية الوطنية على كافة المستويات المؤسسية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية ، والتى تتشابك مع ضغوط الخارج التى تضع لافتات التحول الديمقراطى فى سلة عولمة السوق الرأسمالية والتسوية الإقليمية على الشروط الإسرائيلية ، بما يجهض مسعى الديمقراطية الوطنى التاريخى تحت ضغط سياسات الهيمنة الدولية الراهنة التى تستخدم خطابًا ديمقراطيًّا.. ضد الديمقراطية .

المواطنة المصرية ومستقبل التحول الديمقراطي

وتبرز أهمية نشر هذا الكتاب ليجمع بين دفتيه البحوث التى نوقشت فى المؤتمر السنوى لمركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ديسمبر ٢٠٠٣ فى هذه اللحظة التاريخية الراهنة لعدة أسباب:

أولاً: الحاجة لتحقيق تراكم فى الدراسات المصرية حول المواطنة المصرية والتى اقتصرت إما على بحث الحقوق الدستورية والقانونية ، أو مناقشة قضية الهوية من منظور اجتماعى قومى ، أو تلمس أبعاد قضية مواطنة الأقباط فى مصر بتشابكاتها المحلية ومحاولات التوظيف الخارجى ، دون محاولة رسم خريطة متكاملة تتضافر فى صياغتها اقترابات شتى وتتشابك مستويات متعددة للتحليل ، أو تشكيل رؤية مركبة تطرح فى ظلها أسئلة مثل : علاقة الجوانب القانونية للمواطنة بالواقع الفعلى فى ظل سياسات التكيف الهيكلى وما أفرزته من توازنات للقوة فى المجتمع وبين النخب المختلفة ، أو أثر العولمة على الهوية الاجتماعية /

الدينية للأقباط بالمقارنة بأثر تيارات المحافظة الدينية ، أو علاقة الدين بالسياسة ومساحته فى المجال العام وما يعبر عنه من مؤسسات ، وفك الارتباط بينه وبين التيارات السياسية الإسلامية ، ومدى الحاجة إلى تحريره من حسابات الأمن العام ليدخل فى مقومات الأمن القومى لعموم التيارات السياسية ، وهكذا .

ثانياً : يمكن من خلال دراسة الجدل حول مفهوم المواطنة بين التيارات الفكرية المختلفة تتبع تحولات الفكر المصرى (والذى كانت خريطة تياراته موضوع المؤتمر السنوى الخامس عشر السالف للمركز) باعتبار أن تاريخ أى فكر هو تاريخ الجدل والمناظرات بشأن المفاهيم المختلفة ، فإلى أين وصل مفهوم المواطنة فى الفكر السياسى المصرى وهل هو أحد الهموم المشتركة بين تياراته ويمثل مساحة نظرية يمكن الالتقاء عليها أم مساحة للتنازع تتفرق حولها مساحات الرؤى ، ومسارات الفعل السياسي؟.

ثالثاً : لأن مفهوم المواطنة مفهوم مركب يتشابك مع كافة الهموم الوطنية ، والإشكاليات الرئيسية المرتبطة بمفهوم المواطنة مثل علاقة المجتمع المدنى والعمل الأهلى بالدولة من ناحية، وبالقطاع الخاص من ناحية أخرى لخدمة أهداف العدل الاجتماعى وتحقيق العدالة التوزيعية مع تراجع دولة الرفاهية ، وكذا دوره على الساحة الدولية مع امتزاج الأجـندات والمطالب الداخلية والخارجية فى قضايا البيئة والفقر ، وتزايد الوعى بحتمية إشراك المرأة فى المجال العام اقتصاديًّا وسياسيًّا ، والجدل بشأن دور الدين فى المجال العام وموقعه ، والتطوير المتسارع فى مؤسسات التمثيل الديمقراطى ودورها ، وأزمة المشاركة وانتشار ظاهرة العزوف السياسى فى النظم التى تتحول نحو الديمقراطية ومحاولة دفع المواطن للمشاركة ، ورؤى وتصورات الدولة الديمقراطية ، كلها قضايا تجعل المفهوم هو المدخل المناسب لمناقشة التغيير الديمقراطى وخريطته المنشودة وملامحه وآلياته ودوائره ، وإثارة التساؤلات بشأن علاقة الداخل بالخارج ، وتعقد دوائر الهوية لا بفعل تغيرات ثقافية وحسب ، بل بفعل تغيرات موضوعية وهيكلية ، بما لا يشكل بحال إلغاء لبعض دوائر الهوية بل تحولاً فى طبيعتها ومكوناتها ، مثلما هو الحال فى الانتقال من المعنى البسيط للبعد القومى للهوية المصرية إلى بعد أكثر تركيباً تتشابك فيه الأبعاد الاقتصادية والسياسية والقيمية بل والتجارب الإنسانية لقطاعات واسعة من المصريين بشكل معقد ومراوغ بل وملتبس فى أحيان كثيرة .

وهنا يلزم التمييز المركب والعميق بين الديمقراطية كمفهوم سياسى نبت فى ظله مفهوم المواطنة تاريخياً فى سياقات حضارية مختلفة ، وبين الليبرالية كمذهب اقتصادى تطور فى ظل العولمة تطوراً نوعياً حذرت الكثير من الكتابات النقدية من أنه يكاد يودى بأسس الفكرة الديمقراطية لغلبة الاعتبارات العملية النفعية الاقتصادية الليبرالية الرأسمالية على الاعتبارات الديمقراطية القيمية السياسية فى الواقع الغربى الآن ، وهو تحدى يبرز فى ظل فرض برامج التكيف الهيكلى والتحول نحو سياسات اقتصاد السوق التى تخلق شروطاً موضوعية فى واقعنا تصادر أفق الاجتهاد الديمقراطى الوطنى العادل ، بما يطرح التساؤل حول الإمكانية الحقيقية لتأسيس مواطنة متكافئة وعادلة فى ظل توازنات لا تحقق الحد المنشود من التكافؤ ولا العدالة فى الداخل الوطنى من ناحية ، وعلى المستوى الدولى من ناحية أخرى .

رابعاً : حيث إن الفكر الليبرالى - والخطاب السياسى الأمريكى تحديداً - يطرح نفسه الآن ، وبشكل شبه منفرد ، كبديل أوحد للواقع السياسى والفكرى (من خلال مقولتى نهاية التاريخ لفوكوياما وصراع الحضارات لهانتنجتون) وذلك فى دول العالم الغربى ، وهو الأمر الذى يرتهن بتحول الرابطة السياسية داخل مجتمعاتها من رابطة تقليدية تختلط بالروابط القومية التى أفرزتها صيغة الدولة القومية التى شكلت طبيعة دولة ما بعد الاستقلال ، إلى رابطة مواطنة (فى ذات الوقت الذى يواجه فيه مفهوم المواطنة الليبرالى أزمات نظرية وواقعية حادة فى موطنه الأصلي) لذا فإن بحث واقع مفهوم «المواطنة» ودلالاته النظرية والواقعية يمكن أن يساعد القوى الديمقراطية فى مصر على تمحيص واختبار الإجابات التى قدمها الفكر الليبرالى لمشكلات التعددية السياسية والدينية والعرقية ، واستكشاف مدى ملاءمة المفهوم للتعامل مع واقعنا المتشابك ، كما أن هذا البحث المطلوب فى أبعاد المواطنة والديمقراطية المختلفة إذا تم بشكل نقدى يمكن أن يجنب مجتمعنا الذى يسعى لصياغة نموذج ديمقراطى تكرار أخطاء ومشكلات نظرية وعملية وقعت فيها التجربة المصرية فى الداخل من ناحية والخبرة الليبرالية الغربية عبر مسيرتها من ناحية أخرى ، مما يمكننا من تمييز الثقافى / التاريخي/ الخاص فى الليبرالية الغربية عن الإنسانى / العام ، وتحديد ما يمكن الاستفادة به من أفكار ومؤسسات ، وما ينبغى تجاوزه نحو محاولة توليد بديل جديد وأكثر نفعاً وملاءمة ، مدركين أن أسئلة المواطنة - الوجودية الفردية والجماعية - لا يمكن استيرادها كما لا يمكن إعادة إنتاجها من تاريخنا ، بل نحن فى حاجة لبذل جهد فى بناء رؤى ديمقراطية معاصرة ديناميكية تستوعب مستجدات الساحة السياسية والمدنية العالمية وتستجيب لاحتياجات الواقع وتحاول معالجة وتخفيف تناقضاته ، وتجدد أصولنا الحضارية

بالبناء على مقاصدها ورؤيتها الإنسانية ، وهذه العملية الاجتهادية الجماعية التاريخية الممتدة لا يمكن فهمها فقط داخل ثنائية التقدم / الرجعية أو التنوير / الظلامية ، بل هى مسيرة جدلية تبرز فيها داخل كل تيار بل وكل نخبة فى شتى المستويات والدوائر رؤى أصيلة للعدل ، والمساواة والكرامة ، وأخرى مصطنعة أو مدعية وملفقة ، بما لا يمكن معه قبول الفرز الأيديولوجى الإقصائى أو التصنيف الحاد ، والحاجة لإدراك حتمية «ديمقراطية» عملية بناء الديمقراطية ذاتها .

وأخيراً : يهدف بناء خريطة القضايا والموضوعات التى سيتم استكتاب الباحثين فيها إلى تغطية أبعاد موضوع المواطنة المصرية بشكل وافٍ آملين أن يصبح هذا الكتاب مرجعاً يمثل إضافة للمادة التدريسية بالكلية فى مجال دراسة النظام السياسى المصرى فى وقت يجب الاهتمام به بالتعليم العالى ليس فقط على مستوى التطوير المؤسسى بل أيضاً صياغة رفيعة المستوى وإستراتيجية التوجه للمناهج والمراجع التى يدرسها الطلاب والموضوعات التى تغطيها توصيفات المواد المختلفة لتصب فى تشكيل رؤى واضحة للأهداف الوطنية والتحديات التى يواجهها الوطن والطموحات التى يجب أن يتطلع إليها أبناؤه فى عالم متغير .

محاور المؤتمر وموضوعاته

توزعت بحوث المؤتمر التى تنشر فى هذا الكتاب على عدة محاور تغطى خريطة مفهوم المواطنة وتدرس أبعاده المختلفة ، التقليدى منها والمستجد ، وأيضاً الأبعاد المتحولة والصاعدة من الخرائط المعروفة والتى يعاد تعريفها وتوصيف معالمها بحكم تغير الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، هذه المحاور هى :

المحور الأول : المواطنة المصرية موضوعاً للفكر والجدل السياسى

تسعى الأوراق فى هذا المحور لدراسة معنى المواطنة لدى كل تيار من تيارات الفكر المصرى ، ومصادر المفهوم ودلالاته ، وخريطة المفاهيم المرتبطة به داخل المنظومة المفاهيمية للأيديولوجية أو النسق المعرفى الذى ينطلق منه هذا التيار ، واختبار وجود مساحات التقاطع بين التيارات فى الفهم والمعنى ، والمرشحة لأن تكون مساحات تلاقٍ يتأسس عليها تيار وطنى جامع من عدمه ، وهى تضمن : الخطاب الليبرالى المعاصر ، والخطاب اليسارى ، والخطاب الإسلامى ، والخطاب المسيحي.

ثم ينتقل المحور لدراسة المواطنة فى الدوائر الحزبية والمدنية ، فيقوم بدراسات فى مفهوم المواطنة فى منظمات المجتمع المدنى التى تنشط من أجل تفعيل العمل المدنى والمشاركة ، ثم قراءة فى مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب الوطنى الديمقراطى خاصة مع سعيه لتقديم فكر جديد يستخدم مفهوم المواطنة كمفهوم مركزى فى خطابه ، ويختتم المحور برؤية نقدية مقارنة لتاريخ المفهوم فى سياقات حضارية مختلفة بما يثير بعض القضايا النظرية والعملية حول سبل تفعيله والقضايا المركزية التى يجب أن تعطى أولوية عند التفكير فيه فى سياقات اجتماعية مختلفة.

المحور الثانى : المواطنة المصرية وجدلية القانون والسياسة

ينتقل هذا المحور إلى تحليل الأبعاد القانونية وجدلية القانون والسياسة فى فهم المواطنة المصرية ويبحث فى قضايا المواطنة عبر تفاعل العوامل والمتغيرات القانونية والسياسية ، بدءاً من قضية الجنسية المصرية والعلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية ، باحثاً فى المعايير التى بناءً عليها يتحدد حصول الإنسان على الجنسية المصرية ، أو يتم حرمانه من الحصول عليها ابتداءً ، أو حرمانه منها فى لحظة ما إذا كان حاملاً لها بالفعل ، وما هى الإشكاليات التى تثار حول قضية الجنسية المصرية فى الواقع المصرى الراهن والجدل بشأنها؟ (مثل جنسية أبناء الأم المصرية – الجنسية الإسرائيلية لأبناء المصرى المتزوج بحاملة الجنسية الإسرائيلية – الجمع بين جنسيتين والمناصب العامة والعسكرية وعضوية البرلمان – إسقاط الجنسية وشروطه ، وما هى الأبعاد السياسية التى تحكم تأسيس ثم تطبيق النص القانوني؟).

كما يتناول المحور المواطنة عبر حق المعرفة والتعبير ، إذ تمثل المعرفة ركيزة أساسية فى تحديد مسار واتجاه الفعل والسلوك السياسى للمواطن ، وللمعرفة وجهان : وجه الحق فى التعبير عن الرأى ونشره ، وحق الحصول على المعلومات والعلم بمجريات العملية السياسية وتطورها ، فما هى حدود ممارسة هذين الحقين فى الواقع السياسى المصرى ، فما هى القوى التى التفتت لأهمية هذه الحقوق؟ وهل تحتل المكانة اللائقة بها على أجندة القوى السياسية؟ وما هى المعوقات القانونية والفعلية الواقعية التى تحول دون ممارسة هذه الحقوق ، (حرية تأسيس الصحف – حرية النشر).

كما يثير هذا المحور مسألة الحق فى الخصوصية إذ يتحرك المواطن بين دوائر الحياة الشخصية ودوائر الفعل السياسى فى الحياة العامة ، فأين تتقاطع هذه الدوائر فيتمدد الحق فى

الحماية للذات من الذات الفردية من خلال مبدأ الحصانة للشخصيات السياسية ، وأين تنحسر مساحة الخصوصية ليصبح الشخص العام مسئولاً عن سلوكه الشخصى أمام الرأى العام؟ وما أثر ذلك على مبدأ المساواة بين المواطنين؟ وما أثر ذلك على كشف قضايا الفساد وحدود الجهات الأمنية والرقابية والصحفية فى الدخول إلى مساحات خصوصية الأفراد؟ وما هى الانعكاسات السياسية لذلك؟.

أيضاً يبحث المحور فى فكرة النظام العام فى القانون المصرى ، إذا كانت المواطنة من أبرز تعريفاتها هى تحقيق المساواة بين المنتمين لجماعة سياسية ما ، وحقهم فى الحضور السياسى والمشاركة فى تحديد مسارات الإدارة السياسية للمجتمع ، فإن فكرة النظام العام تصبح هى السياج أو الإطار العام الذى يتم ذلك فى ظله ، فما هو هذا النظام العام فى مصر؟وما تعريفاته؟ وما هى مصادره والأسس التى ينبنى عليها؟ هل يكفى التعرف عليه من خلال قراءة الدستور الذى يحدد الحقوق والواجبات ، أم إنه الفكرة والروح الجماعية التى أنشأت الدستور؟ وما هى ثوابته وما هى متغيراته ، وما هى معالمه الأساسية ، وما هى وسائل معرفة كنهه وطبيعته؟.

وأخيراً المحور يتناول القضاء المصرى بين الاستقلال والاحتواء حيث إن استقلال القضاء شرط لازم لإقامة الديمقراطية ، فيتم تحليل السياق التاريخى الذى مر به استقلال القضاء المصرى عبر المراحل التاريخية المختلفة ومشروعات الإصلاح التى جرت عليه وأيضاً محاولات الهيمنة عليه (مذبحة القضاء فى ٦٩) والتحولات فى العقدين الماضيين.

وبعد هذا القسم القانونى ينتقل المحور للبحث فى الواقع السياسى للمواطنة ، فيستعرض منهج النظر فى تشكل الجماعة السياسية وحركيتها التاريخية.

فإذا كانت الجماعة الوطنية تتمتع بمنظومة قيمية وثقافية تمثل مرجعية للقضاء والفقه القانونى عند تحرير مناط النزاع بشأن حقوق وواجبات المواطن ، والذى يحدد الأفعال والأقوال التى تعد مخالفة لها ، فما هى مصادر هذه القيم والأخلاق العامة؟.

ثم يبحث المحور فى قضية المشاركة السياسية والعقبات التى تمنع الانخراط فى العمل السياسى ، والقيود على مشاركة المواطن المصرى فى العمل السياسى المنظم. وخريطة القوى الفاعلة على الساحة وحدود ممارسة دورها ومشكلات تجميد نشاطها أو مصادرته ، وأثر ذلك على الساحة الحزبية. أيضاً يتم تناول تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة بين فاعلية

المواطن وعزوفه السياسى وكيفية اكتشاف تأثير المناخ السياسى على سقف المواطنة ومدى فعالية المواطن المصرى السياسية بين قيود السياسة الأمنية وشروط حقوق الإنسان الأساسية.

وأخيراً يستعرض المحور دور الجمعيات الأهلية فى تعزيز المواطنة وتقويم تجربة العمل النقابى والأهلى بين الفعل العام والتسييس ، ومحاولة فهم آليات العلاقة بين القانون والقوى السياسية والدولة فى رسم حدود المشاركة فى المجال العام للمواطن ، والمجتمع المدني.

المحور الثالث : المواطنة والمجال : تحولات الاقتصاد والاجتماع

ويسعى هذا المحور لتحليل مفهوم المواطنة من منظور مركب يدخل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية فى فهم ممارسة المواطن لحقوقه على المستوى اليومى ، فيبدأ بتحليل المواطنة والمشاركة السياسية على المستوى المحلى ، وما هى أهم المهام العاجلة لتنشيط المواطنة المحلية فى مصر؟ ثم ينتقل إلى دراسة القيود الاقتصادية على المساواة السياسية ، برسم تحولات الخريطة الطبقية فى مصر خلال تحليل الأبعاد الطبقية للرأسمالية بشقيها البيروقراطى والتقليدى ، وعلاقات الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا بالنظام السياسي. ولأن مواطنة المرأة قد أضحت من أهم القضايا التى تربط الاجتماعى بالسياسى فى مصر فيضم المحور بحثاً حول مواطنة المرأة وجدلية التمكين والتهميش ، مع البحث فى درجة التمثيل التى تحظى بها المرأة وشروط الدعم الذى تحصل عليه فى المجال السياسى والعام ، وتراوحات الموقف من تمكينها بين مؤسسات الدولة المختلفة ومصدر هذا التراوح والتناقض أحياناً وأثر البعد الثقافي.

وأخيراً يقدم المحور رؤية جديدة للمواطنة فى الواقع المعاش من خلال دراسة حق الحياة قبل الحقوق الاجتماعية عبر تحليل حقوق المواطن فى الشارع وأداء البيروقراطية متخذاً من حالة حوادث الطرق نموذجاً ، إذ يمثل التصاعد المفزع لحوادث الطرق حالة واقعية يتضح من خلالها أن الشرط الموضوعى للسلامة على الطرق يأتى بداهة كمقدمة لممارسة الحقوق الاجتماعية والسياسية ، ويعكس علاقة المواطن بالسلطة على مستوى القانون دون المستوى الدستورى ، ومن هنا التساؤل: ما هو مضمون هذا الحق وقيمته الواقعية وكيف يمكن اعتباره من شروط «حالة» الديمقراطية والمواطنة؟.

المحور الرابع : المواطنة والهوية

يبحث هذا المحور فى علاقة المواطنة بالهوية ومكوناتها المتشابكة ، فيبدأ ببحث فى ثنائية الدولة والدين ، ومساحة التوافق المجتمعى بما يتجاوز جدل العلمنة والدين لرؤية أعمق

تسعى لبحث حدود تأسيس الدولة المصرية وشرعيتها السياسية على أسس دينية أو قواعد قانونية حديثة ، وقيود اللجوء لمزج الشرعيتين معاً بالصيغة القائمة ، وأثر ذلك.

ثم تبحث فى تلك القضية من وجهة نظر مغايرة ببحث فى حدود الفصل بين الدين والدولة ، وما هى المساحات المحددة وأين خطوط التماس ، ولماذا تطغى الدولة على مساحة الدين وما أثر ذلك على مكون الدين للمواطنة المصرية من منظور ديمقراطي؟ وما هى الآليات التى استخدمتها القوى الاجتماعية والسياسية لإخراج الدولة من مساحات التدين والدين.

ثم يدرس المحور الدينى والسياسى المواطنة المصرية بين خبرة « الداخل الوطنية » وصيغ الخارج الدولية ، مع الأخذ فى الاعتبار الخبرة التاريخية للجماعة الوطنية المصرية (وفى إطارها المسلمون والأقباط).

ثم تتناول عدة بحوث فى هذا المحور قضية المواطنة والتعليم ، بدءاً من دراسة محتويات المناهج فى كل نظام تعليمى (مدرسى وجامعي) والقواسم المشتركة بينها؛ والتى تمثل مساحات ثقافة مواطنة مشتركة يبثها النظام التعليمى من خلال لعب دوره الأساسى كإطار وطنى محورى فى عملية التنشئة السياسية والاجتماعية ، وبحث سبل وآليات دراسة هذه المساحات.

ثم ينتقل المحور لدراسة الديمقراطية فى العملية التعليمية ودرجة وفائها بهدف أهم هو تعليم الديمقراطية. و يناقش علاقات القوة بين أطراف العملية التعليمية: المدرسة (إدارة ومدرسون) من ناحية ، والطلاب وأولياء الأمور من ناحية أخرى. فما هى قنوات التعبير (اتحادات الطلاب - مجالس الآباء) وما هى حدود وآفاق التطوير والتغيير المتاحة؟

وأخيراً يعرض المحور نتائج دراسة تم فيها استطلاع رأى عينة من الشباب حول المواطنة والمشاركة السياسية.

وفى القسم الأخير من المحور يتم تناول قضية المواطنة والإبداع من خلال بحث صورة المواطن والسلطة فى السينما المصرية ، وأيضاً ملامح الهوية القومية والمواطنة فى الفن التشكيلى المصرى ؛ لبحث كيف قامت المدارس الفنية ورؤاها الأيديولوجية بالتعبير عن المواطنة وتصويرها فى مجالات الإبداع والتى تشمل الأدب أيضاً.

المحور الخامس : المواطنة المصرية فى بيئة إقليمية ودولية متغيرة

ويبدأ المحور بالتحولات الإقليمية ، فمع إبرام معاهدة السلام تحول مفهوم العدو قانونيًا وسياسيًا ، فكيف أثر ذلك على تصورات الذات القومية التى هى من أركان هوية المواطنة؟ كما يستطلع المحور البعد العربى فى المواطنة المصرية ، وتطورات علاقة المواطنة المصرية بالأمن القومى العربى ، وإشكالية الجدل القائم حول ممارسة حقوق المواطنة على المستوى القطرى والعربى. فإذا كانت النظم العربية ليست نظماً ديمقراطية فكيف تستطيع أن تتوافق حول حقوق المواطنة على المستوى العربى إن كانت لا توفر البيئة الملائمة لممارسة هذه الحقوق على المستوى القطرى؟.

وأخيراً يبحث المحور واقع المواطنة المصرية فى عالم مفتوح ، و تداعيات الاحتلال الأمريكى للعراق كمتغير فارق ساهم فى وضع الجدل السياسى حول حقوق المواطن والديمقراطية فى مصر فى اتجاه بوصلة الخارج ، وبدا معها أن هذا العالم المفتوح لا يتكون فقط من مجال اتصالات حديثة وقوى سياسية وإعلام عابر للحدود فقط- وهو الوجه الأفضل للعالمية- وإنما أيضاً آلية عولمة وبطش عسكرى أمريكى ، فرضت نفسها على خلفية مناقشات قضايا الإصلاح السياسى وحقوق الإنسان فى مصر والعالم العربى ، وإن بقيت الساحة العالمية المدنية أفقًا للتعبير وأيضاً للسعى للتغيير الديمقراطى فى المنطقة والمناطق الأخرى من العالم التى تعانى من نفس الواقع الضاغط.

لقد شارك فى المؤتمر الذى يجمع هذا الكتاب أوراقه ووقائعه نخبة من الباحثين فى مجالات متعددة ، وكانت محاولة جادة للبحث والتفكير فى قضية بالغة الأهمية لمصر فى هذه اللحظة التاريخية ، سعت للبناء على جهود نظرية وعملية سابقة ، وإننا لنأمل أن يكون هذا الجهد الرصين خطوة على طريق نهضة هذا الوطن.

وعلى الله قصد السبيل .

الكلمات الافتتاحية

د. نادية محمود مصطفى
مدير مركز البحوث والدراسات السياسية

د. كمال المنوفى
عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
ورئيس مجلس إدارة المركز

د. نادية محمود مصطفى

مدير مركز البحوث والدراسات السياسية

سيادة المستشار **يحيى الرفــاعى**

الرئيس الشرفى لنادى القضاة ، ونائب رئيس محكمة النقض السابق ..

الأستاذ الدكتور **كمــال المنـوفى** عميد الكلية ..

السيدات والسادة الحضور ..

يسعدنى ويشرفنى الترحيب بكم فى افتتاح أعمال المؤتمر السنوى السابع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية الذى ينعقد هذا العام تحت عنوان «**المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية : رؤى جديدة لعالم متغير**».

إن عنوان المؤتمر يحمل مصطلحات ، كلًّا منها - ناهيك عن شبكة تفاعلاتها - يحتاج لانعقاد مؤتمر خاص به : المواطنة ، المصرية ، الديمقراطية ، عالم متغير ، رؤى جديدة.

إنها مصطلحات تعكس مفاهيم متنوعة ، وكم كانت ومازالت هذه المفاهيم وما يرتبط بها من قضايا محلاً للتدريس والاهتمام النظرى والبحثى فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، كما أنها مازالت هماً من هموم ممارسات الحكم والسياسة فى هذا الوطن المصرى العزيز فى قلب هذه الأمة العربية الإسلامية العتيدة.

السادة الحضور إن مركز البحوث والدراسات السياسية ما كان بإمكانه إلا أن يتوقف هذا العام عند هذا الموضوع انطلاقاً من عدة دوافع من ناحية وسعياً نحو عدة أهداف من ناحية أخرى . ونلخص التصور عن فلسفة المؤتمر الذى أعدته اللجنة المنسقة ، هذه الأهداف والدوافع. فإذا كان المركز قد نظم أول مؤتمر سنوى له ١٩٨٦م تحت عنوان «**النظام السياسى المصرى : التغير والاستمرار**» ، وإذا كانت مؤتمرات عدة وأنشطة بحثية وتثقيفية عدة قام بها المركز اقتربت بدرجات ومناهج متنوعة من هذه المفاهيم والقضايا والهموم التى يعكسها موضوع المؤتمر هذا العام ، إلا أن هذه المفاهيم والقضايا والهموم أضحت متغيرة ودلالاتها باتت متداخلة ومتفاوتة ، كما أن الأطر التى تفرض الاهتمام الراهن بها هى أيضا جد متغيرة.

وتقتضى المرحلة الراهنة - من تطور العلم ومن تطور العالم ومن تطور مصر فى قلب هذا العالم- وقفة جديدة تمليها اعتبارات عملية ملحة بقدر ما تبررها وتدفع إليها اعتبارات نظرية وعلمية. وهذا هو دأب مركز البحوث والدراسات السياسية ويسعى لخدمة كل من الجانبين وهما مرتبطان - فإذا كان مفهوم المواطنة قد شهد صعودًا فى الأدبيات السياسية - بعد أن شهد مفهوم المجتمع المدنى صعودًا فى أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات- فإن هذا الصعود جعل مفهوم المواطنة بمثابة المفهوم المدخل لدراسة العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية فى النصف الثانى من عقد التسعينيات وحتى الآن؛ وعلى نحو استدعى معه كل ما يتصل بدراسة الدولة والمجتمع المدنى والتطور الديمقراطى ، وذلك فى وقت كان هيكل النظام الدولى ودور الدولة يتعرضان لتحولات كبيرة ويفرضان فى نفس الوقت تحديات كبيرة على ممارسات الديمقراًطية وقنوات المشاركة السياسية ، إن هذا الصعود لمفهوم المواطنة - فى اللحظة التاريخية الراهنة - اتسم بالسيولة والانتشار نظراً لاتساع نطاقه من الدلالة القانونية إلى الدلالة المدنية إلى دلالة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ثم إلى مستوى العدالة وتجسير الفجوة بين الخاص والعام ثم أخيراً فى مجال الهويات الثقافية الجماعية.

كما أن هذا الصعود لمفهوم المواطنة - فى اللحظة التاريخية الراهنة- قد أحاطت به إرهاصات الهيمنة الأمريكية خلال التسعينيات ثم تأكدها مع بداية الألفية الجديدة ، ومن ثم بروز خطاب سياسى إملائى بشأن التحول الديمقراطى - وخاصة فى المنطقة العربية - وكأن المنطقة لم تشهد جهوداً وطنية ومدنية وأهلية أصيلة وممتدة تاريخياً لنيل الشعوب حقوقها الديموقراطية وتطوير الأداء السياسى ومواجهة الفساد والاستبداد . وهذه الجهود شاركت فيها كافة التيارات والقوى الفكرية والسياسية دون استثناء.

لهذا كله تبرز أهمية البحث المتعمق للحالة المصرية عن العلاقة بين المواطنة والديموقراطية والعالم المتغير وذلك فى ظل المنعطف الذى تمر به الجهود الديموقراطية الوطنية على كافة المستويات المؤسسية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية ، وهى الجهود التى تشتبك مع ضغوط الخارج التى ترفع لافتات التحول الديموقراطى وتستخدم خطاب الديموقراطية ...ضد الديموقراطية وضد الإنسانية معاً.

ويسعى المؤتمر لتحقيق أهداف أكاديمية وعملية على حد سواء تتلخص على النحو التالى:

أولاً : تحقيق تراكم فى الدراسات المصرية حول المواطنة المصرية من مداخل متنوعة: الحقوق الدستورية والقانونية ، قضية الهوية من منظور اجتماعى قومى ، مواطنة الأقباط فى

مصر ، وعلى النحو الذى يرسم خريطة متكاملة تتضافر فى صياغتها اقترابات شتى عن رؤية مركبة لهذه الظاهرة أو هذا المفهوم المركب.

ثانياً : دراسة الجدل حول مفهوم المواطنة بين التيارات الفكرية المختلفة مما يساعد على متابعة تحولات الفكر المصرى ، باعتبار أن تاريخ أى فكر هو تاريخ المناظرات بشأن المفاهيم المختلفة .

ثالثاً : مفهوم المواطنة هو مدخل مناسب لمناقشة قضايا التغيير الديمقراطى وخريطته المنشودة وملامحه وآلياته ودوائره ، وإثارة التساؤلات بشأن علاقة الداخل بالخارج وبشأن تعقد دوائر الهوية.

رابعاً : على ضوء التمييز العميق بين الديمقراطية كمفهوم سياسى نبت فى ظله مفهوم المواطنة تاريخيًّا فى سياقات حضارية مختلفة - وبين الليبرالية كمذهب اقتصادى تطور فى ظل العولمة تطوراً نوعياً على نحو يطرح التساؤل حول ما أضحت عليه العلاقة بين الاعتبارات القيمية السياسية وبين الاعتبارات العملية النفعية ، لابد أن نتساءل ما هى الإمكانية الحقيقية لتأسيس مواطنة متكافئة وعادلة فى ظل توازنات لا تحقق الحد المنشود من التكافؤ ولا العدالة سواء فى الداخل الوطنى أو على المستوى الدولى.

خامساً : إذا كان الفكر الليبرالى - والخطاب السياسى الأمريكى تحديداً- يطرح نفسه الآن وبشكل شبه منفرد كبديل أوحد للواقع السياسى والفكرى ، وذلك فى وقت يواجه فيه مفهوم المواطنة الليبرالى أزمات نظرية وواقعية حادة فى موطنه الأصلى، ولذا فإن بحث واقع مفهوم «المواطنة» ودلالاته النظرية والعملية يمكن أن يساعد قوى الديمقراطية فى مصر فيما يتصل بأبعاد العلاقة بين المواطنة والديمقراطية ولكنه انطلاقاً من الاعتراف بأن أسئلة المواطنة وإجاباتها لا يمكن استيرادها ، بل نحن فى حاجة لبذل جهد فى بناء رؤى ديمقراطية معاصرة ديناميكية تستوعب مستجدات الساحة السياسية ، والمدنية العالمية وتستجيب لاحتياجات الواقع وتحاول معالجة وتخفيف تناقضاته ، وتجدد أصولنا الحضارية بالبناء على مقاصدها ورؤيتها الإنسانية وهذه العملية الاجتهادية الجماعية التاريخية الممتدة لا يمكن فهمها فقط داخل ثنائية التقدم / الرجعية أو التنوير / الظلامية ، بل هى مسيرة جدلية تبرز فيها داخل كل تيار بل وكل نخبة فى شتى المستويات والدوائر رؤى أصيلة للعدل والمساواة والكرامة وأخرى مصطنعة أو مدعية وملفقة ، بما لا يمكن معه قبول الفرز الأيديولوجى

الإقصائى أو التصنيف الحاد ، ومن ثم الحاجة لإدراك حتمية «ديمقراطية» عملية بناء الديمقراطية ذاتها.

واستجابة لهذه الدوافع والأهداف النظرية والعملية فى آنٍ واحد جاء تصميم جدول أعمال المؤتمر على النحو الذى يبينه الجدول الذى بين أيديكم ، وآمل أن تؤدى بحوثه والمناقشات حولها إلى تحقيق الأهداف المرجوة.

قبل أن أنقل الكلمة إلى الأستاذ الدكتور عميد الكلية للترحيب بضيفنا وبكم يبقى لى بعض الكلمات وهى الشكر الخالص والتقدير للمشاركين فى هذا المؤتمر بالبحوث والتعقيبات ورئاسة الجلسات من كافة التخصصات. كذلك أتقدم بالشكر إلى الأستاذة الدكتورة علا أبو زيد على إشرافها على تنظيم المؤتمر. وأوجه شكراً خاصًا وعميق إلى الأستاذة هبة رءوف على جهدها الصادق للإعداد لهذا المؤتمر ، ابتداءً من صياغة التصور المبدئى عن فلسفة المؤتمر ومحاوره ، إلى المشاركة فى استكتاب الأساتذة الباحثين ، والتنسيق بين بحوث كل محور. هذا ولقد استن المركز سُنَّة – ابتداءً من الإعداد لمؤتمر العام الماضى- وهى عقد اجتماعات تمهيدية وتنسيقية بين المشاركين فى كل محور من محاور المؤتمر وهو الأمر الذى حقق أهدافاً بحثية وفكرية هامة. ولقد بذلت أ. هبة رءوف تحت إشراف د. عُلا أبو زيد جهداً ملحوظاً فى تنظيم هذه الاجتماعات.

وأخيراً أشكر عميق الشكر أبنائى فريق العمل بالمركز على إخلاصهم ودأبهم من أجل أن يخرج المؤتمر فى أفضل صورة من حيث التنظيم والتنسيق ، وهو الأمر الذى حظى باللمسات الأخيرة خلال أيام انعقاد المؤتمر من جانب السيدة ميسون شعث ؛ المنسق الفنى لانعقاد المؤتمر.

د. كمال المنوفى

عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ورئيس مجلس إدارة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

ولقد كرمنا بنى آدم ، ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ، سعادة المستشار **يحيى الرفاعى** نائب رئيس محكمة النقض سابقاً والرئيس الشرف لنادى القضاة حالياً ، الأخت الأستاذة الدكتورة **نادية مصطفى** ، مدير مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ، أساتذتى وزملائى ، إخوتى وأخواتى ، يسرنى كثيراً أن أرحب بحضراتكم فى رحاب كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وفى افتتاح أعمال المؤتمر السنوى السابع عشر للبحوث السياسية الذى ينظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة فى موضوع شديد الأهمية ، ألا وهو المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية رؤى متنوعة لعالم متغير.

ومن حسن الطالع فى تقديرى أن يلتئم مؤتمرنا هذا فى وقت تبدى فيه الدولة المصرية اهتماماً كبيراً بمسألة حقوق المواطن ، يشهد لذلك صدور القانون الخاص بإنشاء مجلس قومى لحقوق الإنسان ، وانعقاد المؤتمر السنوى الأول للحزب الحاكم تحت يافطة حقوق الإنسان والديمقراطية ، وتأكيد الرئيس مبارك على استحقاقات محدودى الدخل ، ومبادرته بإلغاء محاكم أمن الدولة والأوامر العسكرية الصادرة وفق قانون الطوارئ ، ودعوته إلى منح الجنسية المصرية لأبناء المصرية المتزوجة من أجنبى أسوة بأبناء المصرى المتزوج من أجنبية ، فضلاً عن الجهود الحثيثة الرامية إلى تحقيق المساواة النوعية فى الحقوق والحريات الأساسية.

من ناحية أخرى يجيىء انعقاد المؤتمر فى لحظة تاريخية تشهد اهتماماً دوليًّا متزايداً بفكرة المواطنة بكل ما ترتبه من حقوق والتزامات استجابة لمقتضيات التحول فى النظام الدولى وتنامى المد العالمى فى الاقتصاد والسياسة والثقافة والمعلوماتية.

الحضور الكريم ، بمناسبة موضوع المؤتمر أستأذنكم فى ذكر مقتضب لنقاط معدودة :

أولاً : تخلو معاجم اللغة العربية من كلمتى المواطنة والمواطن ، فيما تورد لفظ الوطن قاصدة به محل إقامة الإنسان ، قالت العرب وَطَنَ ، وَطّن بالبلد أى اتخذه محلاً وسكناً ، وأوطن أى توطن الأرض واتخذها سكناً ، وواطن القوم بمعنى عاش معهم فى وطن واحد، والوطن مكان إقامة الإنسان ومقره وإليه انتماؤه ؛ ولد به أو لم يولد .

أما فى اللغة الفرنسية ، فقد ذكر قاموس لاروس لفظ المواطنة بمعنى المساهمة فى حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر ، ولفظ (المواطن) بمعنى الشخص الذى يتمتع بعضوية بلد معين ويستحق بالتالى ما ترتبه هذه العضوية من امتيازات.

وفى اللغة الإنجليزية ، يستخدم معجم لونجمان Longman كلمة المواطنة ليقصد بها حالة أن يعد الفرد مواطناً كونه يعيش فى رحاب دولة معينة وينتمى إليها ويخلص لها ، فيحظى من ثم بالحماية أو يتمتع بالعضوية فيها سواء بحكم المولد أو بحكم اكتساب الجنسية .

هذه المفارقة بين غياب لفظ المواطنة فى قواميس اللغة العربية وحضوره فى قواميس اللغات الأجنبية نجدها أيضاً على مستوى التعريف الاصطلاحى بدرجة أو بأخرى ، ففيما عدا موسوعة السياسة الدولية لعبد الوهاب الكيالى والتى عرفت المواطنة بأنها صفة المواطن الذى يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التى يفرضها عليه انتماؤه إلى وطن ، اختفى مفهوم المواطنة من الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وزارة الأوقاف المصرية ، وموسوعة العلوم السياسية الصادرة عن جامعة الكويت ، ومعجم المصطلحات السياسية الصادر عن مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، وبالمقابل صرف أهل العلم الاجتماعى فى بلاد الغرب بعض الجهد فى تعريف مصطلح المواطنة وإن ذهبوا فى ذلك مذاهب شتى ، فالمواطنة عند غالب فقهاء القانون تعنى توافر شروط قانونية معينة للشخص حتى يعد مواطناً، وفى معناها السياسى قد تشير المواطنة إلى الحقوق التى تكفلها الدولة لمن يحمل جنسيتها والالتزامات التى تفرضها عليه ، وقد تعنى مشاركة الفرد فى أمور وطنه بما يشعره بالانتماء إليه ، ومن المنظور الاقتصادى الاجتماعى يقصد بالمواطنة إما إشباع الحاجات الأساسية للأفراد؛ بحيث لا تشغلهم أمور الذات عن أمور الخير العام أو التفاف الناس حول مصالح وغايات مشتركة بما يؤسس التعاون والتكامل والعمل الجماعى المشترك .

فى ضوء ما تقدم ، حرى بنا أن ننقب عن مصادر وآثار الهوة بين العقل العربى والعقل الغربى فى مقاربة فكرة المواطنة.

ثانياً : المواطنة والديمقراطة وجهان لعملة واحدة ، بينهما عروة وثقى لا انفصام لها ، فالمواطنة فى الأصل والجوهر حقوق وواجبات ، يرتبها القانون لأفراد المجتمع ويضمن مباشرتهم لها على قدم المساواة دونما تمييز بسبب الجنس أو اللون أو العرق ، ويشكل إقرارها وكفالة ممارساتها ركيزة للديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم يلزم منه أن يكون للفرد صوت مسموع فى دوائر صنع القرار؛ وعليه لابد للديمقراطية من مواطنين يقولون ويفعلون ويتعذر قيامها واستقامة أمرها على رعايا يسمعون ويطيعون.

كما أن الديمقراطية إذ تطلق العنان لقوى الإنسان العاقلة والفاعلة على حد سواء ، تغذى وتشيع وتكرس روح المواطنة بحسبانها استحقاقات تنال والتزامات تؤدى؛ من بينها التعدد والتنوع والاختلاف ، وعمومية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والمساواة بين المواطنين فى القدر والكرامة ، والفرص المتكافئة وسيادة حكم القانون ومشاركة الجميع طواعية فى تقرير شؤون الوطن وفقاً للصيغ والأساليب التى يحددها القانون.

ونظراً لأن كل حق يقابله واجب ، فإن المواطنة لا يكفيها مجرد إقرار الحقوق ، وإنما يتم قوامها بأداء التزامات تتمثل فى السعى إلى معرفة الحقوق ، والمثابرة فى طلب الحصول عليها، والتشبث بها والدفاع عنها ، فضلاً عن ممارستها فى إطار الصالح العام ، وتواصلاً مع ذلك المنطق ذاع فى السنوات الأخيرة مفهوم المواطنة الفاعلة ، ومفهوم المواطن الفاعل فى السنوات الأخيرة؛ توخياً لدورهما المؤثر فى تضييق الخناق على كثير من مظاهر التمييز ضد النساء وجماعات الأقلية وغيرها ممن يندرجون فى قائمة المهمشين اجتماعيًّا وسياسيًّا.

ثالثاً : وأخيراً يذهب لفيف من الدارسين لتطور المجتمع والسياسة فى مصر إلى أن مفهوم المواطنة المصرية بدأت إرهاصاته مع بناء الدولة الحديثة على أيدى محمد على وتعزز فى خضم النضال الوطنى والدستورى من أجل استقلال الوطن وسيادة المواطن ، إذ قام هذا النضال على التلاحم بين عنصرى الأمة ؛ مما أوجد مساحة عريضة من المدركات والقيم المشتركة التى غدت ثوابت فى عقل ووجدان الجماعة المصرية ، كما انخرطت عناصر نسائية فى صفوف الحركة الوطنية وهو ما أعطى مدداً لجهود تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ، غير أن ما يؤسف له أن ذلك الرصيد الداعم لثقافة المواطنة قد تآكل إلى حد ما بفعل الخطاب المتشدد والسلوك العنيف لجماعات الإسلام الراديكالى ، فقد أصاب فكرة المواطنة المصرية قدر من الاضطراب والتشويش ، واختلطت فى أذهان البعض بالانتماء الإسلامى بل إن الهوية الإسلامية فى عرف كثيرين أصبحت تسبق هويتهم المصرية على نحو ما أوضحت عدة دراسات مسحية.

هذا الإدراك المشوه يأباه النظر الإسلامى المستنير، فكما يرى أستاذنا الجليل طارق البشرى مفهوم المواطنة هو معيار تميز الجماعة السياسية ومناط الحقوق فى الوطن ، والقول بالمصرية لا يعنى التخلى عن الإسلام أو القبطية؛ فالمصرى يستصحب إسلامه إن كان مسلماً وقبطيته إن كان قبطيًّا على الدخول إلى الوعاء الأعم الحاكم للعلاقة وتحديد الحقوق وليس مطلوباً من المسلم أو القبطى أن يفقد دينه حتى يكون مصريًّا ومصريتنا هى الوعاء الجامع لنا ، والضامن ، والحافظ للجماعة المصرية ، وفى السياق ذاته يذهب أستاذنا الدكتور **محمد سليم العوا** إلى أن أحد أسس العلاقة بين المسلمين والأقباط هو قبول ما تقتضيه المشاركة فى الدار أو الوطن فكل ما حقق مصالح أبناء الدار جاز ، وكل ما أهدرها فهو بالإهدار أولى وأحق ، هذا المبدأ يستفاد فى رأى سيادته من القواعد الأصولية ، فالشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد ، ودرء المفاسد مقدم على جلب المنافع ، وكل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل.

السيدات والسادة : دعونى أنهى كلمتى بعبارات ثلاث لا تخلو من دلالة ومغزى فيما نحن بصدد نظره والمفاكرة فيه والحوار حوله .

أما الأولى : فقد قال **جيمس ماديسون** إن لفظ المواطن لا يدانيه فى السمو والرفعة أى لفظ آخر بما فى ذلك لفظ رئيس الدولة ، **وتنسب العبارة الثانية لأديبنا الأستاذ نجيب محفوظ** (مصر هى الأرض والوطن والمعاش ، وهى ليست وطناً محدوداً بحدود معينة وإنما هى تاريخ الحضارة الإنسانية بأكملها) ، **أما الثالثة** فقد وردت على لسان البابا شنودة (مصر ليست وطناً نسكنه ولكنها وطن يسكننا).

وختاماً لا يسعنى إلا أن أعبر عن شكرى وامتنانى للسيد المستشار **يحيى الرفاعى** ولمقدمى الأوراق ورؤساء الجلسات والمعقبين وغيرهم من الحضور أبقاهم الله ذخراً للمركز ومدداً للوطن ، أما أخواتى الفضليات ؛ الأستاذة **الدكتورة نادية مصطفى** مدير المركز ، والأستاذة **الدكتورة علا أبو زيد** نائب مدير المركز **والأستاذة هبة رءوف** فلهن وافر الشكر والتقدير على الجهد المخلص والعمل المتقن والخلق الكريم مع دعائى لهم بدوام التوفيق فى السعى ودوام الصدق فى العطاء ، أما أعمال مؤتمرنا هذا فأتمنى لها كل النجاح وأن تكون مما ينفع الناس حتى تمكث فى الأرض ، أشكر لكم جميل إصغائكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، والآن نقوم بدعوة سعادة المستشار إلى الكلمة فليتفضل.

المحاضرة الافتتاحية

المواطنة المصرية وأزمة الديمقراطية : نظرات فى المستقبل

المستشار يحيى الرفاعى
الرئيس الشرفى لنادى القضاة

المواطنة المصرية وأزمة الديمقراطية :
نظرات فى المستقبل ..

المستشار يحيى الرفاعى
الرئيس الشرفى لنادى القضاة

أولا : العلاقة بين الديمقراطية والمواطنة

بين الديمقراطية والمواطنة علاقة تلازم مستمر؛ ذلك أن الديمقراطية بحكم التعريف تقوم على أن يشارك المواطن فى صنع القانون ، وله الحق فى مراقبة تنفيذه ومساءلة السلطة التنفيذية إن هى أهملته أو خالفته أو عطلت أحكامه ، فكان المواطن - فى النظام الديمقراطى - هو الأساس الذى يوضع القانون ويطبق لتقرير حقوقه وصيانتها. وإذا كان القانون لا يسرى إلا داخل الوطن ، ويجب أن يسرى على كل المواطنين دون تمييز ، فإن الرابطة بين القانون والمواطنة تكاد تكون عضوية ؛ إن جاز التعبير.

على أن القاعدة السابقة لم تكن واضحة على نطاق عالمى إلا فى العصور الحديثة - وهى ليست واضحة أو ليست متبعة ، حتى فى القرن الحادى والعشرين ، فى كل المجتمعات - إذ قسم الناس فئات حسب الجنس ، أو المنزلة الاجتماعية ، أو الطائفة التى ينتمون إليها ، ومنحت الحقوق وحبست فى بعض المجتمعات بناء على أساس آخر غير المواطنة .

ولو ضربنا مثلاً بفرنسا قبل ثورتها سنة ١٧٨٩م ، فإن المجتمع كان يتكون هناك من ثلاث فئات : رجال الدين الذين كان يبلغ عددهم من ١٣٠,٠٠٠ إلى ١٤٠,٠٠٠ ، والنبلاء الذين كان عددهم يناهز ١٥٠,٠٠٠ ، والشعب الذى كان يبلغ تعداده ٢٤ مليون نسمة. وكانت الحقوق تمنح للأفراد حسب الفئة التى ينتمون إليها ، فللنبيل من الحقوق والامتيازات ما لا يملكه ولا يستحقه الفرد العادى ، وهذا ما جعل واضعى الدستور الصادر بعد الثورة فى ٣ سبتمبر سنة ١٧٩١م يخصصون جزءاً أولاً منه كمقدمة للدستور سُمّى بإعلان حقوق الإنسان والمواطن La declaration des droits de l'homme et du citoyen .

وهو إعلان مكون من ١٧ مادة تقرر المادة الأولى منه أن الناس يولدون ويستمرون أحراراً ومتساويين أمام القانون ، أما المادة السادسة فتقرر قاعة المساواة بين المواطنين ، فالمواطنون

أكفاء لا تمييز لأحد منهم على الآخر – فى نظر القانون – إلا بما اكتسب من فضيلة أو موهبة ولكل مواطن أن يشترك بشخصه أو بواسطة ممثلة فى صناعة القانون ، أما السلطة العامة فإنها أداة حماية حقوق الإنسان والمواطن ، وهى من ثم – وكما تقرر المادة ١٢ من ذلك الإعلان– مكونة لصالح الجميع ، لا للمصلحة الخاصة لمن خول حق ممارستها.

بهذا الإعلان تقررت قاعدة المواطنة التى تعتبر الأساس فى تقرير الحق والواجب ، فالقانون لا يسرى إلا داخل الوطن ، والقانون يحمى ويعاقب كل المواطنين على قدم المساواة، أما صناعة القانون نفسه فمرتبطة كذلك بفكرة المواطنة ، وأما مزاولة السلطة التنفيذية فالأصل فيها والقصد منها هو حماية حقوق المواطنين جميعاً ، لا تحقيق نفع الموظف العام.

هذا الذى وقع فى فرنسا ، وقع له مثيل فى دول ديمقراطية أخرى ، إذ سبقت الولايات المتحدة فرنسا فى تقرير مبادئ حقوق الإنسان والمواطن بما جاء بدستورها الموضوع فى ١٧ سبتمبر سنة ١٧٨٧م والمطبق منذ أول يناير سنة ١٧٨٩م ... وسبقت الدولتين بريطانيا بما وضعت من مبادئ تجعل المواطنة هى الأساس لاكتساب الحق والتكليف بالواجب ، وتمنع التمييز بين أبناء الوطن الواحد ... وتطورت بعد ذلك فكرة المساواة فامتدت لتشمل جميع المواطنين بعد أن ألغى الرق ، وامتدت لتشمل الجنسين من ذكور وإناث –بعد أن كان حق الانتخاب والترشيح وقفاً على الرجال– واتسعت دائرة المساواة لتشمل أعداداً من الشباب كانوا معتبرين قصراً فنزلت تشريعات كثيرة بالسن التى تخول المواطن حق الانتخاب إلى ١٨ سنة ، واتسعت كذلك دائرة المساواة حين زالت التفرقة العنصرية فخُوِّل السود فى الولايات المتحدة من الحقوق ما كانوا محرومين منه ، وصارت قاعدة المواطنة مطبقة فى الدول الديمقراطية على نطاق واسع ، وإن لم يكن حتى الآن كاملاً.

أما إن التفتنا إلى الحال فى مصر، فإننا سنرى أن قاعدة المواطنة ليست مطبقة ، وأن عدم تطبيقها سبب فى انعدام أو ضعف الديمقراطية ، وهذا ما سنتناوله باقتضاب يقتضيه المقام ، إذ كان البحث الشامل والتفصيلى معقوداً للجان المؤتمر التى كُوِّنت على مستوى رفيع ، والتى ضمت مجموعة من الأساتذة المتخصصين سأسعد مع غيرى بالوقوف على أبحاثهم وآرائهم.

ثانياً : فكرة المواطنة فى مصر

لم تستعمل كلمة الوطن فى اللغة العربية بمعنى الدولة إلا فى العصر الحديث – فأنت إن اطلعت على لسان العرب مثلاً وجدت أن معنى الوطن فيه هو المنزل ، وبهذا المعنى صاغ

ابن الرومى أبياته الشهيرة والجميلة فى وصف مكانة منزله عنده وحرصه عليه :

ولى وطـــن آليـــت ألا أبيعـــه وألا أرى غـيرى لـه الـدهر مالكـاً
لقـد ألفتـه الـنفـس حتـى كأنـه لهـا جسـد إن بـان غـودر هالكـاً
وحبـب أوطـان الرجـال إليهمـو مـآربُ قَضَّـاها الشـباب هنالكـا
إذا ذكـــروا أوطـــانهم ذكرَّتهمـو عـهـود الـهوى فيها فحنّوا لـذلكا

فى ذلك الوقت البعيد نسبياً ، كان يطلق على الوطن لفظ البلاد أو الديار ، ولهذه الظاهرة أسباب تاريخية معروفة هى فى إيجاز الخلافة ، ثم الإمبراطورية العثمانية وما ترتب على سلطانها من تبعية البلدان المختلفة تبعية يحرم فيها أو يكره - فى القليل- أن يتفرد وطن بسماته أو أن تكون المواطنة أساساً لاكتساب الحق أو توزيع العدل... حدث هذا فى مصر فى الوقت الذى كانت الأوطان فى أوروپـا قد تكونت واستقلت ، وأطلت النهضة منذ القرن السابع عشر ، وبرزت منذ القرن الثامن عشر الدساتير ، وأصبحت فكرة الانتساب للوطن هى الأساس فى إنشاء الحق أو تقريره أو حمايته.

ثم إن أشعة النهضة اخترقت غيوم التأخر فى مصر منذ الحملة الفرنسية وما تبعها فى عهد محمد على من إرسال المبعوثين إلى أوروپـا بعامة وفرنسا على وجه خاص ، ونهج محمد على نهج الاستقلال عن الدولة العثمانية ، وأصبح إسماعيل خديوى ، وصار للوطن كيان مستقل وصارت فكرة المواطنة وما يترتب عليها واضحة فى أذهان المصريين - وإذا كنا قد رأينا أن الوطن لدى **ابن الرومى** هو منزله الذى تمسك به ولم يفرط فيه ، فإننا نرى الوطن عند **شوقى** هو بلده مصر :

وطنــى لــو شـغلت بالخلــد عنــه نــازعتنى إليــه فى الخلــد نــفسي

ثم إن فكرة **المواطنة** برزت على صورة أكثر وضوحاً لدى سعد زغلول الذى أجمع المؤرخون على أنه قال لجورج بك خياط حين سأله عن مركز الأقباط إذا انضموا إلى الوفد ، قال سعد .. اطمئن .. «**لهم ما لنا من الحقوق وعليهم ما علينا من الواجبات على قدم المساواة**» (**مذكرات فخرى عبد النور** - ص ٤٧) ، وإنما كانت العبارة السابقة تكريساً لفكرة المواطنة - لأن سعد لم يعتبر الدين معياراً لإعطاء حق واقتضاء الالتزام - بيد أن سعدا لم يقف عند حد القول ، بل طبق المبدأ على نحو دقيق ومستمر.

ثالثاً : انتكاس فكرة المواطنة فى مصر

ظلت فكرة المواطنة واضحة فى أذهان المصريين ومحترمة من الحاكم والمحكوم إلى أن وقعت أحداث يوليو سنة ١٩٥٢م ، ونشأ نظام حكم جديد ، لا علاقة له بالديمقراطية ، فكان طبيعيًا أن يكون خصيماً لفكرة المواطنة - أعلن هذا النظام الجديد أنه يفرق بين أهل الثقة وأهل الخبرة- فلا يتميز الإنسان المصرى بخبرته وملكاته إن لم يكن محل ثقة الحكام الجدد ، ويتميز ذو الثقة وإن عَطُل عن الخبرة ، فكان النظام الجديد معتمداً على أشخاص يؤيدونه ، وصار من ثم أوليجاركياً لا ديمقراطياً.

لِـمَ فصل أمين بدر وعبد المنعم الشرقاوى وغيرهما من الجامعة ؟ ولِـمَ ضرب ثم عزل السنهورى ولفيف من مستشارى مجلس الدولة؟ ولِـمَ فصل رئيس محكمة النقض وصفوة من خيرة رجال القضاء ومجلس الدولة فيما سمى بمذبحة القضاة عام ١٩٦٩م؟

ولِـمَ أرغم عبد الرحمن عزام على ترك منصبه كأمين عام لجامعة الدول العربية؟.. لأن كل هؤلاء لم يكونوا محل ثقة حاكم ذلك الزمان ، وإن كانوا على درجة رفيعة من العلم والخبرة واستقامة الخلق.

فى عهد الجمهورية المصرية الأولى لم تكن مساواة بين الناس ، فلم تكن ثَمَّ ديمقراطية ولا كان لفكرة المواطنة حضور ذهنى أو تطبيق عملي.... صحيح أن رئيس الجمهورية الأولى كان يبدأ أحاديثه دائماً بما كان زعماء الثورة الفرنسية يبدأون به الحديث قائلاً... أيها المواطنون.. لكنه كان يكتفى باستعمال لفظ المواطنة فى هذا الموضع ، ولا يستعمله حين يصدر قراراته وأوامره ، ولا يحفل من إعلان أن أهل الثقة لديه مقدمون على أهل الخبرة.

ثم انعطف رئيس الجمهورية الأولى عن المواطنة وعرج إلى فكرة حزب البعث ، **وأخذ ينادى بالقومية العربية** ، وكان طبيعياً عند إبرام اتفاقية الوحدة بين سوريا ومصر أن تختفى فكرة المواطنة ، أو تعطل بعض الوقت لحين استقرار الأوضاع بعد اتساع الدولة لتشمل البلدين ، **لكن الوحدة فشلت** ، **ووقع الانفصال فى كل شئ إلا فكرة القومية العربية** التى نادى بها الحكام فى الدولتين! أما حاكمنا نحن فلم يكتف بترديد **شعار القومية العربية** ، بل احتفظ باسم الجمهورية العربية المتحدة ، مع انفصام الاتحاد ، ثم راح يفتش عن بديل عن سوريا يتحد معه.. هذا حديث طويل لا يعنينا منه الآن إلا بيان **التعارض ما بين القومية والوطنية** إذ كانت القومية nationalism تنسب إلى الأمة أو القوم ، أما الوطنية patriotism

فتنسب إلى الوطن بالمعنى الحديث لهذا اللفظ ، وفكرة المواطنة تعارض بالطبع النسبة إلى الأهل أو العرق ، لأنها تنبسط على كل من يقيمون فى بلد واحد بصرف النظر عن عرقهم أو دينهم ، فأحدث تمسك الجمهورية المصرية الأولى بالقومية ضرراً سرى أثره واستشرى حتى الآن ، إذ استمر الجهاز الحاكم - بعد انتهاء الجمهورية الأولى- **يستعمل مصطلح القومى والقومية فى موضع الوطنى والوطنية** .. لدينا «الرقم القومي» وصحته «الرقم الوطني» ، ولدينا «المشروع القومي» و«الهدف القومي» والصحيح هو «الوطني» ، لأن كل هذه الأسماء تطلق على ما يتصل بالوطن ذاته ، أو على كل المواطنين ، ولا يقصد بأى منها الدلالة على قوم بذواتهم من جنس أو عرق أو دين واحد.

حتى نقترب من الديمقراطية علينا أن نؤمن بالمواطنة ، وعلينا أن نعرف أن المواطنين متغيرون باستمرار مع تغير الزمن ، فلا يمنع تغيرهم واختلافهم من ارتباطهم جميعاً بآصرة الوطن الواحد الذى يجمع بينهم من جهة ، ويخولهم من جهة أخرى كل حقوق المواطن ويحملهم بأعبائه.

من أجل ذلك كانت أهمية هذا المؤتمر واضحة ، لأنه يقوم برد فكرة الوطنية إلى أذهان المصريين. والأمل أن ترتد هذه الفكرة إلى الدستور وكافة القوانين ، وأن تكون الديمقراطية هى نظام الحكم فى المستقبل ، بعد أن غابت عن مصر أو تقلصت فى الوقت الحاضر ، وهو ما يتطلب أن ننظر إلى الأمرين من عيوب نظام الحكم الحاضر فى مصر ، ومن الأركان الأساسية التى نأمل أن تتحقق حتى تقوم قائمة الديمقراطية فى المستقبل.

رابعاً : مستقبل الديمقراطية فى مصر ومتطلباتها

انفصلت مصر عن الديمقراطية حين قرر دستورها التفرقة بين فئتين من فئات الشعب : العمال والفلاحين من جهة ، وغير هؤلاء من جهة أخرى. فوجب إزالة هذه التفرقة والنظر إلى المواطنين جميعاً على أنهم متساوون ، لا يتميز أحد عن الآخر إلا بما وسع من كفاءة وأدى من عمل.

وانفصلت مصر عن الديمقراطية حين حرم المجلس التشريعى حق تعديل الميزانية ، وحين حجبت عنه بعض الاتفاقات التى ترتب التزامات مالية ، وحين تخلى المجلس نفسه عن واجبه فى التشريع فى بعض المواضيع وفوض غيره فيه. فوجب تغيير الدستور فى هذه المواضع جميعاً.

وانفصلت مصر عن الديمقراطية حين سمحت بالتداخل بين السلطات الثلاث ، إذ كان مبدأ الفصل بينها أساساً للنظام الديمقراطى ، فيتولى ممثلو الشعب التشريع ، ويتولى القضاء المستقل الفصل فى كل الخصومات التى تثور بين الناس بعضهم البعض أو بينهم وبين السلطة، فإن لم يكن الشعب متمكناً من أن يختار فى حرية ممثليه ، أو لم يكن ممثلو الشعب متمكنين من أن يؤدوا فى استقلال عملهم فى التشريع أو الرقابة - لخضوعهم لتسلط حزب الأغلبية على السلطتين التشريعية والتنفيذية- أو كان القضاء غير مستقل استقلالاً تاماً ، أو أخضعت البلاد لحكم قانون الطوارئ بصفة دائمة ودون مبرر مشروع ، فإن الديمقراطية لا تتحقق ، ويكون نعتنا نظام الحكم بأنه ديمقراطى هراء أو هنبثة ، أى قولاً ذا طنين بلا معنى.

كم كان بودى أن أقرر أن استقلال القضاء فى مصر مكفول تشريعاً وتطبيقاً ، لكن الواقع المرير على خلاف ذلك ، فهناك تأثير مباشر وغير مباشر للسلطة التنفيذية على السلطة القضائية ورجالها بما يمس حقوق المواطنين فى التقاضى أمام قضاء مستقل ومحايد تحظى أحكامه باحترام الكافة ولا يجوز لأى شخص أو سلطة الامتناع عن تنفيذها.

ذلك أن مصر انفصلت أيضاً عن الديمقراطية حين أغفلت النص فى دستورها الدائم على الضمانات التفصيلية التى يتعين أن تلتزمها القوانين لكفالة استقلال السلطة القضائية ، فخالفت نصوص القوانين وتطبيقاتها أصول هذا الاستقلال وعصفت بضماناته المنصوص عليها فى الدستور ، وكما هى سائدة فى الدول الديمقراطية المقارنة، حتى سيطرت السلطة التنفيذية على إرادة رجال القضاء والنيابة العامة وشؤونهم بل وأحكامهم القضائية ، وذلك عن طريق إنشاء إدارة للتفتيش القضائى بمكتب وزير العدل ، وفرض التبعية الإدارية التدريجية على النائب العام ورؤساء المحاكم وسائر رجال القضاء والنيابة العامة ، وتمادت الوزارة حتى دعت القضاة بمختلف درجاتهم لموافاتها بصور صحف القضايا الهامة الخاصة بالمسئولين ، **بل والتنبيه عليهم فى اجتماعات جمعياتهم العامة السنوية بضرورة المداولة مع رئيس المحكمة فى القضايا الهامة رغم ما فى ذلك من إثم جنائى وحظر يكفله الدستور والقانون (!) ناهيك عن الترخص فى التزام مبدأ المساواة الذى يستوجبه النظام المالى والإدارى الخاص بهذه السلطة** سواء فى توزيع ما يسمى بالحوافز ومكافآت العمل الإضافى ودورات التحكيم والكسب غير المشروع ، أو ما يسمى مصروفات الحراسة أو فى سائر أنواع المعاملة المالية والعلاجية والاجتماعية والمزايا العينية الأخرى ، وذلك كله بالمخالفة لصريح نص المادة (٦٨) من قانون السلطة القضائية وجدول المرتبات والمخصصات الملحق بهذا القانون ، بما يفتح الأبواب لاحتواء القضاء ومصادرة إرادته فيما يهم السلطة التنفيذية من القضايا أو يمس

مصالحها ومصالح رجالها وتابعيهم ، وبالتالى يشل القدرة الكاملة لرجال القضاء على مقاومة الضغوط التى قد تمارس عليهم - إغداقاً وتقتيراً - ، ولكل ذلك أثره على الحكم فى أية قضية ولو لم يتعرض قاضيها لأية ضغوط ، وهو ما يهز الثقة العامة فى المحاكم والنيابات ، ويجعلها تبدو مجرد مرافق إدارية تابعة للسلطة التنفيذية فعلاً ، خاصة عند تكوين كلمتها فى تلك القضايا بالذات- وتنسحب آثاره على مسلك القاضى فى سائر القضايا بالضرورة ، وفى كل **ذلك ما فيه من انتقاص جسيم لحقوق المواطنين فى التقاضى ، ونفى صارخ لمقولة إننا نعيش أزهى عصور الديمقراطية ، مع أننا نترخص فى الوقت نفسه فى تنفيذ الأحكام القضائية التى أوجب الدستور والقانون تنفيذها وجعل الامتناع عن تنفيذها جريمة يعاقب عليها بالحبس والعزل من المناصب والوظائف العامة (!) وكل ذلك تفاقم فى السنوات الأخيرة بصور لم يسبق لها مثيل (!) .**

ليس استقلال القضاء لازماً لإقامة الديمقراطية فحسب ، بل لإقامة الحضارة ونموها- ذلك لأن التمتع بالحقوق ومنع العدوان عليها كان فى المجتمعات البدائية وقفاً على ذى الساعد الشديد يستعمله ذو الحق لينال ما يستحق ، أو ليسترد ما انتزع منه ، فلما تقدمت المجتمعات صار الحق مكفولاً حتى لمن كَلَّ ساعده متى التجأ إلى القضاء فحكم له.. هنالك عرف الحق مستقل عن قوة صاحبه ، لأنه استند إلى كلمة قاض محايد وإلى السلطة العامة التى تخضع للقضاء وتعمل على تنفيذ ما يصدره من أحكام.

ثم تطورت المجتمعات فى مدارج الحضارة ، فكفلت نظاماً لنيل الحقوق واستردادها لا فى المنازعات بين المحكومين بعضهم البعض فحسب ، بل كذلك فى تلك التى قد تثور بينهم وبين الحاكم ، فصار الشأن فى الدول المتحضرة أن يكون الاحتكام إلى القاضى فى كل المنازعات متى كانت غير متصلة بالشئون السيادية ، وصارت هذه القاعدة متبعة حتى فى الدول التى لا تعرف القضاء الإدارى ، بحسبان أن للقضاء المدنى فيها ولاية شاملة ، أو لأنها أخذت بنظام الحكم العام ombudsman الذى أوتى من الحيدة ما يجعل الجميع يثقون بما يجريه من تحقيق وبما ينتهى إليه من نتائج ، وما يجعل الحاكم يخضع له ويرفع الظلم عمن رآه مظلوماً.

فلما خضع الطرفان من محكومين وحاكمين للسلطة القضائية ، كان استقلال القضاء فرض عين لا بديل عنه ولا محيص ، إذ لا يتصور أن يكون الحكم بين السلطة التنفيذية وخصومها تابعاً لها أو خاشياً بطشها أو طامعاً فى عطائها أو إرضائها ، ولما استقل القضاء فى

المجتمعات قامت ثم ازدهرت الحضارة ، لأن التجاء الناس فى منازعاتهم إلى المحاكم ورضاهم بما تُصدره من أحكام من شأنه انحسار استعمال العنف ومنع حدوث اضطرابات فيحل بالتالى ويستمر استقلال القضاء الذى هو شرط وضمان قيام الحضارة ونموها.

لا ، لا أدافع عن استقلال القضاء لأنى قضيت حياتى كلها فى خدمته ، جالساً أقضى ، أو واقفاً أترافع .. لكنى أدافع عن استقلال القضاء لأنى أراه ركناً فى الحضارة ، فضلاً عن كونه دعامة الديمقراطية.

ومن فضل الله على مصر أن صوتى فى هذا الموضوع ليس وحيداً ، ففى مؤتمر العدالة الأول علت أصوات كثيرة بالحق ، وانتهى المؤتمر إلى توصيات سديدة ومفيدة رأيت أن أودع صورة منها أمانة هذا المؤتمر* ، وصورة من البحث المنشور بالعدد الخمسين من **مجلة وجهات نظر للسيد المستشار الجليل طارق البشري**** .

وبعد ، فإن مجرد الدعوة لهذا المؤتمر خطوة فى طريق وصف الدواء لما تكابد منه البلاد من أدواء - أما الأبحاث القيمة التى ستقدم وتناقش فى جلسات المؤتمر فإنها خطوات أخرى ستُعين بلا شك- لأن الأساتذة الأفاضل الأجلاء الذين ساهموا فى هذه الأبحاث يعرفون للعلم قيمته ، ففى بحثهم إلمام مفيد وفى صياغتهم الموضوعية ما يقنع **ويحفز على النهوض والمضى للحاق بركب الحضارة والديمقراطية ، والأمل أن تكون أبحاث هذا المؤتمر وتوصياته شعاعاً يضئ يوقظ من غفا ويجذب من حاد وشرد.**

---

* ملحق رقم (١) .
** ملحق رقم (٢) .

ملحق رقم (١)

مؤتمر العدالة الأول عام ١٩٨٦م
الإعلان والتوصيات

إعلان بالتوصيات الصادرة عن مؤتمر العدالة الأول

قضاة مصر ورجال القانون وسائر المعنيين بشئون العدالة، المشاركون فى «مؤتمر العدالة الأول» ، وهم يختتمون أعمال مؤتمرهم ، الذى انعقد بمبادرة من نادى قضاة مصر ، والذى بدأ اجتماعاته فى الحادى عشر من شعبان عام ١٤٠٦هجرية الموافق العشرين من شهر أبريل عام ١٩٨٦م واختتمها بمقره بالقاهرة فى الخامس عشر من شهر شعبان عام ١٤٠٦ هجرية الموافق الرابع والعشرين من شهر أبريل عام ١٩٨٦م .

وهم يسترجعون ما أكده دستور مصر من أن سيادة القانون هى أساس الحكم فى الدولة ، وأن استقلال القضاء وحصانته ضمانان أساسيان لحماية الحقوق والحريات ، وأن التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة ، ولكل مواطن حق الالتجاء إلى قاضيه الطبيعى ، وتكفل الدولة تقريب جهات القضاء من المتقاضين ، وسرعة الفصل فى القضايا.

وهم يسجلون بكل الإعزاز ما أعلنه رئيس الجمهورية فى افتتاح المؤتمر من حرصه على تأمين حق كل مواطن فى الالتجاء إلى قاضيه الطبيعى؛ حتى فى أدق الظروف ، وخلال الأحداث الطارئة؛ تمسكاً منه بحريات المواطنين وتعزيزاً لثقتهم فى مبادئ الحكم ، وما وعد به الرئيس من أنه سيبذل كل ما يستطيع من جهد فى حدود صلاحياته الدستورية لوضع الحلول التى يتوصل إليها المؤتمر موضع التنفيذ ، ويعتبرون خطاب الرئيس وثيقة أساسية من وثائق المؤتمر.

وقد تدارسوا ما أعلنته الجمعية العمومية لنادى قضاة مصر فى دورتها المتعاقبة ، وأكدته كل هيئة معنية بشئون العدالة وحقوق الإنسان ، من ضرورة إنهاء العمل بكل التشريعات والمحاكم الاستثنائية ، وإعادة اختصاصات القضاء الطبيعى إليه كاملة ؛ بحيث لا تمس حريات المواطنين إلا وفقاً لأحكام القانون العام وحده ، وبحكم صادر من القضاء الطبيعى وحده ، وبالإجراءات المتبعة أمامه وحدها.

وإذ استلهموا فيما صدر عنهم من توصيات ضمير أمتهم وعبروا عن وجدانها ، وما جاش فى صدرها من آمال .

يعلنــون :

أولاً: أن إقامة العدل بين الناس هى رسالة الحاكم؛ وهى الأمانة الملقاة على عاتقه ، وأنه لا سبيل إلى إقامة العدل بغير سيادة القانون ، وأن سيادة القانون لا تتحقق بمجرد خضوع الأفراد لنصوصه أو إلزامهم جبراً بالتقيد بأحكامه؛ فذلك أمر قد يكفله الحاكم بسطوته ، ولكن سيادة القانون تعنى فى المقام الأول ، أن ينبع القانون من ضمير الأمة ، ويعبر عن إرادتها تعبيراً صحيحاً صادقاً فتخضع السلطة لأحكامه ، ويكون هو الأساس الوحيد لشرعيتها ومشروعية أعمالها.

ثانياً : أن القانون هو سبيل المواطنين إلى تقرير وتنظيم حقوقهم وحماية حرياتهم ، وهو إن لم يستلهم آمال الأمة ، ويمثل خلاصة حكمتها ، ويحرص على مقاصدها ، غدا مجرد أوامر ونواهٍ تفرضها السلطة ، وأن القوة الحقيقية للقانون إنما تستمد من اقتناع الناس بأنه جاء معبراً عن معتقداتهم وآمالهم. وأنه متى عبر المواطنون عن أمر وألحوا فيه ، غدا مطلباً جماهيرياً لا يسوغ للمشرع أن يغفل عنه ، أو أن يتوانى عن الاستجابة له ، وإذا كان الدستور قد عبر فى مادته الثانية عن إلحاح الجماهير على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية؛ فقد بات واجباً على الدولة أن تسرع الخطو من أجل وضع هذا النص موضع التنفيذ.

ثالثاً : أن الالتجاء إلى التشريعات الاستثنائية إذا استطال أمره خليق بأن يفسد طبائع الناس ، وأن يهز الثقة فى القانون والنظام ، ويحمل السلطة فى الوقت ذاته على استمرار اللجوء إلى هذا السبيل والمضى فيه. ذلك أن الأصل فى القانون أن يحفظ على الناس كرامتهم وعزتهم ، فإن هو انحرف عن تحقيق هذا الهدف غدا عقبة تحول بين المواطن وإحساسه بحقوقه واعتزازه بحريته وكرامته وانتمائه لوطنه.

رابعاً : أن القضاء هو أعز مقدسات الأمة وأسماها؛ وهو سابق فى نشأته على الدولة ذاتها ، وأنه بغير قضاء لا يعرف الخوف ويسمو على القوى المتصارعة؛ تتعرى حقوق المواطنين من الحماية ، وتصبح نصوص القانون مجرد شعارات جوفاء ، وينهار أساس الحياة الديمقراطية اعتباراً بأن العدل أساس الملك وأساس الحكم.

خامساً : وترتيباً على ما تقدم كان لزاماً على الدولة أن تعمل على دعم استقلال القضاء ، وتبسيط نظام التقاضى ، وتيسير إجراءاته ، والقضاء على مشكلاته ، رفعاً للمعاناة عن الناس، وتمكيناً لهم من حماية حرياتهم وصيانة حقوقهم؛ بما يقتضيه ذلك من توحيد طرق التقاضى وإزالة العقبات والمعوقات التى يواجهها المواطن عندما يلجأ للقضاء مطالباً بحقه ، ووضع الحلول الجذرية الشاملة التى تعالج مشكلة بطء التقاضى من كافة أبعادها.

وفيما يلى يعلن المؤتمر التوصيات التى انتهى إليها تحقيقاً لما تقدم:

القسم الأول : فى مجال التشريع .

أولاً : إعمالاً لما تنص عليه المادة الثانية من دستور جمهورية مصر العربية من أن مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع يوصى المؤتمر باتخاذ الخطوات الآتية:

١ - إصدار مشروعات للقوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية ومراجعة سائر التشريعات لتتفق فى أحكامها مع مبادئ الشريعة.

٢ - أن يواكب إصدار تلك التشريعات وتنفيذها تهيئة المناخ العام الملائم فى مجالات التعليم ، والتربية ، والإعلام ، والثقافة ، والتكافل الاجتماعى ، وغيرها من المجالات.

٣ - أن تولى كليات الحقوق بالجامعات ، ومركز الدراسات القضائية دراسة الشريعة الإسلامية العناية اللازمة ، بالقدر الذى يتناسب مع دورها بوصفها المصدر الرئيسى للتشريع.

ثانياً: لما كان من أبرز مشكلات المجتمع تضخم التشريعات ، وكثرة تعديلاتها وصعوبة الإحاطة بها فإن المؤتمر يوصى بما يأتى:

١ - إنشاء هيئة قومية عُليا للتشريع ، تلحق برئاسة مجلس الوزراء[1] ، ويرأسها وزير العدل ، على أن تتعبها لجان نوعية فى كل وزارة ، ويسند إلى هذه الهيْئة حصر القوانين واللوائح والقرارات التنظيمية ، وبحث مدى مطابقتها لأحكام الدستور ، واقتراح تبسيطها ، وإزالة التعارض بينها ، وإدماج المتشابه منها ، وتتولى فهرسة وتبويب التشريعات ، ونشرها فى مجموعات دورية ، وأخرى نوعية ، كما تختص بمراجعة مشروعات القوانين واللوائح والقرارات التنظيمية

كافة ، على أن تزود هذه الهيئة بالكفايات القانونية المتخصصة ، ويكون لها الاستعانة بذوى الخبرة من غير أعضائها.

٢ - القصد فى استخدام التشريع كوسيلة لعلاج المشكلات التى تجابه المجتمع؛ بحيث يقتصر التدخل التشريعى على الحالات التى لا سبيل إلى علاجها إلا به.

٣ - العناية بدراسة مشروعات القوانين واللوائح والقرارات التنظيمية ، وإعداد مذكرة إيضاحية وافية لكل منها تبين مراحل دراستها وتوضح أحكامها ، وتشير إلى جميع التشريعات المرتبطة بها وتنشر مع نصوصها.

٤ - المبادرة بإصدار اللوائح التنفيذية لكل قانون جديد؛ حتى يواكب سريانها العمل بذلك القانون.

ثالثاً: تيسيراً للإحاطة بالقوانين والعلم بها يوصى المؤتمر بما يأتى:

١ - أن يعمل بالقوانين واللوائح بعد شهر على الأقل من اليوم التالى لتاريخ نشرها ، إلا فى حالات الضرورة التى تقتضى غير ذلك[٢].

٢ - أن يقتصر إصدار الجريدة الرسمية على أعداد ذات أرقام مسلسلة ، دون إصدار ملاحق لها ، أو أعداد ذات أرقام مكررة.

٣ - أن ينتظم صدور النشرة التشريعية شهريًّا ؛ شاملة لجميع التشريعات واللوائح والقرارات التنظيمية.

٤ - أن تُنشأ أماكن كافية فى أنحاء الجمهورية لبيع الجريدة الرسمية والنشرة التشريعية وسائر المجموعات النوعية للقوانين واللوائح.

رابعاً: وجوب الإسراع بإصدار القانون التجارى والقانون البحرى ليحلا محل التقنينين القائمين الصادرين فى القرن الماضى ، واللذين لا يسايران العصر ، وما جد فيه من تطورات فى مجالات العمل التجارية والبحرية.

القسم الثانى : فى مجال تيسير إجراءات التقاضى المدنية

يوصى المؤتمر بما يلى:

أولاً : توحيد الإجراءات والمواعيد فى كافة صور التقاضى ؛ إذ من غير المقبول أن تتغير وسيلة أو ميعاد رفع الدعوى ، أو الطعن ، أو اتخاذ الإجراءات لمجرد اختلاف نوع

النزاع ؛ وهو ما يقتضى إدماج أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية وقواعد الحجز الإدارى فى قانون المرافعات ، وإعادة النظر فى كافة القواعد الإجرائية فى القوانين الخاصة لتتفق مع القواعد العامة[٣].

ثانياً : إنشاء النيابة المدنية أمام كافة المحاكم وكافة الدرجات ؛ للفصل بين مرحلة تحضير الدعوى[٤] - وهى المرحلة التى يعانى المواطنون والقضاة من طول إجراءاتها وثغرات المماطلة فيها - وبين مرحلة الحكم؛ فتتولى النيابة المدنية تحضير الدعوى؛ بالإشراف على صحة إعلان الخصوم ، وتتلقى مذكراتهم ومستنداتهم ، وتمكنهم من تبادل الاطلاع عليها إلى غير ذلك مما يقتضيه استيفاء تحضير الدعوى مستفيدة فى ذلك بالمرونة والسرعة التى توفرها لها إمكاناتها ، ثم إحالة الدعوى إلى المحكمة فى جلسة تُعلن بها الخصوم لتتم المرافعة فى الدعوى ، ثم الحكم فيها فور إحالتها.

ويمكن الاستفادة من النيابة المدنية بأن تسند إليها بعض الأنزعة البسيطة كالشأن فى دعاوى إثبات الحالة التى تقتضى طبيعتها من السرعة ما لا يسعف به نظام القضاء المستعجل فى صورته الحالية. كما يمكن أن يسند إليها اختصاص مجالس الصلح المنصوص عليها فى المادة ٦٤ من قانون المرافعات.

ثالثاً : العمل على فاعلية إجراءات التنفيذ ؛ وهو ما يقتضى:

١ - الحرص على حسن تنفيذ نظام قاضى التنفيذ[٥] - الذى استحدثه قانون المرافعات الحالى- ويجب فى هذا الصدد النظر إلى قاضى التنفيذ بحسبانه محكمة يتولاها قاض أو أكثر فى كل محكمة جزئية يتفرغ لها طوال أيام الأسبوع للإشراف السابق على إجراءات التنفيذ ومتابعتها ، والفصل فى كافة ما يتعلق بها من عقبات أو منازعات ، ويكون له أن يستعين فى ذلك كله بالنيابة المدنية والشرطة.

٢ - إعادة النظر فى وسائل مجابهة المدين المماطل لضمان التنفيذ؛ وهو ما يمكن الوصول إليه عن طريق واحد أو أكثر من الحلول الآتية:

- الأخذ بما يتجه إليه جانب من الفقه الإسلامى من جواز حبس المدين القادر المماطل حتى الوفاء.
- إلزام المدين فور إعلانه بالحكم التقدم إلى قاضى التنفيذ ببيان عن عناصر ذمته المالية ؛ بحيث يعتبر إخفاؤه شيئاً منها جريمة جنائية.
- فرض الحراسة القضائية على أموال المدين حتى تمام الوفاء.

- تقرير الغرامة القطعية عند التخلف عن التنفيذ العينى بديلة أو بالإضافة للغرامة التهديدية.

٣ - ضبط إجراءات إشكالات التنفيذ؛ حتى لا تستغل فى تعطيل التنفيذ ومن ذلك:
- تقرير كفالة تدفع عند رفع الإشكال، وتصادر عند الحكم برفضه.
- زوال الأثر الواقف المترتب على رفع الإشكال عند القضاء ؛ بتغريم المستشكل، أو بوقف الإشكال لعدم تنفيذه قرار المحكمة.
- جواز الفصل فى الإشكال عند حضور الخصوم؛ ولو لم يكن قد تم إعلانهم بصحيفة الإشكال، أو إذا رأت المحكمة أن من لم يتم إعلانهم ليسوا خصوماً حقيقيين.
- زوال الأثر الواقف لرفع الإشكال إذا لم يختصم فيه جميع أطراف السند التنفيذى.

٤ - توسيع نطاق تطبيق المادة ١٢٣ من قانون العقوبات لتشمل العاملين بالقطاع العام، والمكلفين بخدمة عامة، وذوى الصفة النيابية.

رابعاً: إعادة النظر فى اختصاص المحاكم الجزئية ؛ حتى يعود التوازن بينها وبين المحاكم الابتدائية، وتخفيفاً من العبء المتزايد على هذه المحاكم؛ ومن ثم محاكم الاستئناف، وبالتالى محكمة النقض، ومن ذلك:

١ - رفع النصاب الابتدائى للمحكمة الجزئية إلى ٥٠٠٠ جنيه ونصابها الانتهائى إلى ١٠٠٠ جنيه[٦].

٢ - العودة إلى اختصاصها بدعاوى الأجور والمرتبات[٧].

٣ - اختصاصها بدعاوى الطعن فى قرارات لجان تقدير الأجرة.

خامساً: ضبط أحكام الأوامر على عرائض؛ بحسبانها استثناء على مبدأ المواجهة الذى يقوم عليه نظام التقاضى؛ وذلك بقصرها على الحالات التى ينص عليها القانون ؛ حتى لا تتخذ - فى غيبة دفاع الخصم- وسيلة للعدوان على حقه، أو تعطيل تنفيذ الأحكام القابلة للتنفيذ.

سادساً: إعادة النظر فى القواعد التى تحكم الطعن أمام محكمة النقض: تخفيفاً من العبء الثقيل الباهظ الملقى عليها؛ وذلك بالآتى:

١ - تحديد نصاب للطعن بالنقض لا يقل عن عشرة آلاف جنيه.

٢ - رفع الكفالة المقررة عند رفع الطعن إلى ٥٠٠ جنيه ؛ بما يؤدى الغرض من تقريرها[٨].

٣ - التوسع فى نظام تخصص الدوائر.

٤ - النص على أن يترتب على الطعن بالنقض وقف تنفيذ أحكام ثبوت النسب والطلاق.

٥ - وجوب تصدى المحكمة للموضوع عند الطعن للمرة الثانية أياً كان سبب الطعن مادام الحكم المطعون فيه قد فصل فى موضوع الدعوى.

٦ - العمل على تجميع الطعون التى ترفع عن الحكم الواحد لتعرض سويًّا على نيابة النقض المدنية ثم على المحكمة.

٧ - تتولى نيابة النقض فحص الطعون المتراكمة لاستخراج ما ترى أن مآله عدم القبول ، وتعرضها بمذكرة مختصرة على غرفة المشورة غير مقيدة فى ذلك بترتيب ورودها[٩].

٨ - ضبط القيد بجدول المحامين المقبولين أمام محكمة النقض على نحو يكفل الصلاحية.

سابعاً : تبسيط الإجراءات بالقضاء على الثغرات التى تعين على الالتواء بالإجراءات أو تعوق سير العدالة دون إخلال بالضمانات الأساسية للتقاضى ؛ ومن ذلك :

١ - جعل الجزاء على عدم إيداع المدعى مستنداته عند رفع الدعوى وجوبياً.

٢ - تيسير إجراءات الإعلان؛ وضبطها وذلك بالآتى:

- وجوب تحقق المحضر من شخصية من يسلمه صورة الورقة المعلنة.
- الاستجابة لرغبة أفراد القوات المسلحة بأن يكون إعلانهم فى غير حالة الحرب بالطريق العادى[١٠].
- جواز إعلان الشخص فى مكان عمله متى تم الإعلان لشخصه.
- النص على اعتبار إعلان المقيم فى الخارج قد تم من تاريخ تسليم الصورة إلى النيابة مادام الإعلان لا يجرى منه ميعاد فى حق المعلن إليه.

٣ - الاستغناء عن إعلان الخصوم بما يتم من إجراءات أثناء نظر الدعوى كالإعلان بإعادة الدعوى للمرافعة ، وبحكم الإثبات ، أو بمذكرة شواهد التزوير ، أو بإيداع تقرير الخبير.

٤ - إعادة النظر فى نظام رد القضاة ، برفع قيمة الكفالة والغرامة المقررتين فى هذا السبيل ، مع جعل النظر فى طلبات الرد لدائرة من دوائر محكمة الاستئناف.

٥ - وضع قواعد خاصة بالقضاء المستعجل؛ بحيث يمتنع على الخصم طلب التأجيل أكثر من مرة لنفس السبب ، وتحديد حد أقصى للتأجيل بأسبوعين.

٦ - الحرص على المرافعة الشفوية فى الجلسات.

٧ - ضبط إيداع المستندات والمذكرات؛ بحيث لا تقبل إلا بعد تقديم ما يفيد تسليم الخصم لصورها ، أو إعلانه بها ، وعلى نحو يمكن صاحبها من الحصول على ما يفيد تقديمها.

ثامناً : تخويل القاضى دوراً أكثر إيجابية فى تسيير الدعوى؛ وذلك بالآتى:

١ - استحداث جريمة إهانة العدالة التى تخوله توقيع العقوبة على الخصم الذى يثبت التواؤه بالإجراءات ، أو المماطلة فى الدعوى ، أو محاولة تضليل المحكمة(١١).

٢ - زيادة قيمة الغرامات والكفالات المنصوص عليها فى القانون بما يتفق وقيمة النقد.

٣ - تخويل المحكمة القضاء بالتعويض للخصم الذى أضير من المماطلة فى إجراءات التقاضى.

٤ - تخويل المحكمة رفع قيمة ما تقضى به بنسبة انخفاض قيمة النقد وقت الحكم ، عنه وقت رفع الدعوى.

القسم الثالث : فى مجال تيسير إجراءات التقاضى الجنائية

يوصى المؤتمر بما يلى:

أولاً : الفصل بين سلطة الاتهام وسلطة التحقيق: توفيراً لمزيد من الضمانات. وإذا رؤى التدرج فى تقرير هذا الفصل ، يكون البدء بالفصل فى صدد الجرائم المضرة بأمن الحكومة من جهة الخارج ومن جهة الداخل بالنظر إلى خطورتها.

ثانياً : القضاء على الازدواج القائم بين جهة القضاء العادى وغيرها فى شأن التحقيق والمحاكمة[١٢]؛ وذلك لتلافى التضارب فى القرارات والأحكام. وتوحيد القواعد المنظمة للتحقيق والمحاكمة بالنسبة لجميع الجرائم والأشخاص؛ بما يكفل المساواة للكافة أمام القضاء والقانون.

ثالثاً : إلغاء تعليق حق النيابة العامة فى تحريك ورفع الدعوى الجنائية على تقديم طلب من جهة أخرى[١٣].

رابعاً : النص على انقضاء الدعوى الجنائية بتنازل المجنى عليه أو ورثته فى المخالفات وبعض الجنح ، مثل الضرب ، والإصابة الخطأ ، والتبديد ، والإتلاف.

خامساً : تعديل نظام الحبس الاحتياطى فى مرحلة التحقيق الابتدائى ؛ بحيث يصدر أمر الحبس - فى كل الحالات- مقروناً بمدة محددة إعمالاً للفقرة الأخيرة من المادة ٤١ من الدستور[١٤]. وإلغاء النصوص التى تخول النيابة العامة عند التحقيق فى بعض الجرائم سلطات تجاوز سلطاتها المنصوص عليها فى قانون الإجراءات الجنائية[١٥].

سادساً : التوسع فى الأوامر الجنائية ؛ برفع الحد الأقصى للغرامة التى يجوز توقيعها من القاضى أو النيابة العامة ، مع تخويل وكيل النيابة حق إصدارها[١٦].

سابعاً : العودة إلى نظام غرفة الاتهام فى الجنايات ، مع تخويلها سلطة تجنيح بعض الجنايات قليلة الأهمية.

ثامناً : الأخذ بنظام الصلح فى الدعوى الجنائية فى الجرائم التى تتفق طبيعتها مع ذلك.

تاسعاً : قصر الطعن بالمعارضة على الأحكام الغيابية الصادرة بغير عقوبة الغرامة.

عاشراً : إلغاء القيود الواردة على الحق فى رفع الدعوى الجنائية - ولو بالطريق المباشر- ضد الموظفين العموميين ، ومن فى حكمهم.

حادى عشر : تقرير حق المدعى المدنى فى الادعاء المباشر أمام محكمة الجنايات فى جرائم الاعتداء على الحرية الشخصية ، أو حرمة الحياة الخاصة للمواطنين؛ ومن بينها الجرائم المنصوص عليها فى المادتين ١٢٦ و٢٨٢ من قانون العقوبات[١٧].

ثانى عشر: إلزام المدعى بالحق المدنى بإيداع كفالة عند الادعاء المباشر ، يحكم بمصادرتها إذا خسر دعواه[١٨].

ثالث عشر: رفع قيمة الغرامة والكفالة التى ينص عليها قانون حالات وإجراءات الطعن أمام محكمة النقض الصادر بالقانون رقم ٥٧ لسنة ١٩٥٩؛ بما يتلاءم مع الغرض من تقريرها.

رابع عشر : قصر إعادة الإجراءات بالنسبة للأحكام الغيابية الصادرة فى الجنايات بعقوبة الحبس ، مع إيقاف التنفيذ والغرامة على الحالات التى يطلب فيها المحكوم عليه ذلك .

خامس عشر: تخويل محكمة النقض سلطة الفصل فى موضوع الدعوى متى نقضت الحكم - ولو كان ذلك لأول مرة- إذا رأت أن الدعوى صالحة للفصل فيها.

سادس عشر: تقرير حق المحكوم عليه بالإعدام فى الطعن بالنقض فى هذا الحكم ، وإيجاب عرض هذا الحكم على محكمة النقض أياً كانت المحكمة التى أصدرته[١٩].

سابع عشر: إلحاق مصلحة تحقيق الأدلة الجنائية بوزارة العدل[٢٠].

ثامن عشر: تنظيم إجراء منع المواطنين من السفر خارج البلاد بقانون؛ بما يحقق حكم المادة ٤١ من الدستور ، ويوفر الضمانات المقررة فيها[٢١].

تاسع عشر: النص فى القانون على حظر تسليم المواطن المصرى إلى دولة أجنبية؛ إعمالاً لحكم المادة (٥١) من الدستور[٢٢].

عشرون : تنظيم إجراء المنع من التصرف فى الأموال وإدارتها؛ بحيث يشمل كافة الجرائم التى ينجم عنها تضخم فى الثروة بطريق غير مشروع ، وعلى ألا يتخذ هذا الإجراء إلا بحكم قضائى وفقاً للمادة ٣٤ من الدستور[٢٣].

القسم الرابع : فى مجال نظام القضاء

إن مؤتمر العدالة استناداً إلى ما نصت عليه المادة ٦٨ من الدستور من أن «لكل مواطن حق الالتجاء إلى قاضيه الطبيعى».

وتقديراً لاستناد هذا الحق إلى مبدأ المساواة بين المواطنين لدى القانون الذى قررته المادة ٤٠ من الدستور؛ وهو ما يتفرع عنه بالضرورة المساواة بين المواطنين أمام القضاء.

يرى أن كل قانون يحرم مواطناً أو مجموعة من المواطنين من الحق فى الالتجاء إلى قاضيهم الطبيعى؛ وذلك بإنشاء قضاء استثنائى يحل بالنسبة لهم محل القضاء الطبيعى ، هو بالضرورة قانون غير دستورى.

ويوصى بناء على ذلك بمراجعة هذه القوانين تغليباً لنصوص الدستور ، وترسيخاً للحقوق والمبادئ الأساسية التى تنبع من طبيعة النظام الديمقراطى ، والأصول الحضارية للمجتمع المصرى.

ولما كان القضاء الطبيعى لا يتصور تعدده إزاء دعوى معينة ، فإن المؤتمر يوصى بتوحيد جهات القضاء وفق سياسة تشريعية سليمة؛ باعتباره النتيجة الحتمية التى يفرضها مبدأ «القضاء الطبيعى».

وإن المؤتمر: استناداً إلى أن المناط فى القضاء الطبيعى أمران:

- أن يكون القضاء محدداً وفق قواعد قانونية مجردة فى وقت سابق على نشوء الدعوى ؛ بما مؤداه أن يُعد قضاءً استثنائياً ، كل قضاء ينشأ فى وقت لاحق على نشوء النزاع ، أو ارتكاب الجريمة؛ لكى ينظر فى دعوى أو دعاوى معينة بالذات.
- وأن تتوافر فيه الضمانات الجوهرية التى قررها الدستور والقانون. وفى مقدمة هذه الضمانات ، أن يكون مشكلا من قضاة أخصائيين فى العمل القضائى ومتفرغين له ، متوافرة فيهم شروط الاستقلال وعدم القابلية للعزل ، متحققة لهم مقتضيات الحيدة والموضوعية؛ باعتبارهم حماة الحقوق والحريات بنص المادة ٦٥ من الدستور.

ومن هذه الضمانات أيضاً أن تُكفل لأطراف الدعوى جميعاً حقوق الدفاع وضماناته كاملة ، إعمالاً لحكم المادتين ٦٧ و ٦٩ من الدستور ، وأن يكون القانون الذى يطبقونه ملتئماً مع الدستور ، وفى إطار من الاحترام العميق لحقوق الإنسان وكرامة المواطن ، حتى تتوافر للقانون السيادة التى نص الدستور فى المادة ٦٤ منه على أنها أساس الحكم فى الدولة.

يوصى بما يلى:

أولاً : مراجعة قانون الأحكام العسكرية رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦م على نحو ينحصر به اختصاص القضاء العسكرى فى الجرائم العسكرية فى مدلولها الصحيح؛ وهى الجرائم التى يرتكبها عسكريون إخلالاً بمقتضيات النظام العسكرى[٢٤].

ثانياً : إلغاء محاكم أمن الدولة المنشأة بالقانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨م بشأن حالة الطوارئ؛ ذلك أن ما تنعم به البلاد من استقرار سياسى وأمنى ، يفقد هذه المحاكم مبررات وجودها ، كما يفقد حالة الطوارئ ذاتها مبررات استمرارها ، فضلاً عن أن خضوع أحكامها للتصديق من السلطة التنفيذية ، يهدر استقلال القضاء فيما يستوجبه من أن حكم القاضى ، لا يلغيه أو يعدله إلا قاض مثله(٢٥).

ثالثاً : إلغاء محاكم أمن الدولة المنشأة بالقانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠؛ لأن جواز أن ينضم إلى تشكيلها غير القضاة ، وحرمان المتهمين فى الجرائم التى تختص بنظرها من بعض الضمانات التى قررها قانون الإجراءات الجنائية يفقدها أهم خصائص القضاء الطبيعى.

رابعاً : إلغاء محكمة حماية القيم من العيب ، ومحكمة القيم العليا اللتين أنشأهما القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠؛ لأنهما تشكلان قضاء سياسيًّا غريباً على الطابع غير السياسى للقضاء الطبيعى ، وعلى المسئولية السياسية ، ويشترك فى تشكيلهما غير القضاة ، ولا يعتمد قضاؤهما على أدلة فى المدلول القانونى المستقر للدليل؛ بما يعنى الحرمان من ضمان جوهرى يفترضه القضاء الطبيعى ، وخلق ازدواجية مقيتة تفضى إلى تناقض الأحكام واهتزاز الثقة فى القضاء ، ويطبقان قوانين استثنائية غير دستورية لما تقومان به من مصادرة عامة للأموال ، (وهى محظورة طبقاً لنص المادة ٣٦ من الدستور) وعزل سياسى فى غير جرائم ، وبناء على دلائل (شبهات) أمرت الشريعة الإسلامية بأن تدرأ بها الحدود ، وجرى القضاء الطبيعى على وجوب تأسيس الإدانة على الجزم واليقين ، لا الحدس والتخمين.

خامساً : قصر تشكيل المحكمة الإدارية العليا عند نظرها التظلم من قرارات لجنة شئون الأحزاب السياسية من قرارات المدعى العام الاشتراكى فى شأنها ، على قضاة مجلس الدولة دون غيرهم.

سادساً : إسناد الرقابة على دستورية القوانين واللوائح إلى إحدى هيئتى محكمة النقض المنصوص عليهما فى المادة الرابعة من قانون السلطة القضائية بحسب الأحوال، وإعادة سائر اختصاصات المحكمة الدستورية العليا إلى القضاء ؛ وهو ما يستتبع إلغاء الفصل الخامس من الدستور ، وقانون المحكمة الدستورية العليا الصادر بالقانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٧٩م ؛ إذ لا مبرر لقيام هذه المحكمة فى دولة موحدة.

سابعاً : إلغاء نظام المدعى العام الاشتراكى الذى ينتمى للسلطة التنفيذية ويخضع لرقابة

مجلس الشعب ؛ رفعاً للازدواجية المقيتة بين اختصاصاته واختصاصات النيابة العامة ؛ وهو ما يقتضى إلغاء قانون حماية القيم من العيب الصادر بالقانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠م ، والقانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨م بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى ، والقانون رقم ٣٤ لسنة ١٩٧١م بتنظيم فرض الحراسة وتأمين سلامة الشعب ، والقانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٦٧م بإنشاء محكمة الثورة ، وتعديل القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م بنظام الأحزاب السياسية ؛ بما يلغى اختصاصات المدعى العام الاشتراكى فيه ، ويرفع القيود الواردة فيه على حق المواطنين فى تكوين الأحزاب السياسية ، وإصدار الصحف ؛ وهو ما يقتضى إلغاء المادة ١٧٠ من الدستور[٢٦].

وإذا كان من المتفق عليه فى فقه القانون الدستورى ؛ أن الانتخابات الحرة النزيهة تعتبر مرآة للرأى العام ، وأن إصلاح نظام الانتخابات ، هو الحجر الأساسى فى بنيان حركة الإصلاح السياسى ، وأن إحدى الضمانات الأساسية لسلامة العملية الانتخابية فى كافة مراحلها ، هو وضعها تحت إشراف السلطة القضائية ، ومنح هذه السلطة اختصاصات واسعة تمكنها من منع وإيقاف أى تدخل فى الانتخابات أيًا كان مصدر هذا التدخل ، وأن من شأن هذا الإشراف القضائى ، أن يؤدى فى النهاية إلى سلامة تكوين الهيئة التشريعية عن طريق تمثيلها الصحيح للناخبين ، وأن الفصل فى صحة العضوية هو مهمة قضائية بحتة لا تتفق وتكوين المجالسَ النيابية ، وتقتضى حياداً لا ضمان له فى أغلبية حزبية ، وبالأخص غداة المعارك الانتخابية ؛ فإن المؤتمر يوصى :

- تنظيم الإشراف القضائى على الانتخابات النيابية فى كافة مراحلها؛ بما يحقق رقابة جادة وفعلية ، وأن يرأس القضاة اللجان الانتخابية كافة ، وإن استلزم ذلك إجراء الانتخابات على مراحل.
- وإسناد الفصل فى الطعون الانتخابية إلى القضاء.

ولما كان التنفيذ العقابى – وهو من صميم النظام القضائى – يستهدف تأهيل المحكوم عليهم بأساليب تربوية وفنية ينبغى أن يباشرها أخصائيون تحت إشراف القضاة ، وكانت القواعد المنظمة له متناثرة فى تشريعات متفرقة ، وكانت الاتجاهات العقابية الحديثة تأخذ بالتدابير الاحترازية ، تاركة لسلطة التنفيذ تحديد مدتها ، وكان الإفراج الشرطى وثيق الصلة بالحريات؛ فإن المؤتمر يوصى :

- بإعداد قانون موحد للتنفيذ العقابى ، يتضمن الأخذ بنظام قضاء التنفيذ ، ويقرر تبعية إدارة المؤسسات العقابية لوزارة العدل ، وإسناد تلك الإدارة إلى قاض بدرجة مستشار على الأقل.

القسم الخامس : فى شئون القضاة

لما كانت السلطة القضائية تقوم بجانب السلطتين التشريعية والتنفيذية بأداء رسالة هى بطبيعتها مستقلة عن هاتين السلطتين ، وقد أبرزت المادتان ١٦٥ ، ١٦٦ من الدستور هذه الحقيقة ، فنصتا على أن «السلطة القضائية مستقلة وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها وتصدر أحكامها وفق القانون» وأن «القضاة مستقلون لا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون. ولا يجوز لأى سلطة التدخل فى القضايا أو فى شئون العدالة» »وكان من طبيعة القضاء – وعلى ما أفصحت عنه المذكرة الإيضاحية لقانون استقلال القضاء – أن يكون مستقلاً؛ والأصل فيه أن يكون كذلك ، وكل مساس بهذا الأصل من شأنه أن يعبث بجلال القضاء ، وكل تدخل فى عمل القضاء من جانب أى سلطة من السلطتين يخل بميزان العدل ويقوض دعائم الحكم».

وقد اصطلحت الأمم ، واستقرت مبادئ الإعلانات والمواثيق العالمية على استقلال القضاء ، على إقامة نظام ووضع أحكام لكافة الشئون المالية والإدارية والاجتماعية للقضاء والقضاة ؛ بما يكفل هذا الاستقلال ويصونه فإن المؤتمر أخذاً بما استقر من ذلك يوصى بما يلى:

أولاً : أن ينص فى الدستور على القواعد الأساسية المنظمة لشئون القضاء والقضاة – ضماناً لثباتها وحماية لها من التغيير – وأن يترك لمجلس القضاء الأعلى وضع القواعد التفصيلية وتعديلها ، والرقابة على تنفيذها ، وإلى أن يتم ذلك يتعين جمع القواعد والأحكام المشار إليها والمنصوص عليها فى قانون السلطة القضائية ، وقانون موازنة الهيئات القضائية والجهات المعاونة لها ، وقانون صندوق الخدمات الصحية والاجتماعية فى قانون واحد بما يقتضيه ذلك من استقلال رجال القضاء والنيابة العامة بشئونهم المشار إليها.

ثانياً : أن يكون إعداد موازنة القضاء من اختصاص مجلس القضاء الأعلى؛ بما فى ذلك تحديد موارد هذه الموازنة وأوجه إنفاقها ، وأن تدرج رقماً واحداً فى الموازنة العامة للدولة ، ويكون لمجلس القضاء الأعلى فى شأنها السلطات المقررة للوزير المختص ولوزير المالية ، ووزير التنمية الإدارية أسوة بالسلطة التشريعية. ويستتبع ذلك أن يكون تحديد مرتبات رجال القضاء والنيابة العامة وأعوانهم وكافة مخصصاتهم ومعاشاتهم من اختصاص مجلسهم الأ بغير تقيد بالقواعد والنظم المنصوص عليها فى سائر القوانين المنظمة لغير السلطة القضاء وبحيث تكون كافية ومناسبة لأوضاعهم ولكرامة مسئوليات مناصبهم ، وأن يجرى تعد بانتظام وفقاً لارتفاع معدلات الأسعار.

ثالثاً : لما كان استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية يستوجب أن تكون شئون القضاة جميعها فى أيديهم وحدهم ، ولا يجوز - تطبيقاً لنص المادة ١٦٦ من الدستور- أن يكون لغيرهم من رجال السلطة التنفيذية أو غيرها التدخل فى هذه الشئون؛ فقد بات لزاماً إلغاء النصوص التى تفرض إشراف غير القضاة أو تدخلهم فى شئون المحاكم أو القضاة أو النيابة العامة المنصوص عليها فى قانون السلطة القضائية وسائر التشريعات المنظمة لتلك الشئون؛ بما فيها القانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٥م[٢٧] ، وهو ما يقتضى :

- إلحاق إدارتى التفتيش القضائى بمجلس القضاء الأعلى.
- إسناد الاختصاصات المنوطة بوزير العدل فى هذه الشئون جميعها لرئيس مجلس القضاء الأعلى ، أو لرئيس إدارة التفتيش القضائى المختصة حسب الأحوال.
- إلغاء النص على تبعية النيابة العامة والنائب العام لوزير العدل.
- وأن يكون تعيين رئيس محكمة النقض والنائب العام وسائر رجال القضاء والنيابة العامة ونقلهم وإعارتهم وندبهم فى جميع الأحوال بموافقة مجلس القضاء الأعلى ، طبقا لقواعد تنظيمية عامة مجردة يضعها المجلس فى هذه الشئون[٢٨] .
- مع تحديد حد أقصى لمدة عدم مزاولة القاضى أو رجل النيابة العامة عمله الأصيل[٢٩] .
- ومع مراعاة سماع المجلس ملاحظات كل من يرشح للنقل المكانى قبل صدور قرار النقل.

رابعاً : ضرورة دعم المركز القومى للدراسات القضائية للاستمرار فى تأهيل وتدريب رجال القضاء والنيابة العامة طوال مدة أداء رسالتهم ، وفى مختلف التخصصات والدرجات القضائية؛ بما يكفل تنمية قدراتهم الفنية أولا بأول ، وأن يكون اجتياز مراحل التأهيل والتدريب المشار إليها مقدمة لازمة لتخصيص القضاة ، وعنصراً من عناصر تقدير الأهلية والكفاية الفنية طوال تلك المراحل ، على أن يكون شغل الوظائف الإدارية القيادية مقصوراً على من تلقوا دورات تدريبية تؤهلهم لشغلها ، وأن يختص مجلس القضاء الأعلى باعتماد مناهج المركز جميعها ، والموافقة على ندب القائمين على العمل فيها من رجال القضاء وغيرهم[٣٠] .

خامساً : ضرورة تأمين المراجع القانونية والمساكن ووسائل الانتقال الملائمة لرجال القضاء والنيابة العامة.

سادساً : العودة بسن التقاعد لرجال القضاء والنيابة العامة إلى سن الخامسة والستين.

سابعاً : أن يجرى نظر طلبات رجال القضاء والنيابة العامة بالإلغاء والتعويض وغيرها ، ومسائل التأديب والصلاحية على درجتين ، مع تأمين سرية نظرها ، وتأثيم النشر عنها بكافة الوسائل وفى جميع الأحوال.

ثامناً : أن يضاف لتشكيل مجلس القضاء الأعلى أحد مستشارى كل من محكمة النقض ومحكمة استئناف القاهرة؛ تختاره جمعيتها العامة لمدة سنتين. ويكون للمجلس أن يعرض على الجمعيات العامة للمحاكم ما يرى استطلاع رأيها فيه ، كما يكون لها أن ترسل إليه ما تراه من مقترحات أو ملاحظات متعلقة بحسن سير العدالة.

تاسعاً : لما كان القانون وطبيعة رسالة القضاة-على ما جرى به قضاء محكمة النقض- يفرضان عليهم سلوكاً معيناً فى حياتهم العامة والخاصة؛ مما اقتضى أن يكون لهم ناد خاص يجتمعون فيه ، ويباشر عنهم بعض متطلباتهم ، ويتولى إدارته مجلس منتخب منهم ، وكان حق القضاة فى التمتع بحرية التعبير وتكوين الجمعيات لتمثيل مصالحهم وحماية استقلالهم القضائى هو من الحقوق الأساسية التى كفلتها لهم الإعلانات والمواثيق العالمية بشأن استقلال القضاء ، وكان مما يتعارض مع هذا الاستقلال أن يخضع القضاة فى ممارسة ذلك الحق لإشراف أو رقابة السلطة التنفيذية؛ فإنه يكون من المتعين النص فى قانون السلطة القضائية على جميع الأحكام المنظمة لنادى القضاة وفروعه؛ بما فى ذلك تحديد اختصاصات مجلس إدارته التى ينبغى أن تشمل اختصاصات مجلس إدارة صندوق الخدمات الصحية والاجتماعية الخاص برجال القضاء والنيابة العامة[٣١].

القسم السادس : فى مجال أعوان القضاء

يوصى المؤتمر بما يلى:

أولاً : إنشاء كادر وظيفى خاص لمعاونى التنفيذ القضائى؛ والمحضرين ، وأمناء السر ، والكتاب يتناسب مع المسئوليات الجسام الملقاة على عاتقهم ، ويكفل لهم حياة كريمة ، ويفتح أمامهم أبواب الترقى إلى مكانة وظيفية أسمى. مع العناية باختيارهم ، والاهتمام بتدريبهم العلمى والعملى طوال مدة عملهم.

ثانياً : زيادة المزايا المادية للأطباء الشرعيين وإنشاء كادر خاص بهم يكفل لهم حياة كريمة، والاهتمام بالتدريب العلمى والعملى لهم ، ورفع مستوى الإداريين والفنيين المساعدين وعمال التشريح ، وتقديم الحوافز المشجعة لهم على الالتحاق بالعمل والاستمرار فيه وإقامة مبنى للطب الشرعى يجمع مختلف أجهزته وأقسامه[٣٢] وتزويده بكافة الأجهزة الحديثة التى تعين على حسن أداء العمل وإنجازه. مع التأكيد على تدريس مادة الطب الشرعى بكليات الطب ، والعودة إلى تدريس مبادئه فى كليات الحقوق ، وتحقيق التعاون بين خبراء مصلحة الطب الشرعى وأساتذته فى الجامعات.

ثالثاً: تعديل الأوضاع المالية لخبراء وزارة العدل ، وإطلاق الحوافز التى تصرف لهم بحسب إنجازهم لأعمالهم؛ وذلك من حصيلة الأتعاب التى تفرض فى الدعاوى ، وفتح أبواب الاستزادة العلمية والتدريبية أمامهم بكافة الوسائل ، وكذلك زيادة عددهم بما يتفق وحجم العمل المعهود به إليهم.

رابعاً : إنشاء شرطة قضائية تتبع وزارة العدل يعهد إليها بأعمال الضبطية القضائية ، وسائر المهام التى تعين على حسن سير العدالة وتنفيذ الأحكام.

خامساً : العناية بعمارة دور العدالة شكلاً ومحتوى ، على أن تضم كل منها جميع الأجهزة المعاونة للقضاء ، والسكن الملائم للقضاة ورجال النيابة العامة.

سادساً : تحديث وسائل خدمة العدالة؛ بالأخذ بنظام التسجيل الصوتى للجلسات، والاستعانة بالحاسبات الآلية ، وبنظام الميكروفيلم لحفظ القضايا والمستندات ، وتعميم التصوير الضوئى للأوراق القضائية.

سابعاً : توفير رسائل الانتقال المناسبة اللازمة لإنجاز الأعمال التى تقتضى انتقالاً للقضاة ورجال النيابة العامة والخبراء والمحضرين.

ثامناً : تطوير نظام الإحصاء القضائى؛ بحيث تقوم به أجهزة فنية مدربة تتبع مجلس القضاء الأعلى ، وتقدم إليه ملاحظاتها على حصيلة الإحصاءات أولاً بأول.

القسم السابع : فى مجال المتابعة

وحرصاً من المؤتمر على تحقيق غايته ، وتواصل رسالته ، ومتابعة تنفيذ ما صدر عنه من توصيات[٣٣] ؛ فإنه يقرر:

١ - أن ينعقد مؤتمر العدالة الثانى فى شهر مارس من العام المقبل بإذن الله.

٢- تكليف هيئة مؤتمر العدالة الأول بمتابعة تنفيذ توصياته ، والاتصال بالجهات المعنية فى هذا الخصوص ، وكذلك الإعداد لعقد مؤتمر العدالة الثانى.

٣- توجيه برقية شكر إلى السيد رئيس الجمهورية لتفضله بافتتاح أعمال المؤتمر ورعايته له.

والله من وراء القصد ، وهو على كل شىء شهيد

هوامش الدراسة

(١) يجدر أن تضم الهيئة إلى جانب رجال القانون والقضاء والمحاماة والجامعات علماء من الأزهر الشريف لمراعاة اتساق القانون مع أحكام الشريعة ، وعلماء في اللغة العربية ضماناً لضبط العبارة ومترجمين لترجمة التشريعات المقارنة.

(٢) توجب المادة ١٨٨ من الدستور نشر القوانين في الجريدة الرسمية خلال أسبوعين من يوم إصدارها مع العمل بها بعد شهر من اليوم التالي لنشرها ، إلا إذا حددت لذلك ميعاداً آخر ، وكثيراً ما تنص القوانين على العمل بها من تاريخ نشرها ، ولا توزع الجريدة إلا في تاريخ لاحق للتاريخ المعطى لها!.

(٣) ومن ذلك ما تتضمنه قوانين الضرائب ونزع الملكية ، وإيجار الأماكن والرسوم بأنواعها من أحكام مغايرة للقواعد العامة في رفع الدعاوى والطعون والمواعيد؛ مما يشيع الاضطراب لدى المواطنين.

(٤) كان قانون المرافعات السابق يسند تحضير الدعوى إلى أحد القضاة ؛ مما كان يقيد التحضير بنظام الجلسات وآجالها البعيدة فألغي سنة ١٩٦٢م .

(٥) أدى عدم توافر العدد الكافي من القضاة إلى عدم تنفيذ نظام قاضي التنفيذ على الوجه المبين بالقانون؛ ففي الأغلب أسندت منازعات التنفيذ المستعجلة لقاضي الأمور المستعجلة والأوامر الوقتية إلى آخره ، وتخلف الإشراف القضائي الفعلي على التنفيذ في كل محكمة جزئية حسبما توخاه النظام.

(٦) النصاب الانتهائي الجزئي المقرر منذ عام ١٩٤٩م حتى الآن هو ٥٠ جنيه (!) أما نصابها الابتدائي فقد رفع في عام ١٩٨٠م إلى ٥٠٠ جنيه فقط.

(٧) يفيد ذلك في سرعة حسم هذه المنازعات وتخفيف العبء عن محكمة النقض فيما لا تثار فيه منازعات قانونية ذات قيمة.

(٨) كان مقدار الكفالة عند إنشاء المحكمة في عام ١٩٠٣م خمسة وعشرين جنيهاً تعادل قيمتها آنذاك ٢٥ جنيهاً من الذهب.

(٩) يقترح البعض النظر في وضع نظام لتوزيع هذه الطعون المتراكمة فوراً على المستشارين بمختلف درجاتهم بعد إصدار قرار عام بندبهم لنيابة النقض لكي تودع في كل منها مذكرة مبدأية بالرأي طبقاً لنموذج تعده نيابة النقض؛ وذلك على غرار نظام توزيع دورات التحكيم والكسب غير المشروع ، فيتم بذلك إنجاز هذه المذكرات جميعها في شهرين على الأكثر.

(١٠) يكتفي القانون حالياً بتسليم صورة الإعلان إلى الإدارة القضائية بالقوات المسلحة دون اشتراط تسليمه إلى المعلن إليه في حين إنه وفقاً للإجراءات العادية للإعلان لا يعتبر الإعلان تاماً إلا بتسليمه لشخص المعلن إليه أو في موطنه أو جهة الإدارة مع إخطاره ؛ مما يوفر ضمانات لا تتوافر لأفراد القوات المسلحة.

(١١) يكتفي القانون حالياً بنصوص متفرقة بتغريم من يلتوى بإجراءات الإعلان أو يمتنع عن تنفيذ قرارات المحكمة والتوصية المعروضة تمكن القاضي من تحقيق جدية إجراءات التقاضي بصفة عامة.

(١٢) نادت المناقشات بلجان المؤتمر بضرورة الاستجابة لما خلصت إليه المجالس القومية المختصة من إدماج النيابة الإدارية في النيابة العامة ، خاصة وأن مجموع الأعمال التي يقوم بها خمسمائة عضو حالياً بالنيابة الإدارية أقل من إيراد نيابة عامة جزئية واحدة يقوم به خمسة أعضاء ، فضلاً عن ضياع الصالح العام بسبب تعدد التحقيق في

الجهتين ، كما نادت المناقشات بإسناد عمل إدارة قضايا الحكومة إلى الإدارات القانونية القائمة فى الوزارات لممارسته بشكل أسرع وأفضل فى تحقيق المصلحة العامة ، وعدم تعويق الفصل فى الدعاوى بحجة عدم ورود المعلومات أو الملف.. إلخ. على أن يُعين جميع أعضاء الإدارتين فى القضاء والنيابة العامة لمعالجة النقص الشديد فيهما.

(١٣) مثل الجرائم الاقتصادية والقيد المنصوص عليه فى المادة ١٦ من قانون العيب.

(١٤) تلافياً للحبس المطلق المخالف لنص المادة ٤١ من الدستور.

(١٥) النصوص المطلوب إلغاؤها وردت فى قانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨م وفى القانون رقم ١٠٥ لسنة ١٩٨٠م بإنشاء محاكم أمن الدولة.

(١٦) فى الوضع الراهن يشترط القانون أن يكون مصدر الأمر وكيلاً للنيابة من الفئة الممتازة.

(١٧) المادة ١٢٦ تعاقب على تعذيب متهم لحمله على الاعتراف ، والمادة ٢٨٢ تعاقب على القبض بدون وجه حق المصحوب بالتهديد بقتله ، أو بالتعذيبات البدنية.

(١٨) للحد من الدعاوى الكيدية.

(١٩) ويتفق ذلك مع مبدأ مساواة المواطنين أمام القانون ، ومع وضع محكمة النقض على قمة القضاء الطبيعى ، ومع وظيفتها الأصلية فى توحيد تطبيق القانون.

(٢٠) وفى ذلك ما يوفر لهذا الجهاز ما ينبغى له من حيدة.

(٢١) ويصدر الأمر بالمنع من السفر فى الوضع الراهن –حتى فى القضايا الجنائية– بقرار إدارى يصدر من مدير مصلحة وثائق السفر والهجرة والجنسية ، استناداً إلى قرار وزير الداخلية رقم ٨١٢/ ١٩٦٩م المعدل بقراره رقم ٢١٣٠/ ١٩٨١ م ، وما ينشر عن إصدار طلب من النائب العام.

طبقاً لأحكام الدستور لا يجوز تنظيم هذا الإجراء المقيد للحرية ، والمانع من التنقل إلا بقانون ، وليس بأداة تشريعية أدنى ، كما لا يجوز أن يصدر الأمر به إلا من القاضى المختص أو النيابة العامة.

(٢٢) وهذا ما يتفق كذلك مع العرف الدولى والمبادئ الدستورية المستقرة فى الدول كافة.

(٢٣) فهذا الإجراء هو بعينه الحراسة التى حظرها الدستور بغير حكم قضائى ، وكلاهما إجراء تحفظى.

(٢٤) تؤدى نصوص القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦م إلى خضوع كثير من المتهمين والمجنى عليهم من المدنيين لاختصاص القضاء العسكرى؛ وحرمان العسكريين دائماً من ضمانات القضاء العادى ، فضلاً عن تناقض تطبيق القواعد القانونية.

(٢٥) يخول قانون الطوارئ للسلطة التنفيذية وأجهزة الشرطة سلطات واختصاصات تشريعية وقضائية استثنائية شاذة فى التجريم والعقاب والاعتقال والحراسة والاستيلاء على الأموال والمحاكمة العسكرية وعدم الطعن على الأحكام ، ويجعل كل ذلك منوطاً بإعلان حالة الطوارئ التى يشترط القانون لإعلانها أن «يتعرض النظام العام للخطر بسبب وقوع حرب ، أو قيام حالة تهدد بوقوعها ، أو حدوث اضطرابات فى الداخل ، أو كوارث عامة ، أو انتشار وباء ، (م١). ولا مراء فى أن إعلان حالة الطوارئ أو مدها ، مع تخلف هذه الشروط يكون مخالفاً للقانون ، وماساً باستقلال القضاء.

(٢٦) تشكل محكمة القيم من سبعة أعضاء منهم ثلاث من الشخصيات العامة ، وتشكل محكمتها العليا من تسعة أعضاء منهم أربع من الشخصيات العامة ، وتصدران أحكامها بالأغلبية ، ويختارون شخصياً ، وليس بقاعدة عامة مجردة ، وتصرف لهم مزايا مالية طوال مدة ندبهم بما يجعل لهم مصلحة فى استمرار ندبهم ويمس الثقة فيهم وفى أحكامهم.

(٢٧) لا مراء فى أن اشتراك أعضاء محامى قضايا الحكومة أو النيابة الإدارية فى إعداد موازنة القضاء أو إدارة صندوق الخدمات الصحية والاجتماعية لرجال القضاء والبت فى صرف أو عدم صرف هذه الخدمات لبعضهم ينطوى على تدخل من غير القضاة فى شئون العدالة؛ وهو الأمر المحظور بنص المادة ١٦٦ من الدستور ، ولا جدال فى أن إطلاق صفة الهيئة القضائية تجاوزاً على هاتين الإدارتين لأول مرة فى قرارات مذبحة القضاء بهدف الإطاحة باستقلال القضاء ، وتكرار ذلك فى بعض التشريعات اللاحقة، وانتفاع أعضائهما ماليًّا نتيجة لذلك ومزاحمتهم القضاة فى حقوقهم وضمناتهم لا يغير من حقيقة كونهما جهتين إداريتين من فروع السلطة التنفيذية ويستحيل دستوريًّا اعتبارهما من فروع السلطة القضائية بأى حال من الأحوال ، والقول بغير ذلك لا يعدو أن يكون محض تبرير لمطالب طائفية يمكن السعى لتحقيقها دون التمسح بالصفة القضائية بالمخالفة للدستور.

(٢٨) يجرى ندب البعض حاليًّا لأعمال سياسية وإدارية وغيرها دون موافقة المجلس ، وقد أجمعت مناقشات اللجان على ضرورة حظر الندب للعمل خارج القضاء على أن يتقرر ما يغنى عنه.

(٢٩) ارتأى مجلس القضاء الأعلى تحديد مدة الندب بالوزارة وغيرها ، ونادت المناقشات باللجان بتحديد مدة استمرار المحامى العام فى مقر معين.

(٣٠) دلت المناقشات على سلب اختصاص المجلس محليًّا ، تأسيساً على أن مجلس الهيئات أصدر فى عام ١٩٨١م قراراً منعدماً بالموافقة على ندب جميع رجال القضاء والنيابة للتدريس بالمركز!

(٣١) تضمنت مناقشات المؤتمر مطالب شتى سيتم بإذن الله نشرها ضمن سائر المناقشات ومع جميع البحوث والدراسات التى قدمت للمؤتمر.

(٣٢) يتعين جمع كل الأجهزة والأقسام فى مبنى واحد لضرورة اتصال وتكامل العمل فيها.

(٣٣) صدر بنادى القضاة بالقاهرة فى ١٥ شعبان ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٤ أبريل ١٩٨٦م .

ملحق رقم (٢)

توصيات الندوة الأولى لقضاة مصر لضمان نزاهة الانتخابات ٢٧ يونيو ١٩٩٠م

- قضاة مصر المجتمعون فى ناديهم بتاريخ ٥ من ذى الحجة عام ١٤١٠هـ الموافق ٢٧ من يونية عام ١٩٩٠ لمناقشة «التعديلات الواجبة لقوانين الانتخابات العامة تأميناً لنزاهتها وتثبيتاً للثقة العامة فيها وفى القانون والقضاء».
- انطلاقاً من إدراكهم أن السلطة القضائية جزء أساسى وعزيز من نظام الحكم فى الدولة ، وأن رسالتها تقوم على تثبيت دعائمه بالحق والعدل.
- وإيماناً منهم بأن إصلاح نظام الانتخابات هو المدخل الحقيقى لكل إصلاح.
- واستشعاراً منهم بعظمة الأمانة التى ألقاها الدستور على عاتقهم حين خص إشرافهم على الانتخابات كضمانة دستورية أصيلة لنزاهتها ؛ وهو ما يستوجب أن يكون القضاء رقيباً قادراً على منع أى مساس بسلامتها ؛ حتى لا تتعرض العملية الانتخابية ذاتها لمخاطر عدم الدستورية من جديد.
- وبعد استعادة ما ألحت عليه دوماً توصيات جمعياتهم العمومية ، وما طالبت به توصيات مؤتمر العدالة الأول «من ضرورة تنظيم الإشراف القضائى على الانتخابات فى كل مراحلها ؛ بما يحقق رقابة جادة وفعلية ، وبحيث يرأس القضاة اللجان الانتخابية كافة ، ولو استلزم ذلك إجراء الانتخابات على مراحل ، وما طالب به مجلس القضاء الأعلى منذ مارس ١٩٨٧م «من ضرورة إعادة النظر فى القوانين القائمة بما يحقق التئامها مع الدستور والاحترام الواجب لحقوق الإنسان وكرامة المواطن». وما أكده لهم السيد رئيس الجمهورية فى خطاب افتتاح مؤتمر العدالة الأول من أن «من حق المجتمع على كل أبنائه دون استثناء أن يتصدوا للمشاكل التى يواجهها ، والعقبات التى تعترض طريقه فى مسيرته نحو التنمية الشاملة والإصلاح وإعادة البناء ، وأن من حق المجتمع عليهم أن ينشغلوا بهمومه ويكترثوا بشكاواه ، اعتباراً بأنهم - أولاً وآخراً - نخبة من أبناء مصر ،

كرامتهم من كرامتها ، وسعادتهم فى عزتها ورفعتها». ثم ما أعلنه سيادته مؤخراً من «أن سلامة العملية الانتخابية يجب أن تكون موضع اطمئنان الجميع».

- فى ضوء ذلك كله ، وفى ضوء ما قضت به المحكمة الدستورية العليا مؤخراً فى منطوق حكمها من عدم دستورية المادة الخامسة مكرر من قانون مجلس الشعب ، وما قضت به فى أسباب ذلك الحكم من بطلان تكوين المجلس المذكور ؛ مما مؤداه اعتباره غير قائم منذ ٤/ ٦/ ١٩٩٠م .

- وفى ضوء معنى الإشراف القضائى الذى أوجبته المادة ٨٨ من الدستور ، وما استقر عليه قضاء محكمة النقض من أن «الإشراف يعنى توافر الرقابة بالقدر الذى يستقيم به مراد الشارع من ضمان صحة الإجراء وسلامة نتيجته» . وفى ضوء التجارب المستفادة من إشرافهم على العمليات الانتخابية السابقة ، وما دلت عليه من صورية هذا الإشراف ، وما ترتب على ذلك من مساس بهيبة القضاء ، والثقة العامة فيه ، وهو ما يتعين عليهم أن يجتنبوه ما بقيت أسبابه. وفى ضوء ما تلقوه واطلعوا عليه وقاموا به من بحوث ودراسات لنصوص قانون مباشرة الحقوق السياسية ، ونصوص قانونى مجلس الشعب والشورى وتداولهم فى شأنها ، ومع تقديرهم لما نادت به معظم البحوث من ضرورة وضع دستور جديد ، وتنقية سائر القوانين مما يشوبها من عيوب دستورية أخرى ، وخاصة القوانين المشار إليها ، فقد انتهت مداولاتهم إلى ما يلى:

- لما كانت سلامة تكوين المجالس النيابة وفقاً لأحكام الدستور هى الضمان الأساسى لصحة التعبير عن الإرادة العامة للشعب واحترام القانون ، وتثبيت دعائم الحكم فى البلاد، وكان الدستور يستهدف بما نص عليه فى المواد ٦٢ ، ٨٧ ، ٨٨ منه تأمين ما للمواطنين من حقوق دستورية فى الترشيح والانتخاب ؛ بما يكفل تثبيت الثقة فيها ، وإقبال المواطنين على ممارستها ، ويغرس فى نفوسهم مشاعر الانتماء للوطن ؛ ومن ثم يتعين أن تتم هذه الممارسة تحت إشراف حقيقى جاد وفعال من جانب رجال القضاء بأنفسهم ؛ وهو القدر الذى يستقيم به مراد الدستور من الاستعانة بما يتوافر فيهم من أمانة وثقة وتجرد وحيدة واستقلال.

- لما كان ذلك ، وكان تحقيق هذا الإشراف الدستورى يستوجب حتماً تعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦م بما يدرأ عنه عيوب مخالفة الدستور.

- فإن قضاة مصر قد انتهوا إلى ضرورة النظر فى تقنين التعديلات الآتية :

أولاً : أن توضع إجراءات العملية الانتخابية بكاملها وإدارتها – دون مقابل خاص- تحت إشراف واختصاص السلطة القضائية ، بما فى ذلك الرقابة على تقسيم الدوائر ، وتنظيم الجداول ، وعمليات الاقتراع ، وإعلان النتائج التى أسفرت عنها.

ثانياً : أن يرأس رجال القضاء دون غيرهم اللجان الانتخابية كافة ؛ حتى لو استلزم ذلك إجراء الانتخابات على مراحل وأن يختصر عدد اللجان الفرعية ليكون بقدر الحاجة فقط.

ثالثاً : ضبط عملية الاقتراع ؛ بما يكفل التحقق من شخصية الناخب من واقع بطاقته الشخصية أو العائلية دون غيرها ، مع توقيعه قرين اسمه فى كشوف الناخبين ، وتوقيع رئيس اللجنة على هذه البطاقة وعلى بطاقة التصويت عند تسليمها للناخب للإدلاء بصوته.

رابعاً : تقرير حق المضرور من الجرائم الانتخابية فى تحريك الدعوى الجنائية عنها فى جميع الأحوال ، مع عدم الإخلال بالعقوبات الأشد المنصوص عليها فى قانون العقوبات أو أى قانون آخر ، وإلغاء النص على سقوط الدعاوى العمومية والمدنية عنها بمضى المدة.

خامساً : تأمين إجراء العملية الانتخابية منذ فتح باب الترشيح وحتى إعلان نتائجها ، فى ظل القانون العام وحده والقضاء العادى وحده ، وبالإجراءات المتبعة أمامه وحدها.

- وهم إذ يجترئون ما تقدم من أمور عاجلة تخصهم ، ويرونها أساساً لا مناص منه ، إذ ما أريد لقوانين الانتخاب أن تتسم بالدستورية ، وأن تكن أداة صحيحة للتعبير عن رأى الناخبين ؛ فإنهم يعهدون إلى هيئة المكتب بمجلس إدارة ناديهم بإفراغها فى مشروع قانون يرفعونه إلى رئيس الجمهورية للنظر فى إصداره ، وذلك وفاء منهم بالعهد الذى قطعوه على أنفسهم من ألا يعوقهم عائق ؛ ولا يشغلهم شاغل عن أداء رسالتهم وواجبهم نحو وطنهم.

- وفق الله الجميع لما يرضاه ، وألهم أولى الأمر طريق الصواب.

ملحق رقم (٣)

مذكرة بنصوص أساسية واجبة لتعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية .. وقانونى مجلس الشعب والشورى

تمهيـــد

أوجب الدستور القائم فى المادة ٨٨ منه «أن يتم الاقتراع تحت إشراف أعضاء من هيئة قضائية».

وقد استقر القضاء فى تحديد معنى الإشراف على أنه «يعنى توافر الرقابة بالقدر الذى يستقيم به مراد الشارع من ضمان صحة الإجراء وسلامة نتيجته» ؛ وهو ما يستوجب حتماً أن تتم عملية الاقتراع تحت إشراف حقيقى ، ورقابة فعلية وجادة من جانب رجال الهيئات القضائية.

ومع ذلك ؛ فإن قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية - الذى صدر عام ١٩٥٦م فى ظروف سياسية واجتماعية مغايرة ، مردداً نصوصاً مضى على صدورها عشرات السنين ، ومتلفتاً عن نصوص أخرى كانت تكفل إشرافاً قضائياً حقيقياً على كل إجراءات الانتخاب - لم يزل يسند الإشراف على عملية الاقتراع إلى اللجان الفرعية التى يرأسها موظفون بالحكومة والقطاع العام ، ولم يتقيد به بما يوجبه الدستور القائم فى البلاد منذ عام ١٩٧١م من ضرورة إسناد رئاسة تلك اللجان إلى أعضاء الهيئات القضائية ؛ وبذلك فإنه يكون على التحقيق مخالفاً للدستور.

ولا يغير من ذلك أن القانون المذكور أسند إلى اللجان العامة ما أسماه «الإشراف على عملية الاقتراع» ؛ ذلك أن الاقتراع لا يتم أمام هذه اللجنة ، ويستحيل على رئيسها أن يباشر أى رقابة فعلية جادة على اللجان الفرعية التابعة له - والتى قد يتجاوز عددها مائة لجنة يجرى أمامها الاقتراع فى وقت واحد ، وفى أماكن متفرقة ومترامية بمقدار مساحة الدائرة الانتخابية بأسرها ؛ وهو أمر اضطر معه رجال القضاء دوماً - من خلال جمعياتهم العمومية- إلى دمغ هذا الإشراف بالصورية والإلحاح على اجتنابه ، لما ينسب لكل انتخابات من عبث يمس الثقة العامة فيهم وفى القضاء.

كما لا يغير من صورية الإشراف القضائى على عملية الاقتراع أن يسمى القانون إشراف اللجان الفرعية على تلك العملية بأنه «مباشرة لها» ؛ ذلك أن الناخب نفسه هو الذى يباشر عملية الاقتراع ، أما اللجنة الفرعية – الخالية من العناصر القضائية– فهى التى تشرف عليها، ومن ثم وجب أن تكون رئاستها لأحد رجال القضاء احتراماً لحكم الدستور وتحقيقاً لمراده.

وفيما يلى نعرض النصوص الأساسية التى تحقق الإشراف القضائى ومقتضياته.

أولاً : مراكز الاقتراع واللجان العامة

وبناء على ذلك ، يلزم أن يتضمن مشروع تعديل القانون المقترح نصاً يقضى بإنشاء مراكز للاقتراع – بدلاً من اللجان الفرعية– وتنظيم هذه المراكز على نحو ما يلى: «تقسم كل دائرة انتخابية إلى مناطق ينشأ فى كل منها مركز للاقتراع يرأسه أحد رجال القضاء بدرجة وكيل نيابة على الأقل – أو ما يعادلها من الهيئات القضائية – ويجوز أن يعاونه واحد أو أكثر منهم. ويكون لكل مركز عدد كاف من الأمناء من بين العاملين بوزارة العدل وسائر جهات الدولة ووحدات القطاع العام.

ويتم إعداد كل مركز للاقتراع على نحو يحقق لرئيسه مكانة الإشراف الفعلى على جريان عمليات الاقتراع بين عدة فواصل فرعية تقع أمامه ، وعلى مرمى بصره بما يؤمن حرية الناخبين وسرية التصويت.

وهكذا ، يحقق هذا النص الإشراف القضائى الحقيقى على عمليات الاقتراع كما أوجبه الدستور ، كما أن تنظيمه على هذا النحو البسيط يحقق فى الوقت نفسه اختصاراً عمليًّا فى عدد اللجان الفرعية التى حلت محلها مراكز الاقتراع لتصير بقدر الحاجة الفعلية فحسب مقار قريبة من محل إقامة الناخبين على نحو معتاد لهم ومقبول منهم ، لأن العمل كان يجرى فعلاً على تعدد اللجان فى المقر الواحد ، مع شمول اختصاصها لعدة قرى ، دون إيجاد لجنة فى كل قرية من الأربعة آلاف قرية التى تتكون منها قرى مصر ، فضلاً عن أن المقار المشار إليها هى مقار فعلية لمختلف الخدمات التعليمية والصحية والتجارية والاجتماعية والإدارية التى لا تتوافر فى كل قرية من تلك القرى ، ويتردد المواطنون عليها يوميًّا دون أى مشقة.

ومن ناحية أخرى فإن فى تعدد الأمناء وتعدد السواتر فى كل مركز اقتراع – تحت الإشراف القضائى سالف الذكر– ما يسمح بتيسير الاقتراع لعدد كبير من الناخبين ؛ حيث يتولى كل أمين فى ضوء ذلك الإشراف على ما كانت تقوم به اللجنة الفرعية من إجراءات

التحقق من شخصية الناخب ، ومن وجود اسمه فى كشف الناخبين وإثبات حضوره ... إلخ

- **تشكيل اللجنة العامة بكل دائرة** : وغنى عن البيان أن مؤدى ما تقدم أن تشكل اللجنة العامة من رؤساء مراكز الاقتراع، ويجدر أن تكون برئاسة مستشار بمحاكم الاستئناف ، أو من فى درجته على الأقل وأن يلحق بها عدد من الأعضاء الاحتياطيين يكفى أن يعادل ثلث عدد أعضائها الأصليين.

- **كفاية عدد رجال القضاء لتحقيق هذا الإشراف الدستورى**: وهذه الحلول مجتمعة تعنى أن عدد رجال القضاء الحاليين يكفى تماماً لتنفيذ هذا الإشراف الحقيقى وزيادة.

ثانياً : إثبات حضور الناخب

وإذا كانت سلامة إجراءات الاقتراع تستوجب التحقق من شخصية كل ناخب ووجود اسمه فى كشف الناخبين وإثبات حضوره –على ما سلف البيان– بما يؤمن الثقة العامة فى تلك الإجراءات ، ويضمن عدم العبث ببطاقات التصويت ، ويحول دون التظنن أو التشكيك فى النتائج ؛ فقد يكون من المناسب أن يتضمن التعديل المقترح النص الآتى:

«يجب التحقق من كل ناخب من واقع بطاقة تحقيق شخصيته ، أو جواز سفره ، أو رخصة سلاحه ، أو رخصة قيادته ، وإثبات رقم البطاقة أو الجواز أو الرخصة فى هذا الكشف ، ويتسلم بطاقة إبداء الرأى مفتوحة موقعاً عليها من رئيس مركز الاقتراع ومؤرخة ومختومة بخاتم المركز. وينتحى بين فاصلين من السواتر المخصصة للاقتراع ليثبت رأيه ، ثم يعيد البطاقة مطوية إلى رئيس المركز الذى يضعها أمامه فى الصندوق المعد لذلك».

ثالثاً : ضبط جداول الانتخاب

ولما كان ضبط عملية الاقتراع وسلامة إجراءاتها يتوقف على وجود جداول ناخبين دقيقة ومنظمة تتضمن قيد أسمائهم وتعريفاً كافياً ببياناتهم الشخصية على نحو يسمح بالتثبت منهم عند الاقتراع ؛ بما يحول دون أى تظنن أو تلاعب أو استغلال لتشابه فى أسماء ؛ فقد يكون من المناسب أن ينص التعديل المقترح على ما يلى:

«تختص مكاتب السجل المدنى بإنشاء جداول الانتخاب ، وقيد أسماء وبيانات الناخبين فيها من واقع السجلات المعدة فى كل مكتب ، مع ما طرأ أو يطرأ عليه من إضافات أو تعديلات أو موانع تحول دون مباشرة الحقوق السياسية ؛ وذلك وفقاً للقواعد والإجراءات المبينة بهذا القانون ولائحته التنفيذية».

رابعاً : اللجان الرئيسية

على أن سلامة عملية الاقتراع وكفاية الإشراف عليها ليست مقصورة على ما يجرى داخل مراكز الاقتراع فحسب ، بل هى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بإجراءات سابقة عليها وأخرى لاحقة لها ؛ مثل قبول وترتيب المرشحين والتثبت من صفاتهم وإجراءات الاقتراع والفرز ، وما تثيره من منازعات هى من صميم اختصاص السلطة القضائية ، وإن كان القانون القائم قد عهد بالفصل فيها إلى اللجان الرئيسية المنصوص عليها فى المادتين ٢٤ ، ٣٥ ؛ والتى يرأسها أحد رجال الهيئات القضائية وإلى اللجنة المنصوص عليها فى المادة ٩ من كل من قانونى مجلس الشعب ومجلس الشورى ، وكانت قرارات هذه اللجان -بحسب تشكيلها الراهن- قرارات إدارية لا يجوز النص على تحصينها لما ينطوى عليه ذلك من مخالفة ظاهرة للدستور ، ثم هى لا تسلب مجلس الدولة ولايته القضائية برقابتها. وهو ما قد يثير منازعات بين سلطات الدولة كما حدث مؤخراً ؛ فقد يكون من الأنسب النص على أن يكون الفصل فى هذه المسائل جميعها بأحكام باتة ومنوطاً بلجان قضائية بحتة يقتصر تشكيلها على مستشارى مجلس الدولة والمحاكم دون غيرهم ؛ وهم أصحاب الولاية الدستورية الأصيلة فى الفصل فى كافة المنازعات ؛ وذلك على النحو التالى:

«تشكل بدائرة كل محكمة ابتدائية - فور صدور قرار دعوة الناخبين للانتخاب أو الاستفتاء - لجنة رئيسية أو أكثر تتكون كل منها من ثلاثة من مستشارى مجلس الدولة والمحاكم بمختلف درجاتهم. وتكون رئاسة اللجنة لأقدم أعضائها درجة ، كما تكون مداولاتها سرية.

وتختص هذه اللجنة بالفصل فوراً فى جميع الاعتراضات والمنازعات ، والمسائل المتعلقة بإجراءات الترشيح والدعاية والانتخاب أو الاستفتاء وفرز الأصوات بما يكفل استمرار هذه الإجراءات دون أى تعطيل أو انقطاع ، ويتم النطق بأحكامها علناً ، ولا تقبل هذه الأحكام الطعن بأى طريق.

ويتولى أمانة اللجنة واحد أو أكثر من العاملين بالأمانة الفرعية أو المحاكم والنيابات.

ويجوز للجنة أن تكلف من تراه من رؤساء اللجان العامة أو أعضائها أو غيرهم باتخاذ أى إجراء لازم للفصل فيما يعرض عليها من منازعات.

وتبين اللائحة التنفيذية قواعد سير العمل فى هذه اللجان ، والإجراءات التى تتبع أمامها. وتسرى أحكام قانون المرافعات المدنية والتجارية فيما لا يرد بشأنه نص خاص فى اللائحة.

خامساً : جهة الإشراف على القضاة

وإذا كانت النصوص المقترحة السابقة قد كفلت تحقيق الإشراف القضائى على الاقتراع – باعتباره شأناً من شئون العدالة– وفقاً لما نص عليه الدستور ، ونظمت الاختصاص الأصيل للقضاء بالفصل فيما تثيره الانتخابات من منازعات على نحو يجنب البلاد مزالق التنازع بين السلطات ، وما قد يترتب عليها من حرج ؛ فقد بات من الضرورة التزاماً بمقتضيات استقلال القضاء –وما نص عليه الدستور من حظر تدخل أى سلطة فى شئون العدالة– أن تنقل اختصاصات وزير الداخلية المنصوص عليها فى القوانين الثلاثة إلى وزير العدل لمباشرتها وفقاً لما يجرى عليه فى سائر شئون القضاء ؛ وذلك بعد موافقة لجنة أو هيئة قضائية عليا تختص بالإشراف على الانتخابات.

وننوه فى هذا المقام بأن السيد وزير الداخلية الحالى قدر هذه الضرورة ؛ فرحب بأن يكون إشراف القضاة على الانتخابات إشرافاً حقيقياً ، وبأن تنقل تبعية الإدارة العامة للانتخابات من وزارة الداخلية إلى وزارة العدل.

ومن هنا فقد يكون من المناسب أن يتضمن مشروع القانون المقترح النص الآتى:

«تشكل هيئة عليا للإشراف على الانتخابات والاستفتاءات برئاسة أقدم نواب رئيس محكمة النقض ، وعضوية أقدم ثلاثة من مستشاريها ، وأقدم ثلاثة من وكلاء مجلس الدولة ، وعند غياب أحدهم أو وجود مانع لديه يحل محله من يليه فى الأقدمية من جهته.

وتعقد الهيئة اجتماعاتها بدعوة من رئيسها ، وتكون مداولاتها سرية ، وتصدر قراراتها بالأغلبية.

وتكون للهيئة أمانة فنية يتولاها أحد مستشارى محكمة النقض ويعاونه فيها عدد كاف من رجال القضاء ومجلس الدولة – بدرجة رئيس محكمة أو ما يعادلها على الأقل– يندبون لمدة سنة على الأكثر قابلة للتجديد ؛ وذلك بقرار من وزير العدل بعد موافقة الهيئة.

ويكون للأمانة فروع بمقر كل محكمة ابتدائية يؤول إليها الاختصاص بتلقى طلبات الترشيح ، وترتيب كشوف المرشحين ، وغير ذلك مما تنص عليه اللائحة التنفيذية.

وتنقل تبعية الإدارة العامة للانتخابات من وزارة الداخلية إلى وزارة العدل ، ويلحق موظفوها بالأمانة العامة المشار إليها ، وتؤول إلى وزير العدل اختصاصات وزير الداخلية المنصوص عليها فى قانون مباشرة الحقوق السياسية ، وقانونى مجلس الشعب والشورى على أن تصدر قراراته فيها بعد موافقة هذه الهيئة».

وهكذا تتعاون السلطتان التنفيذية والقضائية فى ضمان إجراءات الانتخاب والاستفتاء ، وسلامة تكوين السلطة الثالثة ، وفى تحقيق التوازن بين السلطات الثلاث دون أن تبغى إحداها على الأخرى.

سادساً : تحديد الدوائر الانتخابية

ولما كان الدستور قد نصت المادة ٨٧ منه على أن «يحدد القانون الدوائر الانتخابية التى تقسم عليها الدولة». وخلت القوانين القائمة من وضع أى ضوابط تتبع فى هذا التقسيم ، أو بيان مراحل لاستصدار هذا القانون ؛ الأمر الذى يكون معه سبيل المنازعة الوحيد فى تحديد الدوائر هو الطعن بعدم دستورية القرار الجمهورى بالقانون المزمع إصداره بهذا التقسيم ؛ مما قد يعرض البلاد – فيما لو أصاب هذا الطعن كما حدث أخيراً– لهزات لا مبرر لها ؛ لأن مؤدى الحكم بعدم دستورية ذلك القانون هو الآخر أن تحكم المحكمة الدستورية العليا من جديد حتماً ببطلان تشكيل المجلس الذى سينتخب على أساسة. وما يترتب على ذلك من آثار يحسن تجنبها والتحسب لها ؛ فقد يكون من الملاءمات الدستورية الحميدة أن يتضمن التعديل المقترح قواعد موضوعية لتحديد الدوائر يراعى فيها التقارب بين عدد السكان – أو عدد الناخبين– واحترام التقسيمات الإدارية القائمة ، واتصال الحدود الجغرافية لكل دائرة ، وعدم تجزئة الشياخات والقرى . وظروف محافظات الحدود ، وأن يعهد إلى إحدى الجهات – كالجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء ، أو أمانة الحكم المحلى ، أو وزارة الداخلية ، أو لجنة تشكل منها مجتمعة أو من بعضها – بوضع مشروع ابتدائى بتحديد الدوائر يلتزم تلك القواعد ، ثم يعلن عن هذا المشروع وتقبل الاعتراضات التى تقدم بشأنه من المواطنين ، ويعد المشروع النهائى فى ضوء ما يتبين من فحصها بمعرفة لجنة مجردة ، ثم يصدر به القرار بالقانون المرتقب فى صورة تقيه مزالق الطعن بعدم الدستورية ، وتؤمن الاستقرار القانونى فى البلاد.

ويرى القضاة أن يقتصروا على عرض أبعاد هذه المسألة القانونية ، وتلك السبل المختلفة لحلها ، ويسألون الله عز وجل أن يلهم المسئولين الصواب فى الاختيار من بينها.

سابعاً : ضمانات حرية الانتخابات والمساواة بين المرشحين

كذلك ، فإن سلامة عملية الاقتراع وصحة تكوين إرادة الناخبين تقتضى: ضمان حريتهم ، والمساواة بين المرشحين فى قيامهم بالدعاية ، وفى اختيارهم الوكلاء والمندوبين عنهم وتأمين حضورهم عملية الاقتراع والفرز ؛ وهى حقوق كفلها الدستور ونظمتها القوانين القائمة إلا أنه قد يعطلها خضوع أحدهم أو بعضهم لإجراءات تبيحها التشريعات الاستثنائية.

ولما كان الحرص على سلامة العملية الانتخابية ، واطمئنان الجميع إليها ، وتثبيت الثقة العامة فى الدولة يقتضى تغليب نصوص الدستور ، وتأمين حرية الناخبين ، والمساواة بين المرشحين بضمان الاحتكام إلى قاضيهم الطبيعى ؛ فقد يكون من المناسب تأميناً للروح القومية وحماية لمبدأ المشروعية –إذا لم يكن بد من استمرار قيام التشريعات والإجراءات الاستثنائية– أن يتضمن التعديل النص الآتى:

«لا يجوز أن تمس حريات المواطنين وحقوقهم خلال الفترة من دعوة الناخبين إلى الانتخاب أو الاستفتاء حتى اليوم التالى لإعلان النتيجة إلا طبقاً للقانون العام وحده ، وبحكم من القضاء العام وحده ، وبالإجراءات المتبعة أمامه وحدها».

ثامناً : الجرائم الانتخابية

وحرصاً على سلامة إجراءات الانتخابات ، والتزاماً بأحكام الدستور ، وما تنص عليه المادة ٥٧ منه من عدم تقادم الدعوى الجنائية والمدنية عن جرائم الاعتداء على الحقوق والحريات العامة ؛ فقد يكون من المناسب –مع تشديد العقوبات المقررة للجرائم الانتخابية وتيسير تحريك دعاوى المسئولية عنها– أن تلغى المادة ٥٠ من قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية التى تنص على سقوط الدعوى الجنائية والمدنية فى الجرائم الانتخابية بمضى ستة أشهر من إعلان النتيجة ، وأن يستبدل بها النص التالى:

«لا تخل العقوبات المنصوص عليها فى هذا القانون بأى عقوبة أشد منصوص عليها فى أى قانون آخر.

وفى جميع الأحوال يجوز للمضرور رفع الدعوى الجنائية بالطريق المباشر عن أى جريمة نص عليها فى هذا القانون ، ولو كان المتهم موظفاً ، أو مستخدماً عاماً ، أو أحد رجال الضبط » .

خاتمة

وبعد ، فإن القضاة يحرصون على هيبة واختصاصات السلطتين الأخريين حرصهم على استقلالهم واختصاصاتهم.

على أن فكرهم لم يخالطه مطلقاً أن اقتراح تعديل النصوص التى تخصهم حكراً عليهم ؛ لأنه حق للأمة جميعاً ، وواجب عليهم أن يقولوا كلمة الحق فيه ، وهى لا تعدو أن تكون اجتهاداً مجرداً لوجه الله والوطن ، رجح لديهم صوابه فاستحسنوا أن يبدوه ، ولو صح غيره لدى الأمة والقائمين عليها لكان أحق أن يتبع ؛ لأن القوانين متى صلحت وصدقت فى التعبير عن الإرادة العامة تلقاها المواطنون بالقبول والطاعة ، وسارعوا إلى نصرتها والامتثال لها ، ومن شأن ذلك تثبيت دعائم الدولة القانونية فى البلاد ؛ وهى غاية الغايات.

والله من وراء القصد.

المحور الأول

المواطنة .. موضوعاً للفكر والجدل السياسى

أولاً : تصورات المواطنة فى الفكر المصرى .

ثانياً : المواطنة فى الدوائر المدنية والحزبية .

أولا :

تصورات المواطنة في الفكر المصرى ..

١ مفهوم المواطنة فى الخطاب الليبرالى المعاصر : دراسة فى تحليل بعض نصوص الخطاب الليبرالى فى مصر ..

د. اميمة عـبـود*

يأتى مفهوم المواطنة فى الخطاب الليبرالى الغربى المعاصر محملاً بدلالات ومدلولات جديدة ، وكاشفاً عما يدور فى إطار هذا الخطاب من نقاش وجدال بين تياراته واتجاهاته المختلفة. ليثبت بجدارة الدور المحورى الذى تلعبه المفاهيم وتحولاتها وتجددها وتطوراتها وانزوائها وظهورها مرة أخرى ، أخذاً فى الاعتبار العلاقة بين السياقات المتعددة للمفاهيم والمبادئ أو الأسس التى تحكم المفاهيم فى إطار الخطابات الفكرية المختلفة ، وفى داخل الخطاب الفكرى الواحد.

وانطلاقاً من ذلك ستحاول هذه الورقة :

أولاً : عرض ملامح مفهوم المواطنة فى الخطاب الليبرالى الغربى المعاصر الأنجلو أمريكى ، وبصفة أخص فى إطار الجدل الدائر بين أنصار الاتجاه الليبرالى – Liberals ، وأنصار الاتجاه المجتمعى – Communitarians.

ثانياً : التعرف على استعمالات مفهوم المواطنة فى بعض نصوص الخطاب الليبرالى الجديد فى مصر، والتى تشمل تحليلاً لجريدة الوفد ، ونشرات جمعية النداء الجديد ، ومجلة الديمقراطية ، وجريدة نهضة مصر.

ثالثاً : استخلاصات نظرية حول استعمالات مفهوم المواطنة فى كلا الخطابين.

أولاً : مفهوم المواطنة فى الخطاب الغربى الليبرالى المعاصر

يقصد هنا بالخطاب الليبرالى الغربى المعاصر الخطاب الفكرى النظرى والفلسفى ، وهو الخطاب الذى تحكمه مسلمات عصر التنوير الأوروبية ، ويركز على أولويات الليبرالية فى السياسة كالحكم المدنى والتسامح والضمير والسعادة ، وتستخدم هذه المفاهيم وغيرها فى

* أتوجه بالشكر إلى الأستاذتين المتميزتين ؛ الأستاذة شادية عبد العليم والأستاذة مروة عبد العزيز على مشاركتهم بالمساعدة فى إتمام البحث.

إطار الاعتقاد بحتمية التقدم ، ورفض الدين باعتباره يمثل مرحلة الطفولة البشرية. ولهذا الخطاب أبعاده التاريخية وظروف تكوينه الخاصة. ولا يشذ مفهوم المواطنة عن المفاهيم الفلسفية الأخرى التى نشأت معه فى دائرة فلسفة الأنوار كالحرية والتسامح والتقدم والعلمانية ، بل ويتداخل معها.

وتظهر هنا خصوصية مفهوم المواطنة على مر تاريخ هذا الخطاب ، وما يثيره من تداخل وتشابك ، أو تلك الثنائية التقليدية بين المثل والقيم الليبرالية ، والإجراءات الديمقراطية. بعبارة أخرى بين القيم والمثل الليبرالية وعلى رأسها حقوق الحرية ، والتطبيق السليم لقواعد اللعبة الديمقراطية ، كما أن تطوير الديمقراطية أصبح تدريجياً يشكل الأداة الرئيسية للدفاع عن حقوق الحرية. ويرى البعض[1] أن العلاقة المتبادلة بين الليبرالية والديمقراطية هى علاقة ممكنة لأنهما تنطلقان من نقطة مشتركة من الفرد ، فالليبرالية والديمقراطية كلتاهما ترتكزان إلى فهم فردانى أو فردى للمجتمع. إلا أن الفرد من وجهة النظر الليبرالية ليس هو نفسه من وجهة النظر الديمقراطية ، على الرغم من أنهما مفهومان فرديان ، أو بصورة أكثر دقة ، ليست المصلحة الفردية التى تسعى الليبرالية إلى صيانتها هى نفسها التى تريد الديمقراطية حمايتها.

فالليبرالية والديمقراطية تختلفان فى أسلوب فهمهما لعلاقة الفرد بالمجتمع ، فحيث تقوم الليبرالية باستئصال الفرد من الجسم العضوى ، وتجعله يعيش خارج رحم الأم ، مقحمة إياه فى العالم المجهول والمملوء بالمخاطر ، والذى يقوم على الصراع من أجل البقاء. تعيد الديمقراطية ربطه ثانية بآخرين من أمثاله حتى تتوفر فرصة بناء المجتمع من اتحادهم ، لا ككل عضوى ، بل كتآلف واجتماع بين أفراد أحرار[2].

ويشهد مفهوم المواطنة فى الخطاب الليبرالى الغربى المعاصر مراجعة واهتماماً كبيراً وأبعاداً جديدة ، فى ظل ما يحدث من تحولات سياسية واجتماعية وثقافية فى العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الداخل والخارج فى المجتمعات الغربية ، وكان على رأس هذه التحولات الرهان أو التحدى الذى أصبحت تمثله ظاهرة التعددية الثقافية – multiculturalism فى تلك المجتمعات ، والتى دفعت إلى إعادة التفكير فى الديمقراطية[3] – rethinking the democracy. وهذا بدوره من الناحية السياسية يشير إلى مفهوم الديمقراطية المتعددة الثقافات – multiculturalism/ pluriculturalism democracy ؛ وهو مفهوم شديد الاتساع ، يعنى التفكير فى بعض الشروط والقواعد التى تسمح بالتوفيق بين متطلبات الديمقراطية – وعلى رأسها حكم الأغلبية– وواقع عدم التجانس الاجتماعى والثقافى ، ومسألة عدم وجود ضمان لاحترام حكم الأغلبية للأقلية التى هى إفراز لهذا الواقع غير المتجانس بشدة[4].

ويتكون المجتمع الديمقراطى المستقر والعادل - على حد قول "رولز - J.Rawls" - من مواطنين أحرار ومتساوين ، ولكنهم منقسمون ومختلفون فيما بينهم ؛ نظراً لما يتبنونه من مذاهب متعارضة سواء كانت دينية أو فلسفية أو أخلاقية(٥). إذن وجود مواطنين "أحرار ومتساوين" يمثل الشرط الأساسى لوجود نظام سياسى يتصف بالديمقراطية الحقيقية. ومن ثم أصبحت العلاقة بين مفهومى الديمقراطية والمواطنة تثير العديد من التساؤلات النظرية فى إطار هذا الخطاب الليبرالى مثل : من هو المواطن الحر والمتساوي؟ ما الذى يفترض أن يكون عليه هذا المواطن فى إطار الديمقراطية المتعددة الثقافات؟.

وبمراجعة مفهوم المواطنة فى الخطاب الليبرالى المعاصر ، وخاصة فى السياق الجديد للديمقراطية المتعددة الثقافات ، بعيداً عن السياق التقليدى للدولة القومية ومؤسساتها الليبرالية الديمقراطية ، نجد أن مفاهيم أخرى تم استدعاؤها وكان لابد من إعادة تعريفها أو فهمها وهى بمثابة القيم والأعمدة الأساسية للتقليد الديمقراطى الليبرالى مثل مفاهيم التمثيل النيابى ، والمشاركة ، والسيادة ، والهوية ، والحياد السياسى ، والاستقلالية الفردية ، والمساواة فى علاقتها بالحرية.. وغيرها.

وقد أصبح الشغل الشاغل للخطاب الليبرالى المعاصر هو بناء رؤية معيارية لمفهوم المواطنة ، تتلاءم وسياق عدم التجانس الثقافى الاجتماعى ، وفى ظل عدم قدرة النظريات التقليدية (النفعية والديمقراطية..) على ضمان الحقوق والحريات الفردية بالشكل المطلوب.

ولا يزال يربط الخطاب الليبرالى بين الديمقراطية والمواطنة ، فالديمقراطية هى نظرية ممارسة المواطنة ، والمواطنة هى علاقة سياسية تعرف وتحدد معنى الديمقراطية ، وأى أزمة يتعرض لها أحد المفهومين تعتبر أزمة للآخر. وتؤكد العلاقة بين الذات والمواطن والمؤسسات الديمقراطية على أن أى أزمة ديمقراطية هى فى الأساس أزمة مواطنة(٦). كما أن النظرية الليبرالية لم تنجح فى إيجاد نموذج للمواطنة يصلح -ولو حتى نظرياً- فى ظل هذا المجتمع المتعدد الثقافات بعيداً عن الديمقراطية.

يمكن القول إنه فى إطار النظام السياسى الليبرالى يستطيع كل مواطن - أياً كانت انتماءاته ورؤاه الثقافية المختلفة لما هو خير (والخير هنا ليس بمعنى الفضيلة ولكن بمعنى قيمة المواطنة) المشاركة بشكل مباشر أو غير مباشر فى العملية السياسية ، وإن الديمقراطية الليبرالية هى النظام السياسى الوحيد الذى يسمح ولو بشكل متراضٍ بإقامة مجال عام متعدد الثقافات. وهو ما أسماه "رولز" بالقاعدة الأساسية لحرية التعبير بما يضمن الانفتاح على الخطابات المختلفة والمتصارعة(٧).

ويعتبر مفهوم العدالة فى الإنصاف -الذى جاءت به نظرية "رولز" الشهيرة- مفهوماً سياسياً للحق أو العدل ، الذى ينصرف إلى المؤسسات الرئيسية فى الحياة السياسية والاجتماعية ، وليس إلى مفهوم عام لمعنى الوجود ككل. ويتضمن هذا المفهوم السياسى للعدالة المحتوى التاريخى للدفاع عن بعض الحقوق والحريات الأساسية. كما يستوحى هذا المفهوم السياسى للعدالة بعض الأفكار ذات الطبيعة السياسية للخير بمعنى القيم السياسية التى يحملها المواطنون ، ويدافعون عنها ، والتى تتضمن رؤيتهم للأشكال والأنماط المختلفة للحياة الصالحة ، ولكن دون إجبارهم ، أو فرض أى مذهب شامل ميتافيزيقى أو دينى أو ... إلخ عليهم. بمعنى آخر لابد للأفكار المقبولة للخير أن تحترم حدود المفهوم السياسى للحق أو العدل[٨].

وينبع هذا مما أسماه "رولز" بالتفكير المتوازن – equilibrium reflection بين الأحكام والمبادئ المتداخلة والمتصارعة للأطراف والتى تنتج من التأمل والتفكير حول هذه المبادئ والأحكام ؛ باعتبارها شروطاً مسبقة وأولية لتحقيق العدالة. ولكن هذا التوازن ليس مستمراً أو ثابتاً ولكن عرضة للاضطراب والاهتزاز ؛ طبقاً للنتائج المترتبة على اختيار هذه الشروط فى ذلك الموقف الافتراضى التعاقدي. أو بسبب بعض الحالات الخاصة التى قد تدفعنا إلى مراجعة كل أحكامنا. بالرغم من أن كل الأطراف بذلوا أقصى ما فى وسعهم للوصول إلى شروط متجانسة وصالحة لتحقيق العدالة الاجتماعية[٩].

ويسعى مفهوم العدالة فى الإنصاف -وهو المفهوم المحورى الآن فى الخطاب الليبرالى المعاصر- إلى تأكيد مبدأ التسامح فى مواجهة أى خطاب آخر فى المجال العام ، فهو شكل من أشكال أو صيغ التعايش un modus vivendi فى المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية أى بمثابة اتفاق أو تعاقد طوعى بين أطراف متصارعة ومتنازعة مما يسمح لكل جماعة فى إطار هذا الاتفاق بالبحث عن الخير الخاص بها. من أجل تحقيق نوع من الاستقرار والاتحاد والالتحام والعدالة فى المجتمع الديمقراطى الدستورى ، من خلال الفكرة التى أسماها "رولز" الاتفاق حول المذاهب المتعارضة overlapping consensus ، وهو ليس مجرد اتفاق عام ، وإنما هو انصهار كل هذا فى مفهوم العدالة فى الإنصاف ، الذى يتفق والمنطق العام لمواطنين أحرار متساوين ، ويتمتعون بالرشادة والعقلانية[١٠].

ويتضح مما سبق أن الخطاب الليبرالى منشغل بمفهوم المواطنة فى مرحلة ما بعد الدولة القومية post national بكل تعقيداتها المختلفة[١١]. وتتميز هذه المرحلة ببعدين : أحدهما

داخلى ويتعلق بازدياد وتصاعد حجم التجانس الثقافى فيما بين من يقطنون المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية ، وثانيهما خارجى ويتعلق بالاتجاه نحو العولمة السياسية ، والذى يطرح بدوره مدى ولاء وإخلاص المواطنين والرعايا تجاه المؤسسات القومية.

ويشير البعض إلى أن الرابطة المدنية تضعف وتتدهور عندما تكون الهويات الجماعية تحت القومية infra-national متصارعة ، وفى حالة التحدى المتبادل؛ أيًا كانت مصادرها وقوانينها ، ليس فقط على مستوى التعبير السياسى الرسمى (النقاش والتصويت والتظاهر) ، ولكن فى كل ما يتعلق بشروط الحياة اليومية مما قد يهدد الاستقرار السياسى والاجتماعى فى المجتمعات الليبرالية المعاصرة(١٢). ويؤكد البعض الآخر على ذلك بالقول بأننا نعيش فى مجتمعات فيها نوع من الحراك الاجتماعى والسياسى والجغرافى بشكل لم يشهده تاريخ الإنسانية من قبل ، ومن ثم فإن أعضاء هذه المجتمعات ليس لديهم أى علاقة أو رابطة دائمة بالمجتمعات التى ولدوا فيها. فهم حاملو هويات هشة أو ضعيفة ، وارتباطات عابرة ، وانتماءات هشة ، ويقود ذلك إلى مسألة الهوية السياسية(١٣).

ومن هنا بدأ يرتبط مفهوم المواطنة بمفهوم الهوية السياسية التى طرحت كوسيلة يمكن من خلالها أن يصل الأفراد لحل لتلك الاختلافات الناجمة عن خصوصياتهم الثقافية. وأصبحت فكرة الديمقراطية المتعددة الثقافات تفرض البحث عن تصور للمواطنة يتلاءم وفكرة تعدد الولاءات والانتماءات. أما فيما يتعلق بالبعد الخارجى فيشير الخطاب الليبرالى هنا إلى مسألة العولمة والكوكبة السياسية ، والتى يمتد تأثيرها إلى وعلى جميع الدول فى الوقت المعاصر(١٤).

ومن هنا بدأ الخطاب الليبرالى المعاصر يتحدث عن المواطنة المتعددة الثقافات multicultural citizenship ، وأصبح البحث عن نموذج ديمقراطى يتلاءم مع المجتمع المتعدد الثقافات ومن ثم فنظرية المواطنة تمثل إشكالية أساسية فى إطار هذا الخطاب(١٥). وذلك فى إطار الجدل أو النقاش الدائر فيما بين أنصار الاتجاه الليبرالى ، وأنصار الاتجاه المجتمعى وهما اتجاهان ليبراليان ، ولكن لكل منهما تصوره المختلف للعلاقة بين مفهوم المواطنة ومفهوم الديمقراطية. وسيتم ذلك من خلال ثلاثة مستويات : **أولاً** : مفهوم كل تيار عن الذات self ، **ثانياً** : البناء القيمى أو المعيارى لمفهوم المواطنة ، **ثالثاً** : المؤسسات الليبرالية أسسها ودورها وغايتها.

فبالنسبة **للمستوى الأول** : فهو المستوى الأنثروبيولوچى والذى يركز على تعريف

الذات ، فأى خطاب فكرى يعمل فى إطار مجموعة من التصورات حول طبيعة الأفراد أو الأشخاص المكونين لهذا الخطاب ، وحول طبيعة العلاقات الاجتماعية فيما بينهم ، وحول طبيعة الواقع الاجتماعى المكون من عدة مؤسسات وكيانات اجتماعية وعمليات معقدة.

نجد هناك مقولتين أو تصورين لمفهوم الذات التى تتأسس عليها الغايات السياسية لدى كل من التيارين ، فبالنسبة للتيار الليبرالى فلديه تصور عن ذات منعزلة the unencumbered self حيث يذهب التيار الليبرالى فى تصوره للفرد إلى اعتباره كائناً مستقلاً هو غاية فى حد ذاته ويتمتع بكل حرياته[١٦]. ويتسم هذا الفرد الحر بأنه قادر على التحكم بذاته ، وعلى تحقيق رؤيته للخير المختارة بحرية ، وبشكل تطوعى مستقل ، ومن ثم فإن الذات فى رؤية التيار الليبرالى تتحكم بنفسها كفاعل أخلاقى بشكل مستقل عن السياق المجتمعى الذى توجد فيه؛ فهى أسبق من المجتمع.

فليس المجتمع هو الذى يضفى المعنى الأخلاقى على الفرد ، ولكن الأفراد هم الذين يحددون ما يكون عليه المجتمع من الناحية الأخلاقية. ويمتلك الفرد ذاته ؛ فهو ليس كياناً أخلاقياً وليس جزءاً من كيان اجتماعى أكبر ، بل هو الذى يمتلك نفسه وذاته ، وهو أيضاً يمتلك شخصيته وقدراته.

أما بالنسبة للتيار المجتمعى فهو ينادى بالذات المندمجة the embedded self ، وينتقد بشدة التصور الليبرالى عن الذات المجردة والمنعزلة ، إلا أنه يرى أن مفهوم الليبرالية عن الجماعة والصالح العام ضعيف وغير كاف[١٧]. فالأفراد لا يخلقون مصلحتهم ولا يختارونها ، ولكنهم يجدون مصلحتهم مشتركة تلقائياً مع باقى أعضاء المجتمع ، وكل شخص يسعى لاكتساب الفضائل الاجتماعية من أجل اكتشاف وتحقيق غايات كافة أفراد المجتمع. وكل فرد – سواء كان رجلا أو امرأة – يجد مصلحته هى نفس مصلحة الأفراد الآخرين فى المجتمع ، وأن ما يسمى بالحقوق الطبيعية أو الفردية هو محض خيال[١٨].

ويرى أنصار الاتجاه المجتمعى أنه من غير المستطاع أن يستقل الأفراد وينفصلوا عن أهدافهم وارتباطاتهم ، كما أن بعضاً من أدوارنا تتحدد من خلال كوننا مواطنين فى دولة أو أعضاء فى حركة أو أنصار قضية ما... [١٩] ، أى تتحدد هويتنا بشكل ما من خلال المجتمعات التى ننتمى إليها ومن ثم لابد وأن يكون لنا دور فى تحديد أهداف وغايات تلك المجتمعات ، وهذا ما أكده "ماكنتير" بأن ما هو خير لأى فرد لابد وأن يكون هو خيراً لكل شخص يتشابه معه فى نفس الأدوار أو الوظائف ، لأن ما يخص حياة أى فرد يتداخل مع حياة الآخرين فى

المجتمع الذى ينتمى إليه ويحدد هويته سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أو المدينة أو القبيلة أو الأمة أو الحزب أو قضية ما.. مما يخلق نوعا من الاختلاف الأخلاقى ، أو الخصوصية الأخلاقية[٢٠].

ويتضح من ذلك أن التيار المجتمعى يعارض المقولة الخاصة بإبعاد الذات عن سياقها الاجتماعى الذى توجد فيه ، فهذه الذات غير متجذرة فى مجتمعها فهى سابقة على أى وجود تاريخى أو اجتماعى أو قيمى أو ثقافى ، بل وليس لها مجتمع أصلى أوَّلى يمكنها الرجوع إليه[٢١]. ويتحدث التيار المجتمعى عن الفرد كجزء من السياق الاجتماعى ، والسياق هنا ليس محل اختيار ، ولكنه اكتشاف لا يتم بشكل فردى ، ولكن من خلال وسائل اجتماعية[٢٢].

المستوى الثانى : ويتعلق بالبناء القيمى والمعيارى لمفهوم المواطنة والمواطن ، فالذات تتحول إلى مواطن من خلال الالتزام العام تجاه المجتمع ، وما يرتبط به من مجموعة من الحقوق والواجبات. وينتج التصور الليبرالى – بتياريه المختلفين – عن مفهوم المواطنة – بشكل مباشر – عن تصوره للذات من الناحية الأنثربويولوجية ، ويقصد هنا بالمواطنة البناء المعيارى والقيمى للذات فى المجال العام[٢٣]. ومن خلال العلاقة بين المستويين الأنثربويولوجى للذات والمعيارى للمواطنة يظل المجتمع هو المكان الذى يمكن أن تمارس فيه المواطنة.

واختلف شكل المجتمع الذى يمكن أن تمارس فيه المواطنة ، وماهية الذات الفردية التى تشكل أو تترجم إلى مواطن ، فالتيار أو الاتجاه المجتمعى يتحدث عن مجتمع متجانس coherence يتأسس على مجموعة من القيم المشتركة التى تكون الهوية الاجتماعية والسياسية ، ويمثل المجتمع المصدر الذى تنتج من خلاله المعايير الأخلاقية التى توجه السلوك الفردي. ويشكل هذا الشعور بالانتماء إلى المجتمع – السياسى أو القومى أو الدينى أو الاثني – الشرط الضرورى لأى حياة أخلاقية للأفراد. ويؤدى أى تصور جديد للفرد إلى تصور جديد للمجتمع ، فهناك من وجهة نظر التيار المجتمعى علاقة ضيقة بين الفرد ومجتمعه الذى ينتمى إليه. وتحدد هذه العلاقة التبرير المعيارى والقيمى لعلاقة الحقوق والواجبات ، أى المكانة الاجتماعية للمواطن.

إن العلاقة بين الذوات والأفراد والمجتمعات علاقة غير منفصلة ، ولا انفصام لها فكل منهما مكون للآخر ، كما أن علاقتهما هى علاقة تدعيم متبادل ، وفى نفس الوقت علاقة توتر وصراع ، كما أنه لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر ولذا من الضرورى الحفاظ على توازنهما.

وإن المجتمع هنا هو عبارة عن مجموعة من الصلات الاجتماعية أو الشبكة أو النسيج الاجتماعى الواحد social web ، والذى يختلف عن العلاقة الفردية أو علاقة فرد بفرد one to one bonds ، وتتسم هذه العلاقة بأنها محايدة أخلاقياً ، كما تحمل منظومة مشتركة من القيم الاجتماعية والأخلاقية[٢٤] ؛ ومن ثم اهتم التيار المجتمعى بطرح مفاهيم كالتماسك والالتحام الاجتماعى والثقافة المشتركة ، ونظر إلى مفهوم المواطنة من خلالها.

ويزعم الاتجاه المجتمعى أن الاتجاه الليبرالى يجسد صورة خادعة ومضللة لطبيعة الأفراد لأنها تجتث جذورهم من الإطار الاجتماعى الخاص بهم. وقد ناقش الاتجاه المجتمعى مفهوم العدالة فى الإنصاف لعامل الرشادة ، وانتقده بأنه لا يأخذ فى اعتباره طبيعة الإنسان ككائن اجتماعى فلا يمكن أن نتعامل مع الأفراد ككيانات مستقلة ، ولا يمكن افتراض أن يصبح الأفراد بدون هوية اجتماعية ، فالأفراد دائماً مقيدون بروابط الجماعة ، وبأدوارهم كمواطنين ، ومشاركون فى محيط اجتماعى مشترك دون تقييد أو إلزام ، بل بشكل طبيعى ، وهذا عكس ما جاء به "رولز" فى الموقف الأصلى ، فمن خلال التعهدات والالتزامات الاجتماعية تتحدد هوية الفرد[٢٥].

أما الاتجاه الليبرالى فهو يتحدث عن مجتمع مجزأ ومنقسم fragmented ، وأن المجتمع الجيد ليس هو المجتمع الذى تحكمه أهداف وغايات مشتركة ، فبالنسبة لهم المجتمع الجيد ليس إلا مجرد إطار لضمان الحقوق والواجبات والحفاظ على الحريات ، ومن خلاله يتمكن الأفراد من تحقيق غاياتهم وأهدافهم المستقلة سواء بشكل فردى ، أو من خلال التجمعات التطوعية. كما أن المجتمع الجيد فى التصور الليبرالى هو المجتمع الذى تحكمه مبادئ القانون وأيضاً مبادئ العدالة أو الحق right ، وهى مبادئ يتم الوصول إليها بشكل إجرائى وبعدها تصبح مستقرة ودائمة ، كما أن هذه المبادئ لا تفترض أى شكل أو تصور أو رؤية خاصة لما يجب أن يكون عليه شكل الحياة العادلة أو الصالحة لأفراد المجتمع[٢٦].

وانتقد الاتجاه الليبرالى نظرة الاتجاه المجتمعى فهم يعتقدون أن فكرة المجتمع أو الوطن مهمة ، ولكن ليست ضرورية ، حيث تتنافى فكرة الهوية المجتمعية -وهى فكرة عقيمة- مع تعدد الرؤى المختلفة للخير والتى هى أحد المسلمات الأساسية فى المجتمعات الليبرالية الحديثة ، وكاستجابة فلسفية لمظاهر التعددية pluralism التى ميزت شكل العالم الحديث. حيث شهدت المجتمعات الغربية المتقدمة تعددية دينية وتعددية فى القيم الأخلاقية ، مما ترتب عليه منافسة وصراع شديد بين الرؤى والمفاهيم المختلفة للخير good ، وكانت هناك حالة

من اليأس لعدم القدرة على الوصول إلى نظرية للخير تجمع بين كل هذه المفاهيم المختلفة والمتصارعة ، ومن ثم أيد ودافع الاتجاه الليبرالى عن سياسة التسامح toleration ، والتى تسمح بوجود أشكال مختلفة للحياة الصالحة والجيدة.

وترتب على ذلك أن الأولوية من وجهة نظر الاتجاه المجتمعى للالتزام بالانتماء فى مواجهة أولوية الحقوق التى يدافع عنها الاتجاه الليبرالى ، وذلك لأن الذات الفردية فى حقيقتها هى ذات جذور وأساس اجتماعى ، إلا أن بعض الأفراد لا يعتقدون أن ما يملكونه من مواهب يأتى من المجتمع مما يدفعهم فى بعض الأحيان إلى حد تدمير هذا المجتمع وقيمه لأنهم ليسوا إلا كائنات مستقلة مجتثة من جذورها[٢٧].

من الواضح أن الاتجاه المجتمعى يعطى الأولوية للواجب duty على الحق right ؛ لأن الواجب يحدد ما هى الأدوار الاجتماعية أو ما يجب أن تكون عليه تلك الأدوار ، وكذلك شكل العضوية فى المجتمع ، فالحق لا يحث على الفعل ، أما الواجب على العكس يعرفنا بالمجتمع ، ويحثنا على العمل والفعل كمواطنين من أجل المجتمع[٢٨].

وحتى يكتمل البناء المعيارى لمفهوم المواطنة لابد من الإجابة على السؤالين التاليين : من أنا؟ (وهو المتعلق بمعرفة الذات) ، وما الذى يجب أن أفعله؟ وهنا ترتبط الإجابة بالموضوعات التالية : مسألة الالتزام السياسى ، والمشاركة السياسية ، وحقوق المواطنة ، والفضائل السياسية. ففى الاتجاه الليبرالى -حيث قيمة الفرد لها الأولوية على قيمة المواطنة- وتصبح المواطنة ليست إلا مكانة status سياسية وقانونية ، فهى حق وليست واجبًا من خلال الالتزام باحترام حقوق الآخرين ، والمشاركة فى الشئون العامة للمجتمع ، وهذا يعبر عن المعنى السلبى للحرية. وتصبح الفضيلة الأولى لدى هذا الاتجاه هى قيمة الاستقلالية ، ووجود نظام للحقوق يضمن هذه الاستقلالية فى المجتمع.

أما الاتجاه المجتمعى فقيمة المواطنة أعلى من قيمة الفرد فهى نوع من الفضائل يتم ممارستها بقدر من الفاعلية والإيجابية وهى ممارسة عامة وليست خاصة ، فهى فضيلة مدنية تمارس فى المجتمع من خلال علاقات التضامن بين أفراده ، وأن المشاركة الفعالة فى المجتمع السياسى هى أحد العناصر الأساسية لإيجاد حياة صالحة للأفراد ، فهى فضيلة تخرج من المجال الخاص لتدخل فى المجال العام. وتتجسد هذه الفضيلة فى معنى الخير المشترك ، وحب الوطن وهو الذى يعبر عن المعنى الإيجابى للحرية. وتصبح الفضيلة الأولى لهذا الاتجاه هى وجود ذات مندمجة فى مجتمعها حيث تدعم التقاليد التاريخية لهذا المجتمع الخير المشترك

لأفراده[٢٩].

ومن ثم انشغل الخطاب الليبرالى بتياراته الفكرية المختلفة بالبحث عن صيغة توفيقية بين قيمتى المسئولية والاستقلالية ، أو بعبارة أخرى بين المواطنة والفردية.

المستوى الثالث : ويتعلق بالإطار المؤسسى ، ويتأثر هذا المستوى بالتغير فى قيمة المشاركة والالتزام السياسى ، حيث يتغير النمط المؤسسى أو السياسى بتغير نموذج المواطنة.ويمثل المستوى المؤسسى الفضاء الذى تتحقق فيه فكرة المواطنة بشكل عملي.

وفى هذا الإطار ينطلق الاتجاه الليبرالى من الافتراض التالى وهو أن الأفراد فى المجتمعات الليبرالية الديمقراطية لديهم رؤى مختلفة ومتعددة ، بل وأحياناً متعارضة ومتصارعة لما هو خير مشترك ، ولشكل الحياة الجيدة أو الصالحة[٣٠] ؛ ومن ثم فإن الدولة والمؤسسات السياسية تستمد شرعيتها من كونها محايدة سياسيًّا ، فى مواجهة هذا الكم الهائل من التصورات والمفاهيم الفردية المختلفة حتى تصبح هذه الدولة قادرة من الناحية السياسية على إحلال السلم الاجتماعى والحفاظ على النظام[٣١].

أما بالنسبة للاتجاه المجتمعى فالدولة هى نتاج للخير المشترك والفضائل الموجودة فى المجتمع وهى التى تدافع عنه أيضاً ، ويرفض التصور المجتمعى فكرة الحيادية المطلقة للمؤسسات فهى فكرة مختزلة معياريًّا ، ومضللة وخادعة سياسيًّا ، وغير مرضية اجتماعيًّا[٣٢].

ثانياً : مفهوم المواطنة فى بعض نصوص الخطاب الليبرالى الجديد فى مصر

عندما تنتقل المفاهيم من ثقافة إلى أخرى تتغير معانيها فى الاستخدام ، حتى لو كان هناك اتفاق لغوى عليها ، ولما كانت المفاهيم تراثاً حيًّا لا يتكفل بتفسيرها إلا طرق استخدامها أو استعمالها فى الخطابات المختلفة ، ورؤية كل خطاب لواقعه ، وكيف يستخدم مفاهيمه فى رؤية هذا الواقع والتعامل معه. ويصبح التساؤل هل ينشغل الخطاب الليبرالى المعاصر فى مصر - السياسى والفكرى - فى تصوره لمفهوم المواطنة بما يدور فى الخطاب الليبرالى الغربى المعاصر حول مستويات وأبعاد المواطنة ، فى إطار الجدل الدائر بين تياراته المختلفة؟.

وللإجابة على هذا التساؤل ستحاول الورقة فيما يلى تحليل بعض وثائق ونصوص الخطاب الليبرالى الجديد ؛ والتى تتمثل فى :

- **تحليل افتتاحية وبعض مقالات جريدة الوفد.**

- تحليل النشرات الشهرية ، ورسائل وندوات ومناظرات جمعية النداء الجديد.
- تحليل افتتاحية وبعض مقالات مجلة الديمقراطية وجريدة نهضة مصر.

١ - حـــزب الوفــد الجـــديد

تعتبر جريدة الوفد - وهى لسان حال حزب الوفد- أحد المنابر المعبرة عن الخطاب الليبرالى فى مصر ، وقد طرح مفهوم المواطنة فى إطار هذا التصور – الذى يرى أن رابطة المواطنة هى مناط الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو اللون أو العقيدة- عبر المحاور الآتية :

➢ التأكيد على المدلول التقليدى للحقوق السياسية والدستورية للمواطنين

كان التأكيد على حرية المواطن فى التعبير عن رأيه ، ونبذ مسألة العنف خاصة من قبل رجال الشرطة ، وضرورة إلغاء قانون الطوارئ ، وكافة القوانين المكبلة للحريات والمصادرة لها ، والمساومات على حقوق الإنسان الطبيعية (فى القول والرأى والكلمة والاجتماع والنقد والانتخاب) والتأكيد على حق المواطن فى التظاهر السلمى ، أو الإضراب السلمى الذى لا يعتدى فيه ، وضرورة استخدام أسلوب الحوار مع المسلمين والأقباط ومع الشباب - خاصة جماعة الإخوان - ورفض العبث بحق الشعب الدستورى فى ظل ما يحدث من امتهان لنصوص الدستور ، وقوانين الانتخابات غير الدستورية. وفى إطار الحديث عن الحقوق الدستورية – ومنها حق التعبير عن الرأي- أشار الوفد إلى ضرورة احترام حرية الصحافة فهى المعيار الذى يعبر عن مدى حرية الرأى فى مصر ، وهى أحد الأضلاع التى تكشف الفساد للمواطن ، خاصة فى ظل ما يحدث من تزوير فى الانتخابات. ويطالب الوفد بضرورة كشف هوية الذين يعملون على تزييف وتزوير إرادة الجماهير ، وعمليات التزوير العلنية[٣٣].

ويدخل تحت هذا المحور فى مناقشة مفهوم المواطنة الاهتمام بالمقارنة العامة وغير المحددة للنماذج والأوضاع الديمقراطية الحقيقية فى العالم – وهى شعوب العالم المتحضر والمجتمعات الراقية - بالوضع فى مصر ، أو فى أحيان أخرى بالمقارنة بالخبرة المصرية ما قبل الثورة ، وذلك لفضح انتهاكات الحقوق الدستورية ، والاعتداء على الحريات الشخصية للمواطنين والتفريط فيها. وذهبت هذه المقارنات إلى الحد الذى جعلت حزب الوفد يتساءل عن الذى يدفع المواطن إلى الهجرة والتخلى عن وطنه ؟ وكانت الإجابة : إذا شعر الإنسان أن وطنه تخلى

عنه ، وإذا شعر المواطن أنه مهان فى بلده فلا رأى له فى شئون هذا الوطن ، ولا حق له فى المشاركة الفعلية فى مصير بلاده ، كما أن هناك ارتباطاً عضوياً بين حرية المواطن واستقلال الوطن.

◄ الاهتمام بمسألة تعديل الدستور ، والإصلاح الديمقراطى والمؤسسى

يرى الوفد أن مسألة تعديل الدستور أو تغييره أو تنقيته بدستور جديد تتوافر فى نصوصه ضمانات الحرية الحقيقية تتصدر المطالب الوطنية الأساسية ، وقد أدى غياب الدستور وضياع الحرية إلى خلل شامل تمثل فى صورة انهيار اقتصادى ، وتدهور كامل شمل جميع المرافق والخدمات. وطالب هذا الخطاب بدستور جديد يضمن الحريات العامة المشروعة ، ويؤكد الديمقراطية ، ويحمى إرادة الأمة من العبث والتلاعب ، وهذا الدستور هو وحده وسيلة المصالحة الوطنية ولن تفلح أى وسيلة أخرى تحاول الالتفاف حول هذا المطلب بل إن محاولات التأجيل والالتفاف تهدر الوقت ، وتزيد الموقف سوءاً. كما انتقد الوفد القول الذى يرى أن الدعوة إلى الإصلاح الدستورى هى عمل من أعمال تزييف إرادة الجماهير ، وأن الديمقراطية الحقة من وجهة نظر الوفد هى لصالح المواطنين والوطن والحاكم ، وكل من ينتسب إلى الديمقراطية ، ويعيش فى ظلها[٣٤].

وفى هذا الإطار كان الحديث عن أى تفكير فى الإصلاح الشامل لابد أن يبدأ من الإصلاح السياسى ، الذى يستتبع تلقائيا الإصلاح الاقتصادى ، فمصر من وجهة نظر حزب الوفد فى حاجة إلى دستور عصرى يحدد مسارات العمل الوطنى ، ويعطى للشعب السيادة الفعلية. فليس من المقبول أن تمضى مصر إلى ما لانهاية على ركائز دستور يفرق بين المصريين ، ويجعلهم شيعاً متنافرة تحت شعار فاسد اسمه تحالف قوى الشعب العامل.

◄ الاحتياجات الأساسية للمواطن المصري

كان المدخل عن الحديث عن احتياجات وهموم وحقوق الإنسان المصرى الأساسية هو افتقاده للحرية ، وأنه لابد من الاهتمام بمعرفة كيف تفرض الديمقراطية والاهتمام بالحرية قبل الاهتمام بالبطون ، وأن الحرية هى التى توفر الطعام والأمان والاستقرار حتى لا يجرؤ إنسان أن يعتدى على حقوق الشعب. والاستقرار هو الحد من موجات الغلاء ، ومساندة المواطن الضعيف فى مواجهة حريق الأسعار ، وإتاحة فرص العمل للشباب ، وتوفير المساكن، وتحقيق الأمن الغذائى ، وأن حياة الإنسان المصرى رخيصة جداً فى بلده ، مما يهدد القيم الخلقية ، والروابط العائلية ، والمبادئ الأساسية التى تفرض على المواطن أن يحترم

النظام والقانون. ألم يحن الوقت لرد اعتبار الشعب المصرى فوق أرضه ؟ ألم يحن الوقت للرجوع إلى الشعب قبل اتخاذ القرارات المصيرية التى يدفع المواطن المصرى قيمة فاتورتها من دمه وماله وعرضه. ويناشد حزب الوفد باحترام الشعب المصرى وحقوقه حتى يحترمه الأشقاء العرب فى بلادهم[٣٥].

➢ حـــدود العمل العـام

ويطالب هنا حزب الوفد أن يوضح للمواطنين حدود المشاركة الإيجابية المسموح بها ، ويتساءل الوفد باستنكار ماذا يتاح للمواطن البسيط من مظاهر التعبير الديمقراطى إذا حرم حق الصياح وحق الكلام ؟[٣٦].

ويتساءل حزب الوفد عن السبيل لكى يتمتع المواطن المصرى بحقوقه ؟ وكيف يستطيع المواطن المصرى الإسهام فى تقرير الخيارات السياسية والاقتصادية لبلاده ، وهو يرى سياسة بلاده ترسم فى الغرف المغلقة ، وتفرض عليه دون أن يكون له حق الاعتراض أو التعليق ؟ فكل مجالس الشعب يتم تشكيلها بالتزوير ، وفى غيبة إرادة الشعب. ويطالب حزب الوفد بمزيد من السلطات للشعب حتى يخرج من قوقعة السلبية واللامبالاة ، والإحساس بالغربة، وهنا كان التأكيد على خطورة سلبية المواطن ، وفقده حماسه للعمل السياسى ، ويرى أن محدودية التمثيل البرلمانى للمعارضة وعدم تداول السلطة هى السبب الأساسى فى ابتعاد الجماهير عن الأحزاب ، وعن العمل السياسى بشكل عام.

ويؤكد حزب الوفد على أن العمل السياسى لا ينمو إلا فى مناخ الحرية ، ولا يزدهر إلا فى أجواء الديمقراطية الكاملة. والعمل السياسى ينفر من الإجراءات القمعية ، ويتلاشى أمام التخويف والترهيب. والسؤال هو كيف السبيل إلى إقامة الجسور بين الدولة والشعب ؟. ويرى حزب الوفد أن هناك فجوة بين الدولة والشعب تضع الناس على حافة اليأس من الإصلاح ؛ مما يضع الدولة على مفترق طريقين عليها أن تختار أحدهما : أما الطريق الأول : فهو الخيار الديمقراطى السليم ، ومؤداه أن ترفع الدولة وصايتها عن الشعب ، وهذا يتطلب وضع دستور جديد يضمن مشاركة الشعب مشاركة جدية فى مصيره ويرفع القيود التى تكبل حركته السياسية والاقتصادية. أما الطريق الثانى : فهو استمرار النظام فى طريق احتكار السلطة ، والاعتماد على البيروقراطية الحكومية ، والمجالس النيابية المصطنعة ، وإهمال الإرادة الشعبية الحقيقية ، ومن ثم يؤكد حزب الوفد نجاح النظام فى دفع المواطن فى خندق الانعزالية.

٢ – جمعية النــداء الجــديد

نتقل الآن إلى طرح آخر للخطاب الليبرالى فى مصر ، وهو جمعية النداء الجديد ؛ حيث كان الشعور بالحاجة الشديدة إلى بلورة فكر تنموى ليبرالى يستجيب لتحديات العصر ، ويجتذب إليه كل العناصر من النخبة العامة فى مصر ، التى يمكن أن تلتف حوله ، وتؤمن به ، بصرف النظر عن انتماءاتها الحزبية السابقة أو الحالية ، هو الذى دعا مجموعة من المثقفين المصريين -ومن أجيال متعددة- إلى المبادرة بتشكيل جمعية ثقافية ، تكون بمثابة منبر للفكر الليبرالى كما يتبلور فى العقد الأخير من العشرين.

لقد تم تسجيل جمعية النداء الجديد وهى جمعية ثقافية وليست حزباً سياسيًّا فهى لم تنشأ وفقاً لقانون الأحزاب وإنما وفقاً لقانون الجمعيات المصرى فى أغسطس ١٩٩١م ، وعكف مؤسسوها – وعلى رأسهم الدكتور "سعيد النجار" الاقتصادى الليبرالي- منذ ذلك الحين على تجهيز مقرها ، وتدبير التمويل اللازم لها ، وضم المزيد من الأعضاء من المثقفين وأساتذة الجامعات والإعلاميين ورجال الأعمال ، والشرط الوحيد للعضوية هو الإيمان بمبادئ الجمعية ، والقدرة على تحقيق أهدافها.

ووفقاً للوثيقة الفكرية للجمعية الصادرة لدى تأسيسها فى عام ١٩٩١م ، وللكتيب الأول الذى أصدرته الجمعية فى يونيو ١٩٩٢م فإنها جمعية ثقافية أسست من أجل "التأثير فى الفكر المصرى من أجل الوصول إلى تحرير شامل للنظام الاقتصادى والسياسى والاجتماعى فى مصر على نحو يكفل العيش الكريم للشعب الكادح ويحقق العدالة الاجتماعية ، ويرسى قواعد الديمقراطية السليمة"[٣٧].

ولا يمكن البحث عن مفهوم المواطنة إلا فى إطار الأفكار التى صاغتها الجمعية ، والتى يقوم عليها نموذج التنمية كما تطرحه فى عدة مبادئ :

أولاً : التحرير الاقتصادى والصناعى والزراعى ، بمعنى أن الجمعية تؤمن بأن النظام الاقتصادى الكفء هو النظام القائم على المشروع الخاص ، والمبادرة الفردية والحرية الاقتصادية.

ثانياً : العدالة الاجتماعية ، بمعنى وجود علاقة وثيقة بين الكفاءة الإنتاجية فى إطار الحرية الاقتصادية وبين العدالة الاجتماعية ، فالكفاءة شرط ضرورى مسبق لتحقيق العدالة .

ثالثاً : العدالة بين الأجيال ، بمعنى ضرورة ألا تسفر عملية التنمية عن إضعاف الطاقة الإنتاجية الكلية للمجتمع ، مما يهدد قدرة الأجيال المقبلة على التنمية. وهذا واضح فى

مسألتين : السكان ، وكذلك مسألة الموارد الطبيعية.

رابعاً : التحرير السياسى ، بمعنى الديمقراطية وحقوق الإنسان ، خاصة وأن هناك علاقة وثيقة بين التحرير الاقتصادى والسياسى ، ومن الصعب تنفيذ إستراتيجية متكاملة للتحرير الاقتصادى دون أن يقترن ذلك بإصلاح سياسى يكون من شأنه تقوية المؤسسات الدستورية، وتحقيق التوازن بين السلطات ، وحماية حقوق الإنسان ، ووضع الضوابط والضمانات التى تحول دون الافتئات عليها ، وضمان حرية الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى.

خامساً : التحرير الاجتماعى ؛ بمعنى العقلانية ، وأن تكون التنظيمات الاجتماعية كلها انعكاساً لمكتسبات العقل فى العلوم الاجتماعية أو الإنسانية كافة. وأن التنمية ضرورية بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو العقيدة.

وهكذا شكلت جمعية "النداء الجديد "خطاباً ليبرالياً جديداً ذا طابع ثقافى وفكرى فى مصر، وهو يسعى إلى بلورة الفكرة الليبرالية وتجسيدها فى سياسات تنموية محددة ، فى ظل الليبرالية الجديدة. وتسعى جمعية "النداء الجديد" - على حد قول مؤسسها "سعيد النجار" (وهى جمعية ثقافية ليبرالية) - إلى تنمية اقتصادية ذات وجه إنسانى ، ومعنى ذلك أن مبدأ الحرية الشخصية والمبادرة الفردية ونظام السوق هذه - جميعاً الشرط - الضرورى للكفاءة فى إدارة الموارد الاقتصادية ، ولكنها ليست الشرط الكافى لتحقيق تنمية شاملة موصولة أو مطردة[٣٨].

ويختلف هذا الطرح الليبرالى عن الطرح السابق فى الجمع بين التأصيل الاجتماعى ، والتأصيل الفلسفى والقيمى والأنثربويولوچى - على غرار الخطاب الغربي- للذات الفردية ، فالفرد فى إطار هذا التصور هو الحقيقة الاجتماعية التى تعلو فوق الدولة ، وإن الدولة هى وكيلته ، وخادمة للقيام بوظائف معينة ، لا يجوز لها أن تتخطاها أو أن تفتئت على حقوقه الأساسية ، إلا فى الحدود ، وبالشروط التى يضعها القانون ، كما أن الحرية الفردية هى الإطار الصحيح لتحقيق تنمية شاملة مطردة ، كما أنها أساس كل تقدم حضارى ، ومنبع الإبداع ، ومصدر الفضائل فلا فضيلة فى مجتمع العبيد. وهذا لا ينفى أن الفرد عضو فى المجتمع ، وأن المسئولية الفردية هى الوجه الآخر للحرية الفردية التى تقرن الحق بالواجب ، كما أن الفرد ليس كياناً قائماً بذاته ، بل هو جزء لا يتجزأ من منظومة اجتماعية ، وأن رفاهيته وأمنه وقدراته الإبداعية تتوقف إلى حد كبير على ولائه لأسرته ودينه ووطنه[٣٩].

ويرفض هذا الخطاب القول بأن قيمة الفرد غير موجودة فى مجتمعاتنا "فمصر - من وجهة نظر الخطاب - سبقت بعض المجتمعات فى ظهور المفهوم الفردى ، وتأخرت عن بعض المجتمعات ، ولكن جذر المفهوم كان موجوداً بصفة دائمة ، ورغم أن المجتمع المصرى مجتمع زراعى جماعى ، إلا أن قيمة الملكية الفردية مترسخة فيه ، ومن ثم لا يجوز الادعاء مطلقاً بأن ثقافتنا لا توفر قيم الفردية الحرية". ويشكك هذا الخطاب فى وجود دراسة علمية أثبتت أن قيمة الجماعية هى إحدى خصائص المصريين ، ويقول "هذا غير صحيح على الإطلاق الموجود هى الفردية الحقيقية غير البناءة"[٤٠].

استمد خطاب جمعية "النداء الجديد" مرجعيته - التى يراها البعض أنها نتاج ما يمكن أن نسميه بالفطرة السليمة للإنسان الحر ، والتى هى أصل الديمقراطية ، والقائمة على الحق الطبيعى والعقد الاجتماعى - من فكر الليبرالية الجديدة والذى جاء كتطور لأطروحات الليبرالية الكلاسيكية القديمة ، والتى عبرت عن مرحلة تاريخية عنوانها الانتقال من الإقطاع الاقتصادى والاستبداد السياسى والظلام الثقافى إلى عصر الرأسمالية الفردية والديمقراطية التمثيلية المحدودة والتنوير.

بينما جاءت الليبرالية الجديدة كتعبير عن التطور السياسى والاجتماعى الناتج عن اتساع نطاق الديمقراطية ، مع تمتع جميع المواطنين بحق الانتخاب ، والمساواة فى الفرص ، وإقرار الحقوق النقابية. ويؤكد "سعيد النجار" على أن "البعد الاجتماعى لليبرالية أصبح جزءاً لا يتجزأ منها ، بعد انقضاء الفترة الليبرالية الأولى فى القرن التاسع عشر (أى الليبرالية التى كان ينادى بها "هربرت سبنسر" وآخرون) ، فلم يعد أحد ينادى بالليبرالية ويتجاهل البعد الاجتماعي.. وهنا يتساءل مستنكراً هل البلاد القائمة على نظام ليبرالى تغفل حقيقة البعد الاجتماعى ؟ وهل أمريكا تغفل البعد الاجتماعى ؟ وهل بلاد أوروبا الغربية كلها تغفل البعد الاجتماعى ؟ إذن كيف نتهم الليبرالية بأنها تتغافل عن البعد الاجتماعى ، والبلاد التى عرفت أى معنى للعدالة الاجتماعية كلها بلاد ليبرالية وكما قلت فإن العدالة صارت جزءاً لا يتجزأ من الليبرالية". وجاء التطوير الذى أدخلته الليبرالية الجديدة بالتأكيد على أهمية التدخل الحكومى بقدر ، والمقصود بذلك التدخل إعادة توزيع ناتج عملية التنمية عبر الأداة الضريبية، والإنفاق على الخدمات الاجتماعية ، وضمان ظروف عادلة للعمل فى إطار السوق الحرة[٤١].

ويرفض هذا الخطاب النقد القائل بأن الجمعية تنقل أفكارها بالترجمة من الغرب ، فيقول

"سعيد النجار" : "أنا أعتقد أن الحضارة الغربية ليست حضارة جغرافية ، ولكنها موقف عقلى ، ونحن نأخذ بهذا الموقف العقلى الذى يقول "إن الإنسان سيد مستقبله ، وليس فريسة ضعيفة فى يد التاريخ والحضارة الغربية" ، بالإضافة إلى كونها موقفاً عقليًا ، فهى حضارة إنسانية ، والحضارة الإسلامية أحد الروافد التى غذتها وروتها فنحن لا ننقل عن الحضارة الغربية.. وإنما نؤمن أن لها بعداً عالميًا يمكن للجميع أن يستفيد منه ، مثلما فعلت اليابان وشرق آسيا ، وهذا لا يعنى أن نتخلى عن لغتنا وقوتنا وذاتيتنا. ولكن أيضاً أنا مع العقل ، وحيثما يسوقنى العقل فأنا وراءه. وأعتقد أن الشريعة الإسلامية لمن يفهمها على حقيقتها هى كذلك ، فكل ما يقوله العقل يتفق بالضرورة مع الشريعة الإسلامية ، ومع كل الأديان"[٤٢].

وقد استخدم مفهوم المواطنة فى إطار هذا التصور من خلال المحاور التالية :

➢ إصلاح القيم الثقافية والاجتماعية والسياسية

أى علاقة المواطنة بالديمقراطية والمساواة فى الحقوق المدنية والسياسية حيث تضع الديمقراطية الضمانات التى تسمح بالتغيير والتطوير المستمر نحو الوصول إلى أوضاع أفضل، مع ضمان حد أدنى من حماية الحقوق الفردية ودون تعريض لها ، من أجل ضمان تحقيق الحرية والمساواة. أما عن الأساليب والآليات المصاحبة للنظم الديمقراطية فيشير "سعيد النجار" إلى "أن النظام الديمقراطى يقوم على أن الشعب مصدر السلطات ، وأن الحكومة الصالحة هى حكومة القوانين لا حكومة الأشخاص ، وهذا يقتضى الأخذ بمبدأ التعددية الحزبية ، والتعددية الفكرية ، وحق الخلاف مع السلطة ، والشفافية فى إدارة شئون البلاد ، والمساءلة السياسية والإدارية لكل من يتصدى للعمل العام ، والمساواة أمام القانون ، وبصرف النظر عن الدين أو العقيدة أو الجنس ، كما يعنى التوازن بين السلطات ، وحرية الصحافة ، واستقلال القضاء"[٤٣].

ويعتقد هذا الخطاب أن تحقيق الديمقراطية يتطلب شرطين أساسيين : هما التعليم والعدالة الاجتماعية ، وبدونهما لا تتحقق أبداً ، فالجهل يؤدى إلى الجمود والخطأ وقصور الفهم فلا تكون معه الديمقراطية التى تعنى الفهم ، والتفاوت فى الحقوق والواجبات يؤدى إلى القلق والتوتر وفى النهاية إلى الانفجار ، ولا تكون ديمقراطية مع الصراع المتفجر ؛ لأن وجودها يقتضى الاستقرار. وتؤكد جمعية "النداء الجديد" على أن من أهدافها الرئيسية التى يتعين عليها القيام بها هى نشر وغرس التربية الديمقراطية واحترام الرأى الآخر ، وتعويدنا عليها فى الممارسة من أجل أن تخدم النمو الديمقراطى الحقيقى فى مصر[٤٤].

◄ احترام حقوق الإنسان

ويطرح مفهوم المواطنة كنتيجة منطقية لاحترام حقوق الإنسان ، وما يلزم عنها ، فكما يقول الخطاب : "إن حقوق الإنسان الأساسية نابعة من وصف كونه إنساناً فلا يجوز التصرف فيها أو التنازل عنها ، كما لا يجوز للدولة أن تعتدى عليها أو أن تختصرها. ويشمل ذلك حرية العقيدة والاعتقاد ، وحرية التعبير والتعددية الفكرية والحزبية ، وحق الخلاف مع السلطة ، وحرمة البدن والمسكن والمراسلات والمال ، وحق المواطنين فى اختيار حكومتهم وتغييرها فى انتخابات حرة نزيهة تجرى بطريقة دورية ، وحق كل فرد فى محاكمة عادلة أمام قضاء مستقل وعادل ، وبناء على سلطات اتهام عادلة ، وطبقاً لقانون معلن صادر بطريقة شرعية ، وحق كل شخص فى الحماية ضد التعذيب ، وضد العقوبات أو الممارسات القاسية ، أو غير الإنسانية ، أو الخاصة بالكرامة فلا حرية ، ولا كرامة ، ولا عدالة ، ولا إنسانية ، ولا ديمقراطية ولا تنمية فى مجتمع يسمح بحرمان المتهم من حقه فى محاكمة عادلة ، بالإضافة إلى الدفاع عن حقوق المرأة. ومعنى ذلك أن الحرية السياسية لابد أن تسير جنباً إلى جنب مع الحرية الاقتصادية وهذا ركن أساسى من أركان العدالة الاجتماعية فى نظر الليبرالية"(٤٥).

ويتشابه هذا الخطاب مع خطاب حزب الوفد الجديد فى الاهتمام بمسألة الحق فى الحوار ، ونبذ العنف مع الجماعات المختلفة ، وقضايا الإصلاح السياسى ، والتحول الديمقراطى ، حيث يطالب هذا الخطاب رئيس الجمهورية "بأن نقطة البداية فى إخراج مصر من أزمتها الراهنة ، ودفعها فى طريق التقدم والازدهار إنما تتمثل فى مراجعة شاملة لنظامنا السياسى ، بوضع دستور جديد على أسس ومبادئ ديمقراطية حقيقية.. وأنه بغير إصلاح سياسى شامل سوف نكون عاجزين عن تقديم علاج فعال لما نعانيه من مشكلات اقتصادية واجتماعية ، وعلى رأسها البطالة والفساد ، وحقوق الإنسان ، وحقوق المرأة ، والتطرف والإرهاب ، وتعاظم الفجوة بين الأغنياء والفقراء ، وتردى مستوى المعيشة للأغلبية الساحقة من الشعب المصرى ، والتدهور الشديد فى مستوى الخدمات الأساسية"(٤٦).

كما يشير هذا الخطاب إلى المواطنة باعتبارها من أهم متطلبات قيام الدولة الحديثة واكتمال أسباب قوتها ، فالمواطنة – وليس الانتماء الديني– هى مصدر الحقوق والواجبات العامة ، ومن هنا تكون المساواة المطلقة بين المواطنين بصرف النظر عن ديانتهم. أما الدولة الدينية من وجهة نظر هذا الخطاب فإنها تجعل العقيدة الدينية مناط الحقوق والواجبات ، وأساس كافة التنظيمات ، ويترتب على ذلك وجوب التفرقة بين المواطنين على أساس عقيدتهم الدينية. ومن ثم يتأكد التمايز الدينى ، وتنحسر تدريجياً صفة المواطنة لانعدام جدواها ، ولكونها غير منتجة

فيما يتمتع به المواطن من حقوق ، وما يفرض عليه من واجبات. وكذلك يؤكد هذا الخطاب على وجوب المساواة بين المواطنين ، بصرف النظر عن دياناتهم أو جنسهم ، فلا فرق بين مسلم وغير مسلم ، ولا بين رجل وامرأة فيما يتمتع به كل منهما من حقوق وواجبات فى ظل الدولة الحديثة(٤٧).

➢ الإصلاح الاقتصادى والعدالة الاجتماعية

وقد ربط خطاب "النداء الجديد" مفهوم المواطنة واحتياجات المواطن بدور الدولة فى ظل الاقتصاد الحر من خلال استكمال نقص نظام السوق ، أو للقيام بالوظائف التى لا يستطيع السوق والقطاع الخاص القيام بها ، وهنا لا تتردد الليبرالية فى الدعوة إلى تدخل الدولة للوصول بمعدلات النمو الاقتصادى إلى أقصى معدلاتها ، وعلى أساس من الكفاءة والفعالية. فالعدالة الاجتماعية تحتاج سياسة هادفة فى إطار نظام السوق ، فنظام السوق يحتاج إلى سياسات تكميلية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

كذلك يتعين على الدولة أداء الوظيفة الخدمية ، بما فى ذلك مشروعات البنية التحتية وتنمية الموارد البشرية مثل التعليم والصحة والإسكان الشعبي. بالإضافة إلى وظائفها التقليدية فى مجال القضاء والأمن والدفاع. وأخيراً فإن على الدولة مد يد المساعدة إلى هؤلاء الذين يقعون تحت خط الفقر المطلق ، والفقر المطلق يعنى الحالة التى يكون عليها الفرد عاجزاً تماماً عن إمكانية الحصول على حد أدنى من الحاجات الأساسية ، وهذه هى حالة الطبقات التى تعيش على حافة المجتمع ، وفى الأحياء العشوائية ، وتشتمل على نسبة عالية من المعوقين والمستضعفين فى الأرض ، خصوصاً الأطفال والنساء والعجزة والطاعنين فى السن(٤٨).

٣ – جريدة نهضة مصر ومجلة الديمقراطية

فيما يتعلق بجريدة نهضة مصر(٤٩) ؛ فهى جريدة حديثة لم يصدر منها حتى تسليم هذه الورقة البحثية إلا سبعة أعداد ، وفى عمودها بالصفحة الثانية وتحت عنوان من نحن؟ يقول أصحابها : إن هذه المطبوعة ولدت كى تعبر عن الفكر الليبرالى والفلسفة الليبرالية التى هى خلاصة لعصور النهضة والتنوير فى أوروبـا فى القرنين ١٦ ، ١٧. وبمختلف روادها من الفرنسية إلى الأمريكية ، وبمختلف روادها كانت الليبرالية هى الاشتقاق اللغوى لمبدأ الحرية وفكر الحريين ...

وتشير نهضة مصر إلى أن الليبرالية كما تدافع عنها هى "الإيمان بالتعددية داخل كيان المجتمع طبقيًا ودينيًا وفكريًا ، وأنه لا يجب حرمان الفرد من حق التمثيل السياسى لأنه ينتمى لحزب أو لطبقة أو لطائفة ما.. نحن نؤمن بأن الدين لله والوطن للجميع ، وأن المواطنة هى هدف نبيل يجب أن تتهاوى أمامه كل المصالح الضيقة ..". هذا مع التأكيد على : " نحن لسنا فى حالة ثأر تاريخى مع فكرة أو شخص أو طبقة ، نحن فى حالة انحياز دائم وأبدى مع فكر التنوير.. والليبرالية كما نفهمها هى الحوار مع الآخر ، والانفتاح على العالم ، وتخليص العقل من عقدة الغزو والهيمنة.. إننا نؤمن بحوار الكلمة ، وبالحق المقدس للجميع فى التعبير عن آرائهم.. ، الليبرالية هى تحديد دور الحكومة فى القدرة على إطلاق قدرات الأفراد..

"وإن المعنى الأساسى الذى نفهمه لمصطلح الوطنية هو كل فعل وقول يقربنا من النهضة.. وإن إحياء فكرة النهضة هى رسالتنا ، وتعميق أصول الليبرالية هو طريقنا للمستقبل.. نحن لا ندعى أننا نحتكر الصواب ولكننا بالتأكيد نمد أيدينا نحو أكبر حوار مفتوح من أجل تحقيق حلم النهضة..".

ومما يجدر الإشارة إليه أنه من الصعب تحليل مفهوم المواطنة فى إطار هذا التصور نظراً لحداثته ، إلا أنه يمكن القول إن ما عرضت له الجريدة على مدار لسبعة أعداد كان حول التأكيد على ليبرالية الجريدة ومصريتها ، بعيداً عن شبهة أى تدخلات أجنبية ، أو مشاريع أمريكية ، وكان ذلك فى إطار الرد على هجوم بعض المفكرين على الجريدة.

وتساءلت الجريدة : " هل الطريق إلى نهضة مصر العظيمة يبدأ بتحسين صورة أمريكا؟ هل رفع مستوى معيشة المواطن المصرى وتنويره ، وتبصيره بحقوقه فى مواجهة مؤسساته ، وفى مواجهة أعدائه وفى مواجهة أصدقائه هو عملية تحسين لصورة أمريكا.. ما وجه الخطر فى اعتبار الليبرالية طريقاً نؤمن به لدفع مصر إلى الصف الأول بين الأمم..".

"هل كل من يدعو إلى الليبرالية الأمريكية هو عميل أمريكى ؟ إنه لا يوجد توكيل حصرى بالحقيقة يملكه تيار دون سواه ، وحرية الاختلاف حق مكفول للجميع ، وإن الفكرة لا يرد عليها إلا بفكرة أخرى ، وليس بمنهج مؤامرة أو تهمة تخوين ، وإن تداول الأفكار هو الضمانة الأساسية لإعطاء الناس حق الاختيار فى القبول أو الرفض.. وإن الديمقراطية هى هدفنا وسياستنا ، وسنحصل عليها بممارسة وطنية خالصة".

مع الإشارة إلى جذور مصر الليبرالية " والذى ينكر على شعب مصر جذوره الليبرالية هو

فى حقيقة الأمر لا يعرف وسطية هذا الشعب ، وسعيه الدائم إلى الاعتدال والحكمة والتعقل. والوسطية بمعنى التوازن لا تعنى الاستسلام ، ولكن تعنى الرؤية الموضوعية والعقلانية.."[٥٠].

كما تعرضت الجريدة أيضاً إلى بعض **المشكلات والهموم الحياتية والصحية للمواطن المصرى** مثل السحابة السوداء ، والتلوث البيئى ، وأزمة الملاريا ، والقهر البيروقراطى ، منتقدة الأداء السياسى ، وأزمة اتخاذ القرار التنفيذى ، وعدم المتابعة والتزام مبدأ المحاسبة عن التقصير ، وعدم إدراك أن روح إنسان واحد تتعرض للخطر أمر يهدد المجتمع بأكمله ، والإهمال والتقصير ، وتبادل اللوم وعدم وجود جهاز تنفيذى مسئول.. وتحذر الجريدة من أن هذا لا يضر بالمواطن فحسب ، ولكن يضر أيضاً بالسمعة السياسية للحكومة ، ويضعف مصداقيتها إزاء الجماهير ، ويزيد من حالة الشك فى قدرتها على أن تكون الأداة التنفيذية لأحلام الناس وطموحاتهم.. لو حدث ذلك فى أى بلد لسقطت الحكومة..

مع التأكيد على أن "الكثير من الحكومات فى مصر كانت جادة فى إحداث تطور حقيقى ، ولكن هذه الأفكار والمشروعات يتم إجهاضها من قبل الشريحة الوسطى ما بين الحكومة والمواطنين تلك هى طبقة البيروقراطية.. جيش البيروقراطية الحكومية (الذى يتجاوز ٦ ملايين ويعشش فيه الفساد) هو مبيد للأحلام وقاتل لكل أفكار التغيير.. وإن هذا القهر البيروقراطى يحدث منذ لحظة قيام المواطن بالسعى للحصول على بطاقة شخصية.."[٥١].

كما تعرضت الجريدة بشكل غير مباشر لبعض **قضايا الإصلاح السياسى والاقتصادى ، والمتعلقة بالدستور والمؤسسات السياسية ، ومناخ الاستثمار** ؛ من خلال التساؤلات التالية : " ماذا يقول الدستور المصرى فى حالة تعرض أى رئيس لمكروه؟ ماذا ستفعل المؤسسات السياسية؟ ما هو دور الحزب الحاكم؟ ما هو دور المجتمع المدني؟ ما هو مستقبل الاستثمار فى مصر؟ ما هو مستقبل المكاسب التى حصلنا عليها فى مجال حرية التعبير؟ ماذا سيحدث فى حالة حدوث فراغ سياسي؟.."[٥٢].

٤ - مجلة الديمقراطية

وهى دورية سياسية متخصصة ، تعنى بدراسة النظم السياسية المختلفة ، وتهتم بدراسة أنواع وأنماط النظم فى العالم ، وتطوراتها السياسية ، كما تهتم بقضايا من نوع : التحول الديمقراطى ، والثقافة السياسية ، والنظم الحزبية والانتخابات ، وقضايا حقوق الإنسان

وغيرها. بحيث تستطيع رصد هذه التطورات فى هذه المجالات ، إلى جانب السعى لتقديم رؤية مقارنة عنها.

قد لا تكون الدورية تعرضت لمفهوم المواطنة بشكل مباشر ، وإنما تم ذلك من خلال عدة محاور وموضوعات كانت على قائمة أولويات واهتمامات مجلة الديمقراطية ، وكان أهمها : **أولوية الشروط الثقافية والاجتماعية للديمقراطية وضرورة ترسيخ مفهوم الحريات الفردية ؛** فقد كان هناك اهتمام بقضايا الحريات الفردية والمدنية ومنها قضية حرية التعبير والإبداع ، فالحرية من وجهة نظر مجلة الديمقراطية ليست هى "الحرية السياسية ، وإنما تسبقها الحرية الفردية ، فى ظل الإعلاء من قيمة ومكانة الفرد ، ورد اعتباره ومكانته المستحقة. وتعيب المجلة على الثقافة العربية ميلها نحو الجماعية أو الجمعية دون الفردية ، فالفرد غالباً مهمش ، ودوره ثانوى لخدمة الجماعة أى جماعة سواء كانت سياسية أو دينية أو حزبية أو أهلية. فالفرد هو جوهر جميع الحقوق المجتمعية ، ومتى تمتع بحقه -فى الحرية والأمان والعدل والاعتبار والتميز- كان أكثر قدرة على الإبداع والعطاء والإنجاز..."[٥٣].

وقد اهتمت المجلة **بالثقافة والقيم الليبرالية الديمقراطية** وهذا من خلال الحديث عن كيفية دفع العملية الديمقراطية فى العالم العربى ، مؤكدة على أن " الإجراءات القانونية والمؤسسية لا تكفى بذاتها فهى وإن كانت ضرورية ولازمة ، إلا أن هناك أيضاً ضرورة ملحة وحيوية لتوافر الثقافة والقيم التى تعطى القوانين والمؤسسات مضموناً وروحاً..".. كما تحاول المجلة الإشادة بالتجربة المصرية الليبرالية كتجربة رائدة ، والتى شهدت ازدهاراً للفكر الليبرالى المستنير.. إلا أنها انتقدت ثورة يوليو ١٩٥٢ وأخذت عليها تغييب المفاهيم والقيم الليبرالية ، كما تنتقد مجلة الديمقراطية التيارات والقوى السياسية الحزبية التى تعبر عن الاتجاهات أو النزعة المحافظة بشكل عام ، أو تلك السلفية وهى بحكم تشكيلها وطبيعتها العسكرية لا تدفع بعوامل التغيير مما يعوق عملية التحديث والتحول الديمقراطي.."[٥٤].

واستمراراً لما سبق ، وفى إطار الاهتمام بدراسة الأنماط الثقافية السائدة فى المجتمع العربى بشكل عام ، والتأكيد على ضعف أو غياب الثقافة الليبرالية فى المجتمعات الشرقية ، وضرورة تدعيم الثقافة السياسية الليبرالية. انتقدت الديمقراطية المحددات الجوهرية التى تكاد تتقاسمها أغلب الثقافات الشرقية ، وتتمثل فى ضعف مفاهيم معينة مثل حكم القانون ، واستقلال القضاء ، واحترام الفرد ، والمبادرات الفردية ، والمجتمع المدنى ، والعلمانية والحرية؛ بمعناها الشامل الذى يجب أن تتمتع به كل فئات المجتمع نساء ورجالاً ، أقوياء

وضعفاء ، أصحاب نفوذ ومواطنين عاديين ، أغلبية وأقلية.."..مع التأكيد مراراً وتكراراً على مدى رسوخ الأفكار والمبادئ الليبرالية فى التقاليد السياسية والثقافية المصرية.."[٥٥].

ويشكل تحليل وتقويم المبادرة الأمريكية للديمقراطية المحور الثانى الهام لمجلة الديمقراطية، فقد رفضت المجلة الخلط بين الانتقادات التى تثيرها بعض السياسيات الأمريكية ، وبين إعلان الحرب على أمريكا أو غيرها من الدول والشعوب[٥٦].. وتؤكد مجلة الديمقراطية على أن الصعوبات والعوائق الاقتصادية والثقافية والمجتمعية التى تعترض المرحلة الانتقالية أو الموجة الثالثة للديمقراطية كلها عوامل تفرغ الشعارات الأمريكية الأخيرة حول نشر الديمقراطية من المضمون الفعلى ، فالتحديث بكل أبعاده الثقافية والمجتمعية والمؤسسية -من وجهة نظر المجلة- ضرورى للإصلاح ، ويفوق فى أهميته ديمقراطية صناديق الانتخابات.."[٥٧].

وتشير المجلة إلى أنه يصعب النظر إلى هذه المبادرة الأمريكية فى العالم العربى بمعزل عن القناعة الأمريكية التى تولدت فى أعقاب أحداث ١١ سبتمبر ، عن مسئولية الأوضاع الداخلية فى المجتمعات العربية عن نمو التيارات السياسية المتطرفة .. إلا أن المجلة تنتقد مبدأ رفض كل ما هو أمريكى لمجرد أنه أمريكى ، وبعيداً عن الجدل السياسى أو المصلحى فإن مطلب التحديث والديمقراطية ، واحترام حقوق الإنسان ، والنهوض بالمرأة ، وتطوير التعليم هو مطلب وطنى ثابت.. وفى هذا السياق فليس هناك ما يبرر التخوف من مثل هذه المبادرة الأمريكية أو من غيرها.. إلا أن البيئة الثقافية والمجتمعية فى العالم العربى مازالت إلى حد كبير غير مواتية لهذه المتطلبات ، والتى تعتمد بشكل رئيسى على مدى الوعى السياسى والتنوير الثقافى لدى غالبية المواطنين باعتبارهم الفاعلين الرئيسيين الذين يعطون لهذه العملية مضمونها الحقيقى ، بكل ما تتضمنه من قيم ومعان تحترم الحرية الفردية ، وحق الاختيار.."[٥٨].

وقد حرصت مجلة الديمقراطية منذ عددها الأول ، وفى إطار اهتمامها الشديد بقضية الديمقراطية ، بالتفرقة بين شكل الديمقراطية ووسائلها أى جانبها النظامى والإجرائى ، وبين القيم والمبادئ التى تنطوى عليها أى مضمونها.. وهو ما يجعل للديمقراطية بعداً ثقافياً واجتماعياً يتجاوز فى كثير من الأحيان بعدها السياسى والدستورى القانوني..

بعبارة أخرى يظل هناك معياران أساسيان من وجهة نظر مجلة الديمقراطية يمكن من خلالها النظر إلى الديمقراطية الأول : يتعلق بشروط تحقيقها مثل إقامة تعددية سياسية وحزبية ، وتوسيع نطاق المشاركة السياسية والحرص على الانتخابات الدورية ، إلى جانب

الضمانات الدستورية والقانونية لها. أما الآخر : فيتعلق بالقيم والحقوق والحريات المدنية العامة والخاصة المتاحة للأفراد والتى تتعدى الجانب السياسى الخاص بإفساح مجالات المشاركة فى الانتخابات ، وهذا البعد الثانى يتعلق فى الأساس بطبيعة الثقافة العامة السائدة ، ومدى احترامها لأشكال الحريات المختلفة ، وهذا البعد يرتبط بخبرات الشعوب وثقافتها..

وانطلاقاً من هذا كان الحديث عن واقع و مستقبل حركات الإسلام السياسى يشكل المحور الثالث من اهتمامات مجلة الديمقراطية والتى يمكن التعرف على مفهوم المواطنة من خلال موقفها من تلك الحركات ، وعلاقتها بقضية الديمقراطية فى العالم الإسلامى ، فقد عبرت جماعات الإسلام السياسى من وجهة نظر مجلة الديمقراطية عن أفكار متطرفة ، ربطتها بتفسيرات خاصة ، ومنطلقات دينية..وكان الاهتمام هنا منصباً على البنية الفكرية والأيديولوچية التى تقوم عليها – بشكل عام- مثل تلك التيارات والجماعات والتى تعد فى كثير من الأحيان مناقضة لقيم وأفكار ومضمون الديمقراطية..

وفى هذا الإطار كان تساؤل افتتاحية العدد الخامس عن المشروع السياسى الإسلامى ؛ هل نجح فى تقديم بديل؟ وترى مجلة الديمقراطية أن ما يهم التأكيد عليه هو أن نقطة الانطلاقة الأولى لوضع أسس وتقاليد الممارسة الديمقراطية كانت هى حسم الصراع بين المجال الدينى والمجال السياسى ، والوصول إلى صيغة تنظيمية تحدد لكل منهما دوره ومجاله ، ولم يكن يعنى ذلك افتئاتاً على العقيدة الدينية أو معاداة الدين.. حيث إن حرية العقيدة ، واحترام العبادات والشعائر الدينية من صميم الحقوق التى تحميها وتصونها الديمقراطية ، وينص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان..

واستطراداً لما سبق ، تبقى هناك فجوة من وجهة نظر مجلة الديمقراطية بين إعلان بعض فصائل وتيارات الحركة الإسلامية بقبول الديمقراطية من حيث الشكل ، وبين التزامها الفعلى بمبادئها وأفكارها ، فضلاً عن قواعدها فى الممارسة.. [٥٩].

وتؤكد مجلة الديمقراطية على أن الديمقراطية هى عملية تطورية فهى ليست نمطاً مثاليًّا يتم تحقيقه عمليًّا بمجرد الأخذ به من الناحية السياسية والدستورية والقانونية ، وإن نموها وازدهارها يظل مرتبطاً بالعوامل والمتغيرات والقيم الثقافية الحاكمة للبشر أنفسهم ، وليس مجرد الأنظمة.. " ولنأخذ مثلاً حق التصويت كأحد الحقوق الأساسية للديمقراطية هذا الحق لم يكن حتى أربعة أو خمسة عقود مضت على الشكل الذى هو عليه الآن ، وكان نصف عدد البالغين من السكان على الأقل مستبعدين من التمتع بالحقوق الكاملة للمواطنة ، بما فيها حق

التصويت ، والمقصود بذلك المرأة ، وكان حق المواطنة مكفولاً للأحرار ، دون ما سموا بالعبيد فى العصور القديمة.."[٦٠].

ثالثاً : استخلاصات نظرية حول استعمالات مفهوم المواطنة فى كلا الخطابين

خلص الخطاب الليبرالى الغربى المعاصر إلى أن مفهوم المواطنة فى ظل تنامى ظاهرة التعددية الثقافية أصبح مفهوماً شديد التعقيد وذلك لتداخل الأبعاد المختلفة والمجالات المتعددة التى تكون هذه الظاهرة ، وما ينتج عنها من آثار سياسية واجتماعية. فالمواطنة من الناحية القانونية هى الحق فى المشاركة -بشكل مباشر أو غير مباشر- فى ممارسة القوة السياسية ، أما من الناحية الاجتماعية فقد أصبح هناك اهتمام بالبناء الاجتماعى لمفهوم المواطنة وأشكال التكامل - ولو حتى الرمزى - بين الأفراد ، وهناك مراجعة للشروط الاجتماعية لقبول أو استبعاد الأفراد الذين يعتنقون قيماً مختلفة عن المجتمع الذى يعيشون فيه، ومن الناحية الاقتصادية أصبح هناك اهتمام بالوضع والدور الذى يمارسه المهاجرون والأقليات الثقافية المختلفة[٦١].

وامتدت هذه الآثار إلى المواطنة السياسية ، ففى أى جماعة من المواطنين المتساوين كانت الأهمية الخاصة لكل عضو يمكن أن تكون مختلفة ، وتصبح الفئات الثقافية والاجتماعية الأقل تميزاً مواطنة من الدرجة الثانية ، حيث تتداخل جميع هذه الاختلافات الدينية والأخلاقية والإثنية مع الاختلافات الأساسية ، وعندما تصبح إحدى هذه الأقليات منفصلة ومهمشة ثقافياً وغير متساوية اقتصاديًا وسياسيًا فإن الرابطة المدنية - والتى هى الأساس الذى تقوم عليه فكرة المواطنة- لا تصبح بالقوة الكافية لتجعل من هذه الأقلية مواطنين فى وحدة سياسية واحدة ، تقوم على أساس المسئولية والالتزام المشترك بالرغم من وجود اختلافات[٦٢].

ومن ثم أصبح مفهوم المواطنة يواجه بالعديد من الإشكاليات والتحديات والرهانات السياسية ، والتى يمتد تأثيرها على مدى التمتع الكامل بالحقوق والواجبات المرتبطة بهذه المكانة ، وكيف يمكن تحقيق التكامل السياسى بين أعضاء هذا النظام ومن لا يتمتعون بعضويته من الناحية الفعلية. ومن ثم يصبح الوصول إلى إقامة ديمقراطية حقيقية متعددة الثقافات هو الإجابة على السؤال الذى طرحه "رولز" عن إمكانية أن تتعايش وتجتمع المذاهب المختلفة والمتعارضة للأفراد فى مفهوم سياسى واحد ، يتحقق من خلال الديمقراطية الدستورية ، مع ضرورة التفرقة التقليدية بين المعنى الوصفى أو الشكلى – حيث الديمقراطية

أحد أنماط إدارة القوة السياسية – وهنا تستخدم المواطنة بطريقة ذرائعية أو أداتية ، ومفرغة من أى معنى فهى مجرد مكانة سياسية وقانونية.

وهناك المعنى القيمى أو المعيارى للديمقراطية -حيث الديمقراطية هى المعبر عن مدى شرعية المؤسسات السياسية- وهنا يستخدم مفهوم المواطنة للحكم على مدى شرعية النظام السياسى ومؤسساته ، والتى لا تستمد من مجرد فاعليتها واستقرارها ، ولكن من الطريقة التى يمارس بها الشعب من خلالها سيادته.

ومما يجدر الإشارة إليه أن استعمال مفهوم المواطنة دار فى إطار هذا الخطاب حول العلاقة بين المفاهيم الثلاثة : المواطنة والهوية والديمقراطية المتعددة الثقافات ، وأصبحت المواطنة هى الجمع بين قيم الانتماء (والتى تتعلق بالحقوق الاجتماعية) ، والمشاركة (والتى تتعلق بالحقوق والحريات المدنية) ، والاعتراف بالآخر (وهى التى تتعلق بالقيم الثقافية).

وقد أدى هذا إلى ظهور نوع من المواطنة ثنائية الطابع ، فنجد من ناحية المواطنة العالمية وهى عبارة عن مجموعة من القيم والمعايير العالمية التى يتمتع بها كل مواطن يعيش فى ظل مجتمع ديمقراطى ، ومن ناحية أخرى كان الوجه الآخر لهذه المواطنة هو المواطنة ذات الخصوصية ؛ والتى يسعى أفرادها إلى الاحتفاظ بقيم الديمقراطية العالمية ، مع الإبقاء على القيم الثقافية والمجتمعية المختلفة للهويات الفرعية الإثنية واللغوية والقومية والتى تتحدد على أساس النوع أو الأصل الاجتماعي.. ، بعبارة أخرى إعادة توزيع أشكال عدم المساواة السياسية الحقيقية بين أعضاء أى جماعة سياسية ، ومحاولة الجمع بين العام والخاص[٦٣].

وانطلاقاً مما سبق ما هو موقع المواطنة فى الخطاب الليبرالى المعاصر فى مصر ، والمستوحى من الخطاب الليبرالى الغربى بكل عناصره ، نستخلص من العرض السابق لبعض نصوص هذا الخطاب سواء كان سياسياً أم فكرياً أنه يستعمل هذا المفهوم بالمعنى التقليدى السائد للعلاقة بين المواطنة والديمقراطية ، مع عدم وجود خطاب ليبرالى مصرى معاصر واضح المعالم ، يجمع بين قيم الديمقراطية الليبرالية فى بعديها الشكلى المؤسسى والقيمى الاجتماعى ، ناهيك عن أنه خطاب نخبوى غريب عن ثقافة وتوجهات قطاعات واسعة من المجتمع ، حتى وإن كانت الليبرالية المعاصرة تعطى مساحة أو دوراً أكبر لتدخل الدولة ، وتؤكد على الدور الاجتماعى لها ، مع الاهتمام بقضية العدالة الاجتماعية ، حتى وإن كانت لا تنفصل عن اعتبارات الكفاءة الاقتصادية.

ومن الملاحظ تشابه الخطاب الليبرالى المصرى المعاصر -على اختلاف نصوصه واتجاهاته- فى التركيز على المواطنة فى بعدها القانونى السياسى المؤسسى ، والمتعلق بموضوع الإصلاح الديمقراطى ، والذى تطلق عليه مجلة الديمقراطية الإصلاح الشكلى دون الفعلي. ومن الملاحظ أن مجلة الديمقراطية تعد من أكثر نصوص الخطاب السياسى الليبرالى المعاصر اهتماماً بالجانب القيمى والثقافى ، أو الشروط الثقافية والمجتمعية للديمقراطية ، والمناداة بترسيخ قيم الثقافة الليبرالية ، وعلى رأسها الحريات المدنية.

أعتقد أن مستقبل الخطاب الليبرالى المعاصر فى مصر يتوقف على قدرة هذا الخطاب على رؤية مشكلات وقضايا الواقع المعاش لأفراد المجتمع ، ومحاولة الاستفادة مما تقدمه القيم الليبرالية والديمقراطية فى معالجة هذا الواقع ، مع الحفاظ على ذاتية وخصوصية القيم التى يؤمنون بها بمعنى الجمع بين قيم المواطنة العالمية ، والمواطنة ذات الخصوصية. بعبارة أخرى أعتقد أن الاتجاه الليبرالى المجتمعى بتأكيده على قيمة المجتمع وعلى الذات المندمجة والمتجذرة فى مجتمعها هو الأكثر ملائمة لحل مشكلات الواقع ، والتأكيد على محورية الدور الاجتماعى للفرد ، بعيداً عن الدعاوى المتطرفة للذات الليبرالية المنعزلة والفردية.



هوامش الدراسة

(١) نوربيرتو بوبيو، الليبرالية والديمقراطية، ترجمة فاضل جتكر، دمشق، داركنعان للدراسات والنشر، ١٩٩٤م.

(٢) المرجع السابق.

(٣) C.Gould, Rethinking democracy, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988.

(٤) J. Crowley, Ethnicité, nation et contrat social, In : G. Delannoi (ed.), Théories du nationalisme, Paris, Kimé, 1991, 179-218.

(٥) J. Rawls, Justice et démocratie, Paris, Seuil, 1993, P 10.

(٦) Matteo Gianni, Les liens entre citoyenneté et démocratie sur la base du débat Libéraux – Communautariens : réflexion autour de la démocratie multiculturelle, Univ. De Genève, Département de Science Politique, 1994, P 8.

(٧) J. Rawls, Libéralisme politique, Trad. par C. Audard, Paris, Seuil, 1996, pp 215-257

(٨) Ibid., PP215-218.

(٩) J. Rawls, La théorie de la justice, Trad. Par C. Audard, Paris, Seuil, 1987, pp 47-48.

(١٠) J. Rawls, Justice et démocratie, op.cit., P 208, P 236.

(١١) J. Habermas, Citoyenneté et identité nationale, In : J. Lenoble (ed), L'Europe au soir du siècle, identité et démocratie, Paris, Esprit, 1992. : وأيضاً انظر J Ferry, Pertinence du post nationale, Esprit, n. 176, Novembre, 1991, pp 80 -93.

(١٢) J.Leca, L'Islam, l'Etat et la société en France, In : B. Etienne (ed.), L'Islam en France, Paris, Editions du CNRS, 1990, P 67.

(١٣) P. Van Parijs, Qu'est qu'une société juste?, Paris, Seuil, 1991, P 269.

(١٤) D. Held, Democracy, the Nation State and the Global System, in : D. Held(ed.), Political theory today, Stanford, Stanford Univ. Press, 1991, p 206.

(١٥) M. Gianni, Op.cit., p20.

(١٦) I. Berlin, Eloge de la liberté, Paris, Calmann Levy, 1969, p 163.

(١٧) M. Sandel (ed), Liberalism and its critics, New York, New York Univ. Press, 1984.

(١٨) A. Etzioni, Contemporary Liberals Communitarians and individual choice, In : A. Etzioni,..(eds), Socio-Economics toward a new synthesis, New York, M.E.Sharpe Inc., 1991, p61.

(١٩) Ibid., pp 62-63.

(٢٠) A. Mac-Intyre, After virtue, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1984, p 205.

(٢١) C. Taylor, L'atomisme, in : La liberté des modernes, Trad. Par Ph de lara, Paris. PUF, 1997, pp 223-254.

(٢٢) W. Kymlicka, Liberalism community and culture, Oxford, Claredon Press, 1991, p9.

(٢٣) M. Gianni, Op.cit, p38.

(٢٤) A. Etzionni ed.), New Communitarian thinking, London, Univ. Press if Virginia, 1995, p.17.

(٢٥) A. Etzioni, Contemporary Liberals…, Op.cit., pp 60-61.

(٢٦) P. Pettit, Judging justice, London, Routledge and kegan Paul, 1980.

(٢٧) W. Ossipow, Droits Individuels, Bien Commun, et Vertu Civique dans la querelle des Libéraux et Communitariens, In : Revue Studia Philosophica, Vol.53, 1994, p 120.

(٢٨) A. Etzioni, Contemporary Liberals.., Op.cit., P. 67.

(٢٩) انظر لمزيد من التفاصيل : A. Oldfield, Citizenship and community, London, Routledge, 1990.

(٣٠) J. Rawls, Libéralisme politique, Trad., par Catherine Audard, Paris, Seuil. 1996.

(٣١) Ibid.

(٣٢) M. Gianni, Op.cit.

(٣٣) انظر على سبيل المثال : برنامج حزب الوفد الجديد ، مصطفى شردي. ماذا بعد بيان العلماء ، جريدة الوفد ، ٥ يناير ١٩٨٩م . - مصطفى شردى ، الحوار فوراً وقبل الطوفان ، جريدة الوفد ، ١٩ يناير ١٩٨٩م - مصطفى شردى ، مؤامرة تدمير العلاقة بين الشرطة والشعب ، جريدة الوفد ، ١٢ يناير ١٩٨٩م. - مصطفى شردى ، الحق سيظل فوق القوة ، جريدة الوفد ، ١٦ يناير ١٩٨٩م - عباس الطرابيلي ، الأمن للشعب قبل أمن السلطة ، جريدة الوفد ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩م.- مصطفى شردى ، الاستقرار الذى نراه والذى يجب أن نحميه ، جريدة الوفد ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩م .- مصطفى شردى ، من يستوعب هذا الدرس القادم إلينا من الصين ، جريدة الوفد ، ٨ يونيو ١٩٨٩م. فؤاد سراج الدين ، لبيك يا سيادة الرئيس ولكن كيف ، جريدة الوفد ، ٢٧ يوليو ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، الصحافة المؤيدة بدلاً من الحكومية ، جريدة الوفد ، ٥ يناير ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، مسئولية جميع المواطنين ، جريدة الوفد ، ١٢ يناير ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، ما موقفكم من انتخابات مجلس الشعب ، جريدة الوفد ، ١٥ يونيو ١٩٨٩م. مصطفى شردى ، المهازل على مسارح الحكومة فى مجلس الشعب والشورى ، جريدة الوفد ، ٢٩ يونيو ١٩٨٩م .- فؤاد سراج الدين ، انتخابات بورسعيد مهزلة أم مأساة ؟ ، جريدة الوفد ، ٧ سبتمبر ١٩٨٩م . فؤاد سراج الدين ، هذا ما يجرى عندهم فماذا يجرى عندنا ، جريدة الوفد ، ٢٨ سبتمبر ١٩٨٩م . - فؤاد سراج الدين ، نحن نريد كل الحقوق التى نطلبها لغيرنا ، جريدة الوفد ، ٥ أكتوبر ١٩٨٩م.- جمال بدوى ، لماذا يهجر الإنسان وطنه إلى الأبد ، جريدة الوفد ، ١٩ أكتوبر ١٩٨٨م. جمال بدوى ، إطلاق الحريات السياسية أجدى من مشروعات تدور فى حلقة مفرغة ، جريدة الوفد ، ٣ يناير ١٩٩١م . جمال بدوى ، نريدها ديمقراطية كاملة غير منقوصة ، جريدة الوفد ، ١٣ ديسمبر ١٩٩٠م. سعيد عبد الخالق ، الأزمة الحقيقية فى قضية الوحدة الوطنية ، جريدة الوفد ، ٨ يوليو ١٩٩٩م. سعيد عبد الخالق ، تصريحات المسئولين عن نزاهة الانتخابات لا تزيد عن كلمات بلا ضمانات واقعية ،

جريدة الوفد ، ٢٤ فبراير ٢٠٠٠م .جمال بدوى ، وداعاً للإرهاب مرحباً بالديمقراطية ، جريدة الوفد ، ٤ مايو ١٩٩٥م .- فؤاد سراج الدين ، رأى الوفد ، جريدة الوفد ، مارس ١٩٨٤م . مصطفى شردى ، كلمة أخيرة ، جريدة الوفد ، مارس ١٩٨٤م ، فبراير ١٩٨٥م . جمال بدوى ، حديث الإفك عن دولة الأقباط فى أسيوط ، جريدة الوفد ، ١٩٨٤م . مصطفى شردى ، حقائق الشارع وأكاذيب التقارير ، جريدة الوفد ، مايو ١٩٨٤م ، ١٩٨٥م . جمال بدوى ، اللعب على نار الفتنة الطائفية ، جريدة الوفد ، ١٩٩٢م . جمال بدوى ، من أجل إفساد مفعول الفتنة الطائفية الديمقراطية هى الحل ، جريدة الوفد ، ١٩٩٢م . جمال بدوى ، الديمقراطية هى الحزام الواقى من الديكتاتورية وليس العكس ، و الديمقراطية المحسوبة علينا ، و الناخب المصرى ، جريدة الوفد ، ١٩٩٢م . جمال بدوى ، قارب الهموم الوطنية إلى أين ، والديمقراطية أقصر الطرق لمواجهة الإرهاب ، جريدة الوفد ، ١٩٩٣م . سعيد عبد الخالق ، الحوار مع من؟ ، جريدة الوفد ، ١٩٩٣م . سعيد عبد الخالق ، يا قضاة مصر والآن ما الحل ، واحذروا : إننا نسير فى طريق التطرف ، جريدة الوفد ، ١٩٩٣م . جمال بدوي، بوابة العبور نحو الديمقراطية ، جريدة الوفد ، ١٩٩٣م .

(٣٤) انظر على سبيل المثال : مصطفى شردى ، مصر والدستور والرئيس ، جريدة الوفد ، ٢٦ يناير ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، إذا أردنا أن نشارك فى السياحة ، جريدة الوفد ، ١٦ فبراير ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، الاستقرار الذى نراه والذى يجب أن نحميه ، جريدة الوفد ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، حتى لا يتكرر ما حدث قبل شهر ، جريدة الوفد ، ١٣ أبريل ١٩٨٩م . فؤاد سراج الدين ، لبيك يا سيادة الرئيس... ، مرجع سابق. جمال بدوى ، ليس بالأسبرين وحده تعالج مشاكل مصر المزمنة ، جريدة الوفد، ١٤ مارس ١٩٩١م . جمال بدوى ، التغيير المطلوب بعد حرب الخليج ، جريدة الوفد ، ٢١ مارس ١٩٩١م . جمال بدوى ، الشعب يسأل الرئيس : ماذا أنت فاعل بوزير الداخلية؟ ، جريدة الوفد ، ١١ يناير ١٩٩٠م . جمال بدوى ، وأين برنامج الإصلاح السياسى؟ ، جريدة الوفد ، ٧ يونيو ١٩٩٠م . جمال بدوى ، إنهم ليسوا عمالا وليسوا فلاحين ، جريدة الوفد ، ١٥ نوفمبر ١٩٩٠م . جمال بدوى ، الإصلاح السياسى طوق النجاة من الغرق ، جريدة الوفد ، ١٩٩٣م . جمال بدوى ، من حق الرئيس معارضة تغيير الدستور ومن واجبنا معارضة الرئيس ، جريدة الوفد ، ١٩٩٣م .

(٣٥) انظر على سبيل المثال : مصطفى شردى ، المواطن المصرى غلبان ومظلوم وليس له سعر فى بلده ، جريدة الوفد ، ١٩ يناير ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، رغيف الحكومة ، جريدة الوفد ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩م . عباس الطرابيلى ، المعونة الأمريكية الصندوق وطوابير الخبز ، جريدة الوفد ، ١٦ مارس ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، ربنا يجعله عامر يا بهوات ، جريدة الوفد ، ١٦ مارس ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، الاستقرار الذى نراه.. ، مرجع سابق. عباس الطرابيلى ، مديرو الجمعيات وبلطجية الدلالين ، جريدة الوفد ، ٣ مارس ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، حتى لا يتكرر ما حدث قبل شهر ، جريدة الوفد ، ١٣ أبريل ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، الشركات الكبرى تتولى تجميل الميادين الكبرى ، جريدة الوفد ، ٢٠ أبريل ١٩٨٩م . مصطفى شردى ، رئيس الحى الذى يهدد حياة الناس ، جريدة الوفد ، ٤ مايو ١٩٨٩م . عباس الطرابيلى ، الشلجم أمامكم والعمولات من خلفكم ، جريدة الوفد ، ١١ مايو ١٩٨٩م . عباس الطرابيلى ، حق عرب للكفراوى ، جريدة الوفد ، ١٧ أغسطس ١٩٨٩م . سعيد عبد الخالق ، وفقدنا احترام الأشقاء العرب عندما ضاع المصرى فى بلاده ، جريدة الوفد ، ٤ أبريل ١٩٩١م . جمال بدوى ، اضربوا مواقع الفساد قبل اتساع موجة الإجرام ، جريدة الوفد ، ٢ مايو ١٩٩١م . جمال بدوى ، الشعب يشكو من الغلاء ولا يجد سميعا أو مجيبا ، جريدة الوفد ، ١٩ سبتمبر ١٩٩١م . جمال بدوى ، خطة تسميم الشعب المصرى ، جريدة الوفد ، ٢٠ أبريل ١٩٩٥م . سعيد عبد الخالق ، الوجوم ، جريدة الوفد ،

٢٢ يونيو ٢٠٠٠م . عباس الطرابيلى ، ٥ ملايين لغم تحت كراسى الحكومة ، جريدة الوفد ، ٢٠ يوليو ٢٠٠٠م . جمال بدوى ، الدولة تخطئ والجماهير تدفع الثمن ، جريدة الوفد ، ١٠ مايو ١٩٩٠م . جمال بدوى ، هموم المجتمع المصرى فى المرحلة القادمة ، جريدة الوفد، ١٧ مايو ١٩٩٠م . جمال بدوى ، العدالة فى المعاناة شرط لاحتمال الغلاء ، جريدة الوفد ، ٣١ مايو ١٩٩٠م . مصطفى شردى ، رغيف الحكومة يحتاج إلى محاكمة ، جريدة الوفد ، ديسمبر ١٩٨٤م . مصطفى شردى ، فزورة إلى السادة الوزراء ، جريدة الوفد. عباس الطرابيلى ، لكل المصريين حلول واقعية لمواجهة كارثة البطالة ، جريدة الوفد ، ١ أبريل ١٩٩٣م . جمال بدوى ، الشيطان يملأ الفراغ السياسى ، جريدة الوفد ، ١٩٩٧م .

(٣٦) فؤاد سراج الدين ، لبيك يا سيادة الرئيس... ، مرجع سابق. فؤاد سراج الدين ، نحن نريد الحقوق ... ، مرجع سابق. جمال بدوى ، قانون الطوارئ حتى نهاية القرن العشرين ، جريدة الوفد ، ٩ مايو ١٩٩١م . جمال بدوى ، نحن نريد والرئيس يريد والله يفعل ما يريد ، جريدة الوفد ، ٨ أغسطس ١٩٩١م . جمال بدوى ، وماذا بعد حل مجلس الشعب ، جريدة الوفد ، ٢٢ فبراير ١٩٩٠م . جمال بدوى ، ماذا أنت فاعل يا مفتى الأباطيل؟ ، جريدة الوفد ، ٢٢ مارس ١٩٩٠م . جمال بدوى ، الحل الأمثل للخروج من الورطة الدستورية ، جريدة الوفد ، ٢٩ مارس ١٩٩٠م . عباس الطرابيلى ، الأحزاب والعمل السياسى المواطن داخل ثلاجة ، جريدة الوفد ، ٦ سبتمبر ٢٠٠١م . جمال بدوى ، يأس وإحباط ، جريدة الوفد ، ١٩ يوليو ١٩٩٠م . سعيد عبد الخالق ، إلى أين ، جريدة الوفد ، ١٩ يوليو ٢٠٠١م . عباس الطرابيلى ، لغم البطالة ألم الانتظار وقسوة القرار ، جريدة الوفد ، ١٩ يوليو ٢٠٠١م . سعيد عبد الخالق ، متى يعود التوازن إلى الشارع المصرى ، جريدة الوفد ، ١٩٩٢م . عباس الطرابيلى ، لكل المصريين لهذا كله نجحت السلطة فى إبعاد المصريين عن السياسة ، جريدة الوفد ، ١٢ أغسطس ١٩٩٣م .

(٣٧) لمزيد من التفاصيل انظر : جمعية النداء الجديد ، المبادئ والركائز الفكرية ، جمعية النداء الجديد ، القاهرة ، يونيو ١٩٩٢م . سعيد النجار ، مصر وتحديات العصر ، رسائل النداء الجديد ، رقم ٤ .

(٣٨) سعيد النجار ، جمعية النداء الجديد لماذا؟ ، نشرة النداء الجديد ، مايو ١٩٩٤م ، ص ٣.

(٣٩) المرجع السابق.

(٤٠) انظر مداخلات سعيد النجار ، أسامة الغزالى ومحمود أباظة فى محاضرة أحمد عبد الله ، نقد السلفية الليبرالية ، ندوات النداء الجديد ، رقم ٣ ، ص ٢٢ ص ٢٤ ص ٢٩.

(٤١) انظر لمزيد من التفاصيل : وحيد عبد المجيد ، الليبرالية الجديدة والاتجاهات المحافظة..قضايا معرفية ، رسائل النداء الجديد ، رقم ٢٦ ، ص ٣-٥. انظر مداخلة سعيد النجار فى محاضرة : السيد ياسين ، أزمة الليبرالية المعاصرة ، ندوات النداء الجديد ، رقم ٢ ، ص ٢٥. وانظر أيضاً : حازم الببلاوى ، عن الديمقراطية الليبرالية .. قضايا ومشكلات ، رسائل النداء الجديد ، رقم ٣ ، ص ١٨. سعيد النجار ، نحو ميثاق وطنى ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٧ ، نوفمبر ١٩٩٤. وحيد عبد المجيد ، رؤى ليبرالية : الديمقراطية وحرية الاقتصاد. . نحو تراضي عام ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٩ ، يناير ١٩٩٥م .

(٤٢) انظر مداخلة سعيد النجار فى محاضرة أحمد عبد الله ، مرجع سابق.

(٤٣) سعيد النجار ، ليس هناك طريق آخر للتقدم ، نشرة النداء الجديد ، يونيو ١٩٩٥م ، ص ٣.

(٤٤) انظر مداخلة أسامة الغزالى حرب فى مناظرة : محمد عودة ، ومحمود أباظة ، حق النقابات المهنية فى المحاسبة السياسية لأعضائها ، مناظرات النداء الجديد ، رقم ٢ ، ص ٢٩. محمود أباظة .

(٤٥) سعيد النجار ، الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عيده الخمسينى (١) و(٢) و(٥) ، نشرة النداء الجديد ، مايو ويونيو وسبتمبر ١٩٩٨م ، ص ٣. سعيد النجار ، صفحة بيضاء فى تاريخ القضاء ، نشرة النداء الجديد ، عدد٥ ، مايو ٢٠٠٣م . سعيد النجار ، افتتاحية ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٨ ، أغسطس ٢٠٠٣م .

(٤٦) سعيد النجار ، نظامنا السياسى فى مفترق الطرق ، رسائل النداء الجديد ، رقم ٢٢. وحيد عبد المجيد ، رؤى ليبرالية : معركة النقابات والإصلاح الديمقراطى ، نشرة النداء الجديد ، عدد ١١ ، مارس ١٩٩٥م. وحيد عبد المجيد ، رؤى ليبرالية : دروس أزمة نقابة المهندسين الحوار أو الكارثة ، نشرة النداء الجديد ، عدد ١٤ ، يونيو ١٩٩٥م . سعيد النجار ، جاء وقت الإصلاح السياسى ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٣ ، يوليو ١٩٩٤م . سعيد النجار ، الإصلاح السياسى تعزيز للإصلاح الاقتصادى ، نشرة النداء الجيد ، عدد ٤ ، أغسطس ١٩٩٤م . وحيد عبد المجيد ، الانتخابات بالقائمة وأولويات الإصلاح ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٤ ، أغسطس ١٩٩٤م . سعيد النجار ، الإصلاح السياسى والإصلاح الاقتصادى مرة أخرى ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٥ ، سبتمبر ١٩٩٤م . وحيد عبد المجيد ، محاربة التطرف بالوعظ والتلقين.. والغناء ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٤١ ، سبتمبر ١٩٩٧م . وحيد عبد المجيد ، مذبحة الأقصر الإصلاح قبل الأمن ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٤٤ ، ديسمبر ١٩٩٧م . وحيد عبد المجيد ، قبل فوات الأوان ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٤٥ ، يناير ١٩٩٨م . وحيد عبد المجيد ، محلك سر ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٢٧ ، يوليو ١٩٩٦م . وحيد عبد المجيد ، حرية الصحافة والطريق إلى الإصلاح ، نشرة النداء الجديد ، عدد ١٦ ، أغسطس ١٩٩٥م . وحيد عبد المجيد ، ما خفى أعظم وأدعى للإصلاح ، نشرة النداء الجديد ، عدد ١٥ يوليو ١٩٩٥م . وحيد عبد المجيد ، التعددية المقيدة فيم تتمايز عن السلطوية؟ ، نشرة النداء الجديد ، عدد ١٧ ، سبتمبر ١٩٩٥م . وحيد عبد المجيد ، حوارات المستقبل ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٦٠ ، أبريل ١٩٩٩م . سعيد النجار ، التحول نحو الديمقراطية (١ ، ٣ ، ٤ ، ٥)، نشرة النداء الجديد ، الأعداد ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، يوليو ، وسبتمبر ، وأكتوبر ، ونوفمبر ١٩٩٩م . وحيد عبد المجيد ، متى نتنبه إلى الخطر ، نشرة النداء الجديد ، عدد٥١ ، يوليو ١٩٩٨م . وحيد عبدالمجيد، حق المرأة فى الحماية من التحرش ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٤٧ ، مارس ١٩٩٨م . وحيد عبد المجيد ، حقوق المرأة بين التحرش الجنسي والولاية القضائية ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٥٣ ، سبتمبر ١٩٩٨م . وحيد عبد المجيد ، حوار مع برنامج التجمع ، نشرة النداء الجديد ، عدد٥٢ ، أغسطس ١٩٩٨م . وحيد عبد المجيد ، مواجهة الإرهاب فى الداخل قبل الخارج ، عدد ٤٧ ، فبراير ١٩٩٨م . وحيد عبد المجيد ، إعادة الاعتبار للانتخاب بالقائمة ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٢١ ، يناير ١٩٩٦م . وحيد عبد المجيد ، التغير الاجتماعى من منظور ديمقراطى ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٢٢ ، فبراير ١٩٩٦م . وحيد عبد المجيد ، حدود دور القضاء سياسيًا وثقافيًا ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٢٣ ، مارس ١٩٩٦م . وحيد عبد المجيد ، إغلاق قلعة الديمقراطية ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٣٨ ، يونيو ١٩٩٧م . سعيد النجار ، البطالة والتحول نحو اقتصاد تصديرى ، رسائل النداء الجديد ، رقم ٨.

(٤٧) سعيد النجار ، افتتاحية ، نشرة النداء الجديد ،عدد ٩ ، سبتمبر ٢٠٠٣. سعيد النجار ، افتتاحية ، نشرة النداء الجديد ، عدد ١٠ ، ٢٠٠٣م . سعيد النجار ، افتتاحية ، نشرة النداء الجديد ، عدد ٧ ، يوليو ٢٠٠٣م.

(٤٨) جمعية النداء الجديد ، المبادئ والركائز الفكرية ، مرجع سابق. وحيد عبد المجيد ، اليد المرئية للرأسمالية ، نشرة النداء الجديد ، سبتمبر ١٩٩٨م ، ص ٧. سعيد النجار ، الزعم بإهمال الليبرالية للعدالة الاجتماعية باطل من أساسه ، نشرة النداء الجديد ، مايو ١٩٩٨م ، ص ١٢.

(٤٩) من نحن؟ ، جريدة نهضة مصر ، العدد الأول ، السنة الأولى ، ٢٢ أكتوبر ٢٠٠٣م .

(٥٠) عماد الدين أديب ، أستاذنا هويدى والنموذج الكابولى ، جريدة نهضة مصر ، ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٣م . محمد حسن الألفى ، هذه مهمتى فى تحسين صورة أمريكا ، جريدة نهضة مصر ، ٢٩ أكتوبر ٢٠٠٣م . عماد الدين أديب ، إرهاب وكباب ، جريدة نهضة مصر ، ٥ نوفمبر ٢٠٠٣م . محمد حسن الألفى ، الشيطان يعظ المشكلة أن البضاعة سليمة والبائع غشاش ، جريدة نهضة مصر ، ١٢ نوفمبر ٢٠٠٣م . عماد الدين أديب ، ليبراليون نعم أغبياء لا ، جريدة نهضة مصر ، ٣ ديسمبر ٢٠٠٣م .

(٥١) عماد الدين أديب ، السحابة السوداء تراث فرعونى ، جريدة نهضة مصر ، ١٢ نوفمبر ٢٠٠٣م . عمادالدين أديب ، القهر البيروقراطى ، جريدة نهضة مصر ، ١٩ نوفمبر ٢٠٠٣م .

(٥٢) عماد الدين أديب ، سلامة مصر وسلامة الرئيس ، جريدة نهضة مصر ، ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٣م .

(٥٣) هالة مصطفى ، الافتتاحية : الفرد مصدر سعادة المجتمع ومستحقها ، مجلة الديمقراطية ، السنة الثالثة ، العدد ١١ ، يوليو ٢٠٠٣م ، ص ٦-٧. وقد دار ملف هذا العدد حول حرية التعبير والإبداع بين القانونى والسياسى والثقافى. هالة مصطفى ، الافتتاحية : الدولة وجدت لتبقى ، مجلة الديمقراطية ، السنة الأولى ، العدد الثالث ، صيف ٢٠٠١م ، ص ص ٥- ١٢. هالة مصطفى ، الافتتاحية : المرأة والتحديث ، مجلة الديمقراطية ، السنة الثانية ، عدد ٦ ، ربيع ٢٠٠٢.

(٥٤) هالة مصطفى ، الافتتاحية : الليبرالية المفتقدة عربيا ، الديمقراطية ، السنة الثانية ، العدد ١٠ ، ربيع ٢٠٠٣م ، ص ٥-٨. وكان ملف العدد عن الليبرالية ومستقبل الديمقراطية فى العالم العربي.

(٥٥) هالة مصطفى ، الافتتاحية : الليبراليون وصنع المستقبل ، مجلة الديمقراطية ، السنة الثالثة ، العدد ١٢ ، أكتوبر ٢٠٠٣م ، ص ٥-٨. وكان ملف العدد بعنوان الدين والسياسة هل من مراجعة.

(٥٦) هالة مصطفى ، الهجوم على أمريكا و الافتتاحية : السياسة الأمريكية بين المثالية والواقعية ، مجلة الديمقراطية ، السنة الأولى ، العدد ٤ ، أكتوبر ٢٠٠١م ، ص ٥ - ١٤. هالة مصطفى ، الافتتاحية : أمريكا والديمقراطية فى الشرق الأوسط ، مجلة الديمقراطية ، السنة الثانية ، العدد ٨ ، أكتوبر ٢٠٠٢م ، ص ٥ - ٨.

(٥٧) المرجع السابق. وكان ملف العدد حول التعليم ومستقبل مصر وقد تضمن دراسات حول ضرورة تجديد الخطاب الديني.

(٥٨) هالة مصطفى ، الافتتاحية : المبادرة الأمريكية للديمقراطية فى العالم العربى ، مجلة الديمقراطية ، السنة الثالثة العدد ٩ ، يناير ٢٠٠٣م ، ص ٥ - ٨.

(٥٩) مصطفى ، الافتتاحية : الديمقراطية والدراسات المقارنة قضايا ومشكلات ، مجلة الديمقراطية ، السنة الأولى ، العدد ١ ، شتاء ٢٠٠١م ، ص ٧ - ١٦.

(٦٠) هالة مصطفى ، الافتتاحية : المشروع السياسى الإسلامى : هل نجح فى تقديم بديل ، مجلة الديمقراطية ، السنة الثانية ، العدد ٥ ، يناير ٢٠٠٢م .

(٦١) M. Gianni, Op.cit.

(٦٢) J. Shklar, La citoyenneté américaine, Paris, Calmann Levy, 1991, p.359, J. Leca, La citoyenneté entre la notion et la société civile, in :Colas, D.Emeri,C. Zylberberg,(eds.), Citoyenneté et nationalité, Paris, P.U.F., 1991, p 466

R. Kastoryano, La citoyenneté au déla du sang et du sol, in : Remy leveau et autres(eds.), L'Islam en France et en Allemagne : Identités et citoyennetés, Paris, IFRI, 2001, p p 17- 35

(.L).Machado, Des cultures îles á la société archipel : Critique de la conceptualisation multiculturaliste de la différenciation sociale et culturelle, Revue Suisse de sociologie, vol. 23, N. 2, 1997, p p 303-327.

(٦٣) J. Duchastel, La citoyenneté dans les sociétés contemporaines : Entre mondialisation des marches et revendications démocratiques, www.chaire-med.ca

٢ الخطاب اليسارى ..

١. ماجدة رفاعة

أولاً : مفهوم المواطنة

تتعدد تعريفات المواطنة بتعدد زوايا التداول ؛ إن كانت قانونية أو مدنية ، أو اجتماعية. كذلك تتحدد دلالة المفهوم بارتباطه بالزمان والمكان. بمعنى أن هذه الدلالة تتولد عبر صيرورة تاريخية ، تعبيراً عن مصالح مجتمعية معينة.

وبالرغم من أن مفهوم المواطن كعضو فى دولة ، أو دولة – مدينة City – State يرجع إلى فترات تاريخية قديمة. سواء فى الشرق (الحضارة الفرعونية ، الحضارة الفينيقية.. إلخ) أو فى الغرب (المجتمع اليونانى القديم .. إلخ). إلا أنى سوف أتناول هذا المفهوم بالمعنى المتعارف عليه منذ نشأة الرأسمالية ؛ أى المعنى الذى تولد خلال شروط اجتماعية معينة.

لقد شكلت فلسفة الأنوار المرجعية الفلسفية التى تبلور على أساسها مفهوم المواطنة ، وكانت الثورة الفرنسية هى التجلى الأيديولوچى والسياسى الذى برز من خلاله هذا المفهوم. فالثورة الفرنسية زعمت أنها تؤسس أمة جديدة ، لا علاقة لها بالمرجعية البيولوچية (دم الأسلاف) أو الدينية ، بل مرجعيتها الوحيدة هى قرار حر من المواطنين الذين يريدون العيش متضامنين فى ظل قوانين يسنونها دون قيد[١]. فالمواطنة من هذا المنظور هى فعل عقد اجتماعى ، ولا الدولة القومية هى القالب الذى تتكون المواطنة القومية داخله ، ولا وجود لها فى غياب هذا العقد ، أى دون القرار الواعى من قبل المواطنين[٢].

ويتجسد هذا المعنى فى إعلان حقوق الإنسان المواطن " The declaration of the rights of man and of the citizen" ؛ إذ يقرر: "إن أى إنسان – بغض النظر عن أصوله ، ولونه ، وآرائه (ومنها الدينية) – إذا أراد أن يعيش فى ظل قوانين الجمهورية ، وأن يشترك فى سنها ، فله حق المواطنة"[٣].

وعلى الرغم من أن هذا الحق ظل نظريًا ؛ إلا أن الثورة الفرنسية شكلت تطوراً مهماً فى مفهوم المواطنة لعدة أسباب ؛ أولها أنها ربطت بشكل واضح بين فكرة المساواة بين البشر ،

وحقوق المواطنة. ثانيها بربطها المواطنة بمفهوم الجماعة المرتبطة بمبدأ الإخاء الاجتماعى. ثالثها أن الثورة الفرنسية حددت مفهوم الدولة القومية ككينونة مستقلة ، يعيش بداخلها أفراد أحرار ، يطلق عليهم كلمة "مواطنين" وأخيراً ربطت بين المواطنة - وحق المطالبة بالحرية السياسية[٤].

ومن التعريفات الكلاسيكية للمواطنة تعريف هوبز Thomas Hobbes بأنه "الحماية التى تكفلها سلطة الدولة للفرد". ويعرف روسو Rousseau المواطن كعضو فى مدينة تمثل الجسد الاجتماعى المشترك ، تفقد خلاله الشخصية الفردية ؛ لتتشكل كنتاج لهذه الكينونة السياسة المشتركة[٥].

ومن هذا المنطلق ، يترتب على المواطنة حصول الفرد على حقوق سياسية تشمل الحرية والحماية من جهة ، والولاء للدولة من جهة أخرى ، والتناقض الأساسى فى النظرية السياسية الكلاسيكية ينبع من تأكيدها على استقلالية وحرية المواطن ، مع وجود دولة مركزية سلطوية.

ولقد قدمت النظرية الكلاسيكية كثيراً من المبررات لمحاولة التوفيق بين سلطة الدولة وحرية المواطن. مثال نظرية هوبز فى العقد الاجتماعى Social Contract ومفهوم روسو للإدارة العامة General Will ولقد تأسس النقد الذى وجهه لهذه النظرية على استحالة التوفيق بين الحرية الفردية ، ومتطلبات النظام والاستقرار الاجتماعى[٦].

ويعرف المواطن فى سياق أكثر معاصرة كعضو فى الدولة القومية ، أو كذاتية قانونية Official Identity ؛ فالمواطنة تعنى العضوية القانونية فى الدولة[٧]. والمواطنة فى النظرية السياسية تفترض وجود عدد من المؤسسات السياسية كالدولة المركزية ، ونظام للمشاركة السياسية ، ومؤسسات تعليمية ؛ ومؤسسات مختلفة تتبع الدولة للمحافظة على حرية المواطن[٨].

وفى دراسة عن تطور المواطنة فى المجتمع الرأسمالى يحدد مارشال T. H. Marshell ، ثلاث مراحل أساسية عبر تطور حقوق المواطنة ؛ المرحلة الأولى وتمثلت فى ترسيخ الحقوق القانونية فى القرن الثامن عشر ، ثم تبعتها الحقوق السياسية (بالأخص حق الانتخاب) فى القرن التاسع عشر. أما فى القرن العشرين ؛ فكان التوسع فى الحقوق الاجتماعية للمواطن ؛ لظروف الحرب العالمية من جهة ، ونضال الطبقة العاملة من جهة أخرى. والتى توجت "بدولة الرفاهية" التى قامت بعد الحرب العالمية الثانية[٩].

ويؤكد مارشال أن الحقوق القانونية والسياسية المرتكزة على مفهوم المساواة تعمل على دعم النظام الرأسمالى من خلال تخفيفها لحدة الصراع الطبقى ، مما يزيد من فاعلية النظام. فى حين أن الحقوق الاجتماعية للمواطن فى ظل دولة الرفاهية والتى تعنى مزيداً من الضرائب ، وكذلك تدخل الدولة لوضع قواعد تنظيمية للسوق تشكل تناقضاً مع توجه المشروع الرأسمالى نحو تحقيق أكبر ربح ممكن(١٠).

ويرى الفكر الماركسى أن عدم المساواة من الخصائص الجوهرية لنمط الإنتاج الرأسمالى ؛ فالجزء الأساسى لعدم المساواة يقبع فى التناقض بين الملكية والعمل. فعدم المساواة فى الملكية يؤدى إلى عدم المساواة فى الدخل ، والوضع والمكانة الاجتماعية. فهناك إذن تناقض بين طبيعة النظام الرأسمالى ، وبين ما تدعيه الأيديولوچية البورجوازية من أن المواطنة ترتكز أساساً على المساواة والحرية(١١).

ويرى المنظرون الماركسيون أن ظاهرة عدم المساواة هى ظاهرة تاريخية اجتماعية ؛ ومن ثم يمكن استئصالها من خلال التحويل الثورى لملكية وسائل الإنتاج ، وإعادة توزيع السلطة السياسية فى المجتمع ؛ فالمواطنة المرتكزة على المساواة الحقة لا تتحقق بحسب الفكر الماركسى إلا فى المجتمع الاشتراكى حيث تتلاشى عدم المساواة فى الملكية وفى التوزيع(١٢).

هذا من حيث المفهوم ولكن كيف تعامل الخطاب الماركسى مع مفهوم المواطنة تاريخيًّا؟

ثانياً : المواطنة فى الخطاب الماركسى تاريخيًّا

يتحدد مفهوم المواطنة فى الخطاب الماركسى المصرى من خلال زاويتين فى التناول:

أولهمـا : العلاقة الجدلية بين "الوطنى" و"الطبقى/ الأممى".

ثانيهمـا : إن مفهوم المواطنة يتم تناوله فى علاقته بالديمقراطية ببعديها السياسى والاجتماعى.

ظلت محاولات التوفيق بين متطلبات الأممية - باعتبارها ركيزة مبدأ المساواة على الصعيد العالمى - وبين متطلبات الوطنية الناجمة عن تباين الرصيد الثقافى والحضارى إحدى الإشكاليات الكبيرة فى الفكر الماركسى بعامة.

كان ماركس قد انطلق من أن "التضامن العمالى" هو منشأ العملية الثورية التحررية ، وأساس "التضامن الأممى" ، من منطلق أن الحواجز الوطنية بين أحزاب الطبقة العاملة ظاهرة يفرزها الفكر البورجوازى ، ويتعين على الفكر البروليتارى مناهضته ، ومن هنا كان

إهمال الماركسية طوال القرن التاسع عشر للقضية الوطنية[١٣].

ثم أسفرت الحرب العالمية الأولى بوصفها حرباً نشبت بين دول إمبريالية عن دفع التناقض بين متطلبات البعد "القومى- الوطنى" ومتطلبات البعد "الطبقى- الأممى" إلى الذروة. وتمثل ذلك فى ردود الأفعال لشعار لينين "بتحويل الحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية" ؛ بمعنى ألا تقع البوليتاريا فريسة التعصب الوطنى للبورجوازيات الإمبريالية ؛ وأن تتآخى الطبقات العاملة وتتضامن فى كافة البلدان الرأسمالية ، وأن توجه ضربتها معاً إلى البورجوازية الإمبريالية فى كل بلد منها ، وأن تجعلها نقطة الانطلاق لحرب أهلية هى تجسيد "للثورة" على البورجوازية من أجل قيام سلطة اشتراكية.

بيد أن أحزاباً اشتراكية ديمقراطية عديدة قد تخلت عن الأممية قبيل الحرب العالمية الأولى ، ورفضت شعار لينين الأممى. ومن أبرز مدارس الاشتراكية الديمقراطية التى عارضت خطط لينين مدرسة "كارل كاوتسكى" فى ألمانيا ، وجون جوريس" فى فرنسا. وهى مدارس طرحت من جديد فكرة الأممية الاشتراكية فى إطار عدم جواز التفريط فى البعد الوطنى ، ولا فى الخصائص والانتماءات القومية والثقافية والحضارية والتاريخية لكل شعب. وكانت هناك أيضاً مدرسة "أوتو باور" فى النمسا ؛ التى طالبت بجعل الاشتراكية متلائمة ومتوافقة مع مقتضيات الثقافة الوطنية[١٤].

ولقد ساهم الفيلسوف الماركسى الفرنسى "جورج لوفيفر" (عام ١٩٣٧م) فى مؤلفه "الوطنية ضد الأوطان" ؛ بنظرية حملت نوعاً من الإحياء لنظريات "أوتو باور" فى بداية القرن. قال إن فكرة "الوطنية" تنطوى على مغالطة وخداع طالما تخفى هيمنة البرجوازية الكبيرة على المجتمع ، وطالما لا ترتكز إلى أساس ديمقراطى. ولكن إذا ما قصد "بالوطنية" استيعاب الإنجازات الثقافية للجماهير ؛ فمن الممكن فى مثل هذه الحالة أن يكون هناك أساس وطنى للتحرك الديمقراطى فى وجه الفاشية ، وحتى من أجل التحول إلى الاشتراكية. مثل هذا الطرح يشكل الإرهاصات الأولى لفكرة "الديمقراطية الشعبية" ؛ ثم لفكرة الطريق الوطنى للاشتراكية ؛ وهى أفكار أصبحت النظرية المعتمدة رسميًّا عقب تولى خروشوف السلطة فى الخمسينيات[١٥].

ثم جاءت الحرب العالمية الثانية لتأكيد معنى أن الوطنية هى إحدى مرتكزات قوى التحرر ؛ فلم يكن صدفة أنه قد تقرر حل الكومنترن عند بلوغ الحرب ذروتها عام ١٩٤٢م ، فقد أحس ستالين بأن حل المؤسسة التى كانت ترمز للأممية ضرورة لتعزيز التحالف مع الحلفاء من جهة ، ومختلف القوى الوطنية من جهة أخرى[١٦].

لقد ظهرت عدة نظريات لمحاولة تذليل أوجه التعارض بين متطلبات كل من البعدين الأممى والوطنى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ؛ فإن الحرب الباردة قد أفرزت النظام العالمى الثنائى القطبية ، وقد جرت مواجهته بالاستناد إلى فكرة الأممية بوصفها المبرر الأيديولوچى لبلورة قطب اشتراكى عالمى فى مواجهة القطب الإمبريالى العالمى . غير أنه كان لابد أيضاً من إعمال البند الوطنى/ القومى بهدف توسيع نطاق التضامن الشعبى فى مواجهة الإمبريالية ، على غرار ما جرى مع الفاشية والإحتلال النازى أثناء الحرب ، ومن أبرز هذه النظريات نظرية تعدد المراكز Polycentrism ونظرية الشيوعية الأوروبية Eurocommunism[١٧].

أما فى بلدان العالم الثالث ؛ فقد دعت حركات التحرر الوطنى إلى وحدة الشعب فى إطار الحدود السياسية للدولة ، باعتبار أن هذه الوحدة تمثل ركناً أساسيًّا فى تحقيق هدف التحرر الوطنى ؛ نظراً لأن إستراتيچيات الاستعمار هى بالتحديد توظيف هذا التنوع من أجل تقسيم جبهة التحرير[١٨].

ولم تجد "الدولة الثالثة" مناصاً من التمييز بين "الوطنية والقومية" فى الدول الإمبريالية و"الوطنية" والقومية" فى البلدان المستعمرة. فإذا صح أن النزعة الوطنية هى فى أحوال كثيرة ذات صبغة متعصبة شوفينية فى البلدان الإمبريالية ؛ فإن هناك ما يبررها تاريخيًّا فى النضال ضد الإمبريالية فى البلدان المستعمرة[١٩].

ولقد تزامن النضال الوطنى مع الدعوة إلى الاشتراكية فى مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وارتبط الصراع الوطنى التحريرى بالصراع الاجتماعى الطبقى ارتباطاً وثيقاً ؛ سواء فى أشكال عملية أو تعابير ثقافية فكرية وسياسية ؛ فنجد فى برنامج الحزب الاشتراكى الأول (١٩٢١ – ١٩٢٤) رؤية وطنية ناضجة ذات بعد طبقى واضح ؛ فمن ضمن بنود "البرنامج" ضرورة تحرير أرض الوطن من الاستعمار ، وتحقيق المساواة فى الحقوق السياسية والاجتماعية للعمال والفلاحين ، وتحرير المرأة ، والقضاء على استغلال طبقة المالكين لطبقة العمال ؛ أى تحقيق المساواة الطبقية ، وكان لدى الحزب أيضاً إدراك مبكر عن أهمية الوحدة العربية[٢٠].

ولقد امتلك الماركسيون المصريون رؤية نقدية منذ وقت مبكر ؛ وهذا ما أدخلهم فى صدامات حادة مع ستالين فى نهاية العشرينيات حول الموقف من البرجوازية الوطنية. فقد كان ستالين يرى أن البرجوازية الوطنية فى المستعمرات قد خانت الثورة ، وألقت بعلم الحريات إلى الوحل ، ومن ثم فإنه إذا كان العدو الرئيسى فى مستعمرات مصر والهند هو

الاستعمار والإقطاع ، فإن اتجاه الضربة الرئيسية يجب أن يوجه إلى أحزاب البرجوازية الوطنية (مثل حزب الوفد فى مصر ، وحزب المؤتمر فى الهند) لأنها هى التى تضلل الجماهير. ورفض الماركسيون المصريون أن تكون معركتهم الأساسية ضد حزب الوفد ، وخاصة أنه كان فى ذلك الحين يخوض المعركة ضد الاحتلال والقصر دفاعاً عن دستور ١٩٢٣م . وانتهت معركتهم ضد أفكار ستالين بطرد الحزب الشيوعى من الدولة الثالثة (الكومنترن)[٢١].

ولقد نشأت الحركة الشيوعية المصرية فى مرحلتها الثانية فى الأربعينيات فى ارتباط وثيق بنمو الحركة الوطنية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية ، ولكن ما إن انتهت الحرب العالمية الثانية بانتصار الحلفاء ؛ كان للدور البارز للاتحاد السوفيتى فى تحقيق هذا النصر أثر بالغ على حركات التحرر الوطنى بشكل عام ؛ وعلى مصر فى نفس الوقت. وكانت قد نشأت فى هذه الفترة تكوينات جديدة ، ومنظمات تتبنى الفكر الماركسى ؛ مثل الحركة الوطنية للتحرر الوطنى ، وإسكرا ، وتحرير الشعب ، والفجر الجديد ، وبتلك هذه المنظمات محاولات دائبة لربط الحركة الاشتراكية بالحركة الوطنية والديمقراطية. فأصبح خصوم الشعب من إمبرياليين ، ورجعيين ، ورأسماليين فى جانب ، والجماهير العاملة والمثقفين فى جانب آخر. وكانت اللجنة الوطنية للعمال والطلبة ثمرة جديدة لهذا النشاط الذى لعب اليسار دوراً أساسياً فيه ، ولم تعد فكرة طرد المستعمر الإنجليزى منفصلة عن سقوط الملكية والإقطاع والرأسمالية. ولقد دأبت الحركة الاشتراكية بمختلف فصائلها فى هذه الفترة بربط قضايا الوطن بقضية التحرر الوطنى. "فقضية الاستقلال الوطنى مرتبطة بالنهب الاستعمارى. فمجلة الضمير المعبرة عن لجنة العمال للتحرير القومى فى الأربعينيات تشرح ذلك: "الاستعمار يسرق الشعب المصرى مرتين ؛ المرة الأولى عند شرائه القطن بثمن بخس ، والثانية عندما يبيع للمصريين منتجاته بسعر مرتفع ، والاستعمار يرتكب السرقة مرة ثالثة أيضاً بتآمره مع الرأسماليين وأصحاب الأطيان المصريين ضد الشعب المصرى ؛ ولهذا أصبح لا مفر للشعب المصرى من مكافحة الاستعمار البريطانى والاستغلال الرأسمالى معاً"[٢٢]. ونجد فى أكثر من مكان فى برامج هذه الأحزاب والمنظمات اليسارية المختلفة تأكيداً على أن التحرر من الاستعمار هو تحرر من الاستغلال الطبقى والفقر والجهل والديكتاتورية.

ولم يكن للحركة الشيوعية فى الأربعينيات أى علاقة بمركز أممى لا فى نشأتها ولا فى مسارها بعد ذلك. وساعد على ذلك حل الكومنترن (الدولية الشيوعية) عام ١٩٤٣م ؛ فلم تعان الحركة المصرية من سلبيات الكومنترن والسيطرة الستالينيه عليه. وساعد ذلك على اتخاذها موقف الأحزاب الشيوعية الأخرى فى العالم ، ومنها الحزب الشيوعى السوفيتى ، الذى اعتبرها انقلاباً أمريكيًّا[٢٣].

وعندما قامت ثورة يوليو اعتبرها السوفيت وكل شيوعى العالم أنها مجرد تعبير عن الصراع بين الاستعمار القديم والاستعمار الجديد.. وأنها طغمة عسكرية موالية لأمريكا. كذلك اتخذت كافة المنظمات الشيوعية المصرية موقفاً مناهضاً لحركة الجيش ؛ فمنظمة الديمقراطية الشعبية (د. ش.) اعتبرتها حركة عسكرية ذات طبيعة ديكتاتورية معادية للمصالح الحقيقية للطبقة العاملة. أما منظمة الحزب الشيوعى المصرى (الراية) فاعتبرتها حركة فاشية قائمة على تضليل الجماهير بالشعارات المزيفة من ناحية ، وعلى إرهاب الجماهير لكبت حركتها الثورية من ناحية أخرى ولكن منظمة حدتو (الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى) ، التى شاركت فى تأسيس الضباط الأحرار وصياغة برامجهم ، كان من الطبيعى أن تؤيد حركة يوليو وتعتبرها حركة وطنية معادية للاستعمار[٢٤].

ولكن سرعان ما حدث تصادم وصراع بين الضباط الأحرار وحدتو حول قضية الديمقراطية. ففى ٣١ ديسمبر عام ١٩٥٣م ؛ أصدر مجلس قيادة الثورة قراره بحل جميع الأحزاب ، وإغلاق كل الصحف ، ووقف العمل بالدستور ، عارضت الحركة الشيوعية المصرية بكل فصائلها هذه القرارات ، ووقفت موقفاً موحداً قائماً على معارضة الحكم العسكرى ؛ وإن ظلت الفوارق فى الأوصاف بين "الديكتاتورية العسكرية" أو "الطغمة الحاكمة" أو "العصابة الفاشية"[٢٥].

ولكن لم تلبث قيادة يوليو أن فاجأت الشيوعيين المصريين بعقد صفقة السلاح التشيكية ، وقبلها الدور البارز لجمال عبد الناصر فى مؤتمر باندونج ، ثم تتويج ذلك بتأميم قناة السويس فى يوليو (١٩٥٦م) ، وراح عبد الناصر يسابق برامج الأحزاب الشيوعية فى المجال الاقتصادى والاجتماعى ؛ الأمر الذى صار معه الحديث عن الشكل الديمقراطى نوعاً من الترف الذى لا يجد له صدى إلا فى أوساط السياسيين القدامى ، وقطاعات من المثقفين[٢٦].

أدت هذه الإجراءات إلى تأييد الشيوعيين الماركسيين لعبد الناصر ، وإلى مراجعة موقفهم من حكم العسكر ؛ فظهرت التحليلات المنظرة لذلك والتى تقوم على مجموعة أفكار مثل: "إن فرقاً بين عسكريين ينتمون اجتماعياً وطبقياً إلى الفئات العليا (الرجعية) وآخرين ينتمون إلى الفئات الدنيا (الثورية) وإن العبرة فى الحكم على مجموعة من العسكريين هى أولاً وأخيراً بالمسلك الذى يسلكونه مع من ، وضد من.. من الأقسام الاجتماعية.. وأى الإجراءات يتخذون تعبيراً عن ذلك[٢٧].

ثم جاءت الأزمة الكبرى عام (١٩٥٩-١٩٦٤م) ، والتى دخل فيها الشرعيون المصريون سجون عبد الناصر بكل فصائلهم ؛ بسبب اختلاف حول إصرار الحكم على نظام الحزب الواحد (الاتحاد القومى) ، ثم "الاتحاد الاشتراكى" ، وبسبب الخلاف حول الموقف من ثورة العراق، وقضية الوحدة مع سورياً ، وعندئذ وقف جزء هام من الحزب الشيوعى المصرى موقف الرفض من سلطة يوليو ، ووصفها بأنها "ديكتاتورية تعبر عن الرأسمالية المصرية الاحتكارية وشبه الاحتكارية". وكان عبد الناصر فى نفس الفترة قد أمم المؤسسات الاقتصادية الكبرى فى يوليو ١٩٦١م ؛ ففسرت هذه الإجراءات باعتبارها آليات تركيز وتمركز لرأس المال والإنتاج ، وبناء مؤسسات كبرى تحتكر السوق ، وتنهى عصر المنافسة[٢٨].

وأصبح الشعار الاجتماعى للماركسيين هو القضاء على هذه "الرأسمالية الاحتكارية" التى صارت عائقاً فى طريق تقدم القوى المنتجة ، وأصبح الشعار السياسى هو إسقاط حكمها الدكتاتورى. أما الجزء من الحزب الذى ضم معظم قيادات حدتو السابقة ؛ فإنه لم يتزحزح عن التحليل القائل: "بأن الحكم يعبر عن البرجوازية الوطنية التى من صميم طبيعتها هذا التذبذب الحاد بين معسكر الثورة وأعدائها ، وأن حكمها وإن طبع بالعداء للديمقراطية والعنف ؛ فإن ذلك يعتبر نكسة مؤقتة فى حركة البرجوازية الوطنية"[٢٩].

وبانتهاء الأزمة بين الشيوعيين وسلطة يوليو عام ١٩٦٤م ، عادت التحليلات من جديد ، وكانت قد بدأت داخل السجون والمعتقلات ؛ فريق أكد أنها سلطة البرجوازية الوطنية ، وآخر قال بأنها سلطة البرجوازية الصغيرة ، وثالث قال بل سلطة مختلطة ، ولكن فى قمتها مجموعة اشتراكية تتمثل فى عبد الناصر والكوكبة المرتبطة به[٣٠].

ونستطيع أن نستخلص أن الخطاب الماركسى المصرى بشكل عام رغم مراوحته بين الصراع والتوافق مع سلطة يوليو نتيجة مواقفها الملتبسة ؛ فهى تتخذ قرارات منافية للديمقراطية إلا أنها فى نفس الوقت تتخذ قرارات وطنية كبيرة ؛ مثل تأميم قناة السويس ، والإصلاح الزراعى ، ومجانية التعليم ، ومحاولة إقامة صرح صناعى.. إلخ - إلا أنه قيم سلطة يوليو بأنها سلطة البرجوازية الوطنية ، وأنها ذات طبيعة مزدوجة تعمل على وضع القوى الوطنية تحت قيادتها ضد الاستعمار والإقطاع ، منحازة للقاعدة الوطنية العريضة من الطبقات الشعبية ، ولكنها فى نفس الوقت تقف فى وجه الجماهير إذا حاولت التحرك تنظيمياً وسياسياً بشكل مستقل مستخدمة جهاز الدولة القمعى فى تحقيق ذلك ، فالمواطنة فى ظل سلطة يوليو هى مواطنة ملتبسة ما بين مشروع وطنى للتنمية يطمح إلى التحقق بأيدى

مصرية ، ولصالح الشعب (من الفلاحين والعمال) ، وبرجوازية وطنية باستبعاد هذا الشعب من المشاركة فى اتخاذ القرار.

ثالثاً : المواطنة فى الخطاب الماركسى المعاصر

بانتهاء مرحلة القطبية الثنائية بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة ، وهيمنة الولايات المتحدة على النظام العالمى الجديد ، وما صاحب ذلك من صعود لليبرالية الجديدة فى الولايات المتحدة وإنجلترا ، وبدء تفكيك دولة الرفاهية فى غرب أوروبا ، وإضعاف الدولة القومية خاصة فى العالم الثالث ، وما صاحب ذلك وارتبط به من تسارع فى الثورة التكنولوچية ، وبخاصة تطبيقاتها فى ميدان المعلوماتية.

وفى ظل هذه الشبكة المتداخلة من التحولات ، وما تفرزه من ظواهر جديدة على المستوى الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى ؛ استدعى ذلك مراجعة كثير من المفاهيم المستقرة فى أدبيات الفكر الاجتماعى. من هذه المفاهيم المحورية ؛ مفهوم "المواطنة" ، وما يرتبط به من مفاهيم كالديمقراطية ، والدولة.. إلخ.

وسوف أعرض لتصورات الخطاب اليسارى (الماركسى) لمفهوم المواطنة ، عبر اتجاهين يمثل كل منهما نسقاً فكريًّا متماسكاً ، وأيضاً يشكل كل منهما رافداً مهماً من روافد الفكر الماركسى المصرى. على أن أعود لاستكمال هذه الدراسة لتصورات المواطنة فى الخطابات الماركسية المختلفة ؛ سواء النظرى منها أو الفاعل فى الواقع السياسى.

ويمثل **الاتجاه الأول** مقولة "المركز - الأطراف" ، ويمثل **الاتجاه الثانى** مقولة "التخلف والتطوير" ، وسأرجع فى الاتجاه الأول لكتابات الدكتور سمير أمين ، وفى الاتجاه الثانى لكتابات الدكتور محمد دويدار.

١ - اتجاه مقولة "المركز - الأطراف"

تنطلق المقولة الأساسية لهذه الاتجاه من أن التوسع الرأسمالى العالمى لابد أن يؤدى إلى ظاهرة الاستقطاب العالمى. والاستقطاب يعنى - بحسب هذا الاتجاه - مجموعة ظواهر اقتصادية واجتماعية تتجلى فى تفاقم مستمر للفجوة بين بلدان الرأسمالية المتقدمة من جانب ، وبلدان العالم الثالث من الجانب الآخر ؛ وهى فجوة تتمظهر فى تفاوت متزايد على صعيد إنتاجية العمل ، ومستويات المعيشة ، والتفاوت التكنولوچى ، وغيره من أوجه النشاط الاجتماعى على مستوى ممارسات السلطة وإدارة الاقتصاد ؛ أى بعبارة أخرى جعل المنتجين

المباشرين الأصحاب الحقيقيين للقرار[٣١] ؛ وهو يميز هنا بين الديمقراطية الغربية التى تفتقد المضمون الاجتماعى ، والديمقراطية التى يرتبط فيها فعل التحرر الوطنى بالتقدم الاجتماعى.

ويرى هذا الاتجاه أن هذه المرحلة لا تحل المشاكل نهائيًا : "فهى مرحلة يقتصر دورها على محو الاستقطاب لا أكثر. أما المشكلة فلا يمكن أن تجد حلها إلا على صعيد عالمى ؛ أى بعد إقامة مرحلة "الوطنية الشعبية""[٣٢].

ويخلص هذا الاتجاه إلى أن النظام الرأسمالى القائم بالفعل لا يمكن أن ينتج فى أطرافه سوى الهمجية والفوضى. وينتفى فى ظله تحقق المواطنة المرتكزة على التحرر الإنسانى والمشاركة الفعالة فى اتخاذ القرارات المصيرية. وإن البديل هو فك الارتباط مع النظام الرأسمالى العالمى ؛ أى الخروج من منطق التوسع الرأسمالى.

يستحق هذا الطرح تناولاً تحليليًا ونقدياً عميقاً ؛ فهو فيما أتصور محاولة على درجة كبيرة من التماسك ، تسعى للبحث عن مخرج من المأزق التاريخى الراهن للعالم الثالث ، وفى القلب منه العالم العربى ومصر. ولكنى سأقدم بعض الملاحظات والتساؤلات التى تحتاج إلى تعميق:

أ - اتسم هذا الطرح للبديل الوطنى الشعبى بقدر كبير من العمومية؛ فهو - فى تقديرى - لا يقدم سوى إطار عام ومقدمات فكرية ومطلبية.

ب - ينطلق هذا البديل من تحالف شعبى يتكون من الطبقات الشعبية التقليدية ؛ أى العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة وأيضاً البرجوازية الوطنية ؛ وهو تحالف لا تحتل الطبقة العاملة مكانة قيادية فيه ؛ فهو تحالف شعبى ديمقراطى يحتوى بالضرورة على تفاوت فى الأوزان والفعاليات الطبقية. ولكن ما هو الشكل التنظيمى لهذا التحالف؟ ما هى القوى القائدة داخل هذا التحالف؟ بديلاً عن فكرة الطبقة العاملة وحزبها الشيوعى.

جـ - ونلاحظ نزعة لعمل توفيقات تركيبية فى معالجته للمستويين الاقتصادى والسياسى؛ حيث يكون المجتمع فى مرحلة التحالف الوطنى مزجاً تركيبياً بين قوى شعبية وأخرى بورجوازية ؛ بين الميول الرأسمالية ، والميول الاشتراكية باتجاه الاشتراكية. سوق وخطة ؛ بين بناء ذاتى مستقل ، وضرورات العولمة. فكيف يمكن الحفاظ على توازنات دقيقة بين فك الارتباط وما تفرضه ضرورات العولمة؟.

وأخيراً أتساءل: ألا تفرض التحولات فى النظام الرأسمالى العالمى ضرورة إعادة بناء مفهوم فك الارتباط على أساس إقليمى؟ هل يمكن لسياسة فك الارتباط فى إطار الدولة القومية أن تصمد فى وجه هذه التحولات؟.

٢ - اتجاه مقولة "التخلف والتطوير"

إن ظاهرة التخلف كظاهرة تاريخية -بحسب هذا الاتجاه- "هى نتيجة لسيطرة نمط الإنتاج الرأسمالى على الاقتصاد العالمى"[٣٣]. "ويصبح الإنتاج وإعادة الإنتاج يتمان من أجل تلبية حاجات مجتمع أو مجتمعات خارجية ، وحاجات رأس المال فى الاقتصاد الأم"[٣٤].

وبمقتضى هذه العملية ؛ "يتخصص الاقتصاد الذى أصبح متخلفاً فى إنتاج سلعة أو سلعتين (أوليتين فى مرحلة أولى) ، ويسهم على هذا النحو فى شكل من أشكال تقسيم العمل الرأسمالى الدولى ؛ ذلك لأن أشكال تقسيم العمل الرأسمالى الدولى تتغير فى المرحلة المتخلفة لتطوير الاقتصاد الرأسمالى الدولى"[٣٥].

وعلى أساس هذا التحليل لظاهرة التخلف؛ فإن "عملية التطوير" - بحسب هذا الاتجاه - هى عملية تاريخية لنفى التخلف ؛ أى عملية تغيير هيكلى يتم بمقتضاها الإنتاج استجابة للحاجات الداخلية ، وحاجات الغالبية العظمى من السكان ، وأول بديهيات هذه العملية هو عدم إمكانية تحقق التطور فى إطار تسوده علاقات الإنتاج الرأسمالى"[٣٦].

ويذهب هذا الاتجاه إلى أن "هذه المرحلة تتميز بنمط مركب لتقسيم العمل الرأسمالى الدولى ، يختلف كيفيًّا عن النمط الذى ساد الاقتصاد العالمى منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وحتى الحرب العالمية الثانية. وفى هذا النمط الجديد تستأثر الدول المتقدمة بالإنتاج العلمى والتكنولوچى وبعض الصناعات التى تحتاج تكنولوچيا عالية ، على أن يختص كل بلد من البلدان الأخرى بإنتاج جزء أو أجزاء من سلعة مختلفة. ويتم تجميع هذه الأجزاء فى بلد آخر يتخصص فى ذلك ، ويتضمن هذا النمط شكلاً تاريخيًّا جديداً لتدويل الإنتاج"[٣٧].

ومن ملامح هذه المرحلة - بحسب هذا الاتجاه - ؟ ظهور أشكال من الاحتكارات الدولية ، أو ما يسمى بالشركات دولية النشاط ؛ التى تقود هذا النمط المركب لتقسيم هذا العمل. وهى أيضاً وحدات مركبة تجمع بين النشاطات الإنتاجية والتجارية والمالية. وتسعى إلى تحويل الاقتصاد العالمى إلى سوق واحدة ، دون عوائق أمام حركة رؤوس الأموال"[٣٨].

وكذلك من ملامح هذه المرحلة على المستوى السياسى: "إضعاف الدولة القومية ؛ وذلك بسبب بروز تناقضات بين مصالح الاحتكارات دولية النشاط ، واتجاهات بعض الدول فى لحظات معينة للحفاظ على مصالحها القومية بالحد من تغلغل هذه الشركات فى أسواقها الداخلية ؛ مما يجعل رأس المال الدولى يسعى إلى إضعاف الدولة القومية بدرجات وكيفيات تختلف باختلاف مدى احتياج رأس المال الدولى لاستخدام مظهر من مظاهر قوتها اقتصادية كانت ، أو سياسية ، أو ثقافية ، ويكون إضعاف الدولة بالحد من دورها فى الحياة السياسية[٣٩].

وهكذا فإن قدرة الدول على ممارسة سيادتها على إقليمها بالمعنى التقليدى بدأت تتغير فى ظل التحولات التى تحدث فى النظام الرأسمالى العالمى. فإن هذه التحولات تفرض قيوداً ومحددات على قرارات الدول وسياساتها من ناحية ، كما أن قدرة الدولة القومية فى التحكم على عمليات التدفق الإعلامى والمعلوماتى والمالى عبر حدودها تتآكل وبصورة متسارعة من ناحية أخرى ؛ وهو ما دفع البعض إلى التساؤل عن مستقبل الدولة القومية.

ويحلل هذا الاتجاه الوضع الراهن للعالم العربى ومصر ، منظوراً إليهما من خلال وضعهما فى النظام الرأسمالى العالمى ؛ إذ يرى أن مصر والدول العربية فشلتا منذ الحرب العالمية الثانية وخاصة فى سنوات الخمسينيات والستينيات والسبعينيات فى تحسين أوضاعهما فى نمط تقسيم العمل الدولى الذى يتبلور منذ الحرب العالمية الثانية. ويترتب على ذلك تدهور شروط معيشة الطبقات فى قاعدة الهرم الاجتماعى ، وتفاقم مشكلة الفقر ؛ نتيجة للسياسات التى تعتنقها حكومات المنطقة ، بناء على توصية أو إلزام صندوق النقد الدولى باسم الإصلاح الاقتصادى بالحد من تدخل الدولة فى مجالات الاستثمار والإنتاج ، وخلق فرص عمل ، وإلغاء دعم السلع الضرورية... إلخ ، والتقشف فى الإنفاق على الخدمات الاجتماعية (مثل الصحة والتعليم) ، وتصفية وحدات القطاع العام ، وفتح باب الاقتصاد الوطنى على مصراعيه ؛ لتخرج المدخرات الوطنية وتخفيض أسعار العملات الوطنية باسم تشجيع التوسع فى الصادرات فى ظل عجز إنتاجى وتصديرى لا يتحقق معه إلا زيادة الاستيراد غير المنتج ، وتهديد ما تبقى من إنتاج محلى[٤٠]. ويتواكب ذلك مع محاولات القضاء على تسييس المجتمع المصرى ؛ باستخدام كل السبل التى تحول دون المواطن وانشغاله بالقضايا العامة ناهيك عن المشاركة الفعلية والفعالة فى الحياة السياسية[٤١].

ويرى هذا الاتجاه أن السبل للخروج من هذه الأزمة المجتمعية العميقة التى يعيشها المجتمع المصرى فى ارتباطه بعملية إدماج المنطقة العربية بأسرها فى النظام الرأسمالى الدولى ؛

سواء بالسيطرة الاقتصادية أو التدخل العسكرى المباشر - كما فى العراق - وانتشار القواعد العسكرية فى عدد من البلدان العربية.. إلى الاستعمار الاستيطانى فى فلسطين لا يكون إلا بالقضاء على التخلف الاقتصادى والاجتماعى ؛ عن طريق إستراتيجية قومية للتطوير ، تهدف إلى تغيير نمط تقسيم العمل الدولى الذى أنتج التخلف ؛ وذلك عن طريق:

عمل إستراتيجية للتنمية تقوم على الاعتماد على الذات تحشد فيها كل الإمكانات المادية والبشرية ، وتعى أن السبيل لتطوير المجتمع فى هذه المرحلة التاريخية لا يكون إلا عن طريق التصنيع ، وذلك يستدعى التساؤل عن التكنولوچيا التى يتطلبها المجتمع ، والوعى بالدور الحيوى الذى تلعبه هذه التكنولوجيا فى العلاقات الدولية[٤٢].

ويتطلب هذا بدوره سلطة وطنية تعمل على تخليص القدرات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع من السيطرة الأجنبية المباشرة وغير المباشرة ؛ ممثلة فى رأس المال الدولى بصفة عامة، ورأس المال المهيمن فى داخله بصفة خاصة ؛ أى رأس المال الأمريكى الذى يعمل بشكل مباشر ، وأيضاً من خلال رأس المال الإسرائيلى. والسيطرة لا تقصد مصر لذاتها ؛ وإنما تقصدها بوصفها أساسية فى هذه المرحلة كسبيل للسيطرة على العالم العربى بدلالته الإستراتيجية وبتروله ؛ على نحو يحقق استمرار تعبئة الفائض الاقتصادى نحو الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة ، من خلال ممارسات شركات دولية النشاط[٤٣].

وإذا كانت السيطرة على مصر هى سبيل السيطرة على العالم العربى ؛ فإن ضمان السيطرة على مصر تأتى من خلال إضعاف وتجزئة العالم العربى. ومن هنا كان التلاحم التاريخى فى المرحلة الراهنة بين الصراع من أجل التطوير ، وقضية التحرر الوطنى فى مصر ، ومحيطها الـچيوبوليتيكى فى العالم العربى[٤٤].

أما القوى الاجتماعية المنوط بها القيام بعملية التغيير ؛ فتتسع فى هذه المرحلة لتشمل طبقات المنتجين المباشرين ، والأشكال السياسية التى تضمن أداء هذا التحالف لضمان إحداث التغيرات الاجتماعية بواسطة المنتجين المباشرين ولمصلحتهم[٤٥].

ويخلص هذا الاتجاه إلى أنه برغم إمكانات وجود تعبيرات قانونية وأيديولوچية عن بعض أبعاد المواطنة فى المجتمع ؛ إلا أن تحقق المواطنة بمقوماتها السياسية ومرتكزاتها الاجتماعية وأبعادها الثقافية لا تتحقق إلا بنفى التخلف وتحرير الإنسان المواطن أولاً ، وصولاً إلى تحقق الاشتراكية.

رابعاً : الخلاصة العامة

بعد هذه القراءة السريعة لكلا الخطابين ؛ يمكن استخلاص الآتى:

برغم اختلاف الإطار التحليلى لكلا الاتجاهين ؛ إلا أنهما اتفقا فى المكونات والعناصر التوصيفية لتحولات الواقع الراهن وتناقضاته ، وتمثل هذا فى توصيفهما لتصاعد العولمة الرأسمالية والمظاهر التى أفرزتها ، وتأثيرها على بلدان العالم الثالث ، كذلك أزمة الدولة القومية ، ولكن هذا بالطبع من خلال وضع هذه المكونات والعناصر فى النسق النظرى لكل منهما وعبر توسط مفاهيم ومصطلحات كل نسق منهما.

ينطلق كلا الاتجاهين من النظرية الماركسية كمنهج للتحرير ؛ وليس كنسق فكرى ثابت ومطلق.

يحاول كلا الطرفين أن يتخطى الإشكالية القديمة ؛ وهى إشكالية الخيار بين ثورة ديمقراطية ، أم ثورة اشتراكية ؛ لصالح خيار جديد لا يهمل المهام التى كانت ترتبط نمطيًّا بكل منهما ، بل يعمل كل من وجهة نظره على إنجاز هذه المهام فى إطار منطق تركيبى جديد تحدده طبيعة مشروع كل منهما.

قدم كلا الطرفين إستراتيجية حاول من خلالها أن يفتح الطريق أمام مسيرة انتقال تاريخية طويلة صوب الاشتراكية ، دون أن يعنى ذلك تجاوز أو إهمال إشكالية الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية.

ثم أخيراً يمكننا أن نستخلص أن كلا الطرفين يؤكدان على عدم إمكان تحقق جوهر الديمقراطية الذى يعنى الحرية ، والعدالة ، والمساواة ، والمشاركة ، والتسامح الفكرى والسياسى ، واحترام حقوق الإنسان وسيادة القانون العالمى ، كذلك يمكن القول إن مفهوم المواطنة فى الخطاب اليسارى الماركسى يقع فى شبكة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المكونة للمجتمع فى عمقها التاريخى ؛ فهو مفهوم تركيبى شبكى.

كذلك يؤكد كلا الطرفين على أن المواطنة المرتكزة على المساواة الحقة لا تتحقق إلا فى المجتمع الاشتراكى ؛ حيث تتلاشى عدم المساواة فى الملكية وفى التوزيع.

هوامش الدراسة

(١) سمير أمين فى مواجهة أزمة عصرنا ، سينا للنشر ، مؤسسة الانتشار العربى ، القاهرة ، بيروت ، ١٩٩٧م، ص١٩٧.

(٢) المرجع السابق ، ص١٩٨.

(٣) المرجع السابق ، ص١٩٩.

(٤) Turner, bruan, S., Citizenship and Capitalism: the debate over reformism, pb. London. Boston, Allen and unwin, 1986, P.19

(٥) Ibid, p. 107

(٦) Ibid, P. 107.

(٧) Ibid, P. 106.

(٨) Ibid, P. 107.

(٩) Ibid, P. 25.

(١٠) Ibid, P.P, 25, 137.

(١١) Ibid, P. 24.

(١٢) Ibid, P. 112.

(١٣) محمد سيد أحمد ، "الوطنى ، والقومى ، والأممى" فى قضايا فكرية ، سبعون عاماً على الحركة الشيوعية المصرية ، العدد الحادى والثانى عشر ، القاهرة ١٩٩٢م ، ص٣٥٠.

(١٤) نفس المرجع ، والموضع.

(١٥) المرجع السابق ، ص٣٥٣ ، ٣٥٤.

(١٦) المرجع السابق ، ص٣٥١.

(١٧) المرجع السابق ، ص٣٥٤.

(١٨) سمير أمين ، فى مواجهة أزمة عصرنا ، مرجع سابق ، ص٢٣١.

(١٩) محمد سيد أحمد ، مرجع سابق ، ص٣٥٣.

(٢٠) عاصم الدسوقى ، المشروع الوطنى والاجتماعى فى برامج الحزب الشيوعى المصرى فى العشرينيات والثلاثينيات ، قضايا فكرية ، مرجع سابق ص٤٢.

(٢١) رفعت السعيد ، التيار الاشتراكى/ الماركسى ، ورقة مقدمة إلى المؤتمر السنوى الثالث عشر للبحوث السياسية ، الخبرة السياسية المصرية فى مائة عام ، ١٩٩٩م .

(٢٢) أشرف حسين ، "تحليل مضمون مجلة الضمير" ، قضايا فكرية.

(٢٣) محمد يوسف الجندى ، "٢١ فبراير دور بارز للشيوعيين المصريين فى الحركة الوطنية المصرية" ، قضايا فكرية ، مرجع سابق ، ص١٣٧.

(٢٤) جمال الشرقاوى ، الإشكاليات الثلاث التى حكمت العلاقة بين الشيوعيين وثورة يوليو ، قضايا فكرية ، مرجع سابق ، ص٢٩٨.

(٢٥) المرجع السابق ، ص٢٩٨ ، ٣٠٠.

(٢٦) نفس المرجع ، نفس الموضع.

(٢٧) نفس المرجع ، ص٢٩٨.

(٢٨) نفس المرجع ، نفس الموضع.
(٢٩) نفس المرجع ، والموضع.
(٣٠) نفس المرجع ، والموضع.
(٣١) - نفس المرجع ، نفس الموضع.
- سمير أمين ، من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية ، مركز البحوث العربية ، القاهرة ، ١٩٩٢م ، ص١٣٧.
(٣٢) محمد دويدار ، الاقتصاد المصرى ، بين التخلف والتطوير ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٧٨م، ص٦٨٩.
(٣٣) نفس المرجع ، والموضع.
(٣٤) نفس المرجع ، والموضع.
(٣٥) المرجع السابق ، ص٦٩٠.
(٣٦) نفس المرجع والموضع.
(٣٧) محمد دويدار ، الوضع العربى الراهن فى الإطار الدولى المعاصر ، مجلة سطور ، القاهرة ، مايو ١٩٩٧م ، ص١٤.
(٣٨) فى نفس المرجع ، والموضع.
(٣٩) المرجع السابق ، ص١٦.
(٤٠) المرجع السابق ، ص١٧.
(٤١) نفس المرجع ، والموضع.
(٤٢) محمد دويدار ، الاقتصاد المصرى ، مرجع سابق ص٧١٠ ، ٧١١.
(٤٣) المرجع السابق ، ص٦٩٦.
(٤٤) نفس المرجع ، والموضع.
(٤٥) نفس المرجع ص٦٩٤.

٣ المواطنة موضوعاً للفكر والبحث .. الخطاب الإسلامي في مصر

د. عماد الدين شاهين

تقـــديم

تعد المفاهيم نتاج البيئة التاريخية والاجتماعية المحيطة بها ، لذا تختلف من محيط لآخر ومن سياق لآخر ؛ لذلك فالمساحات الدلالية والقدرة التفسيرية لهذه المفاهيم تتفاوت وتتطور بشكل كبير مما يستدعى الحاجــة إلى دراستها وتحليلها إمبريقيًّا ، ولا يعد مفهوم المواطنة استثناءً من هذه القاعدة ، بل لعله من أكثر المفاهيم السياسية تعقيداً ، وعلى الرغم من أهميته لفهم وتحليل العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية لأى مجتمع. وتتضح هذه الأهمية فى كونه مؤشراً ومعبراً عن الحقوق المدنية والسياسية لأفراد المجتمع ، كما أنه يمثل الرابطة السياسية الوثيقة بين الفرد والدولة.

لذا فمفهوم المواطنة يعكس ويفسر العديد من الظواهر السياسية الداخلية لأية دولة ، والروابط داخل الأمة التى بدورها تنعكس فى علاقات جوهرية وحيوية مثل مسألة الانتماء للجماعة السياسية ، والهوية وعلاقة الثقافة العامة بالقانون ، وعلاقة القانون بالدين ، وحقوق وضوابط المشاركة السياسية ، والديمقراطية وحقوق الإنسان. كل هذه الظواهر غاية فى الأهمية لأى مجتمع ، بل أصبح لها أبعاد دولية من خلال تنامى مطالب بعض القوى بإرساء مبادئ الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والمساواة بين كافة المواطنين.

وشهد مفهوم المواطنة مؤخراً صعوداً وتطورا ملحوظاً فى الخطاب السياسى ومؤلفات النظرية السياسية خاصة فى النصف الثانى من عقد السبعينيات بعد إعادة النظر فى الفكر القومى ومفهوم الدولة القومية وفى ظل تنامى النزعات العرقية – القومية ، وبروز فكرة العولمة والتحولات العديدة التى صاحبت هذه الظاهرة ، وظهور التكتلات السياسية الكبيرة التى وفرت فرصاً للانتماء إلى كيانات وجماعات سياسية أكبر ، أضف إلى ذلك سيطرة بعض المفاهيم مثل مفهوم الدولة ، والمجتمع المدنى والمشاركة السياسية على دوائر البحث والتحليل فى الآونة الأخيرة مما يزيد من أهمية البحث فى مفهوم المواطنة الذى شكل حجر الزاوية فى بناء الدولة الحديثة.

وتمثل هذه الدراسة قراءة تحليلية لمفهوم المواطنة فى الخطاب الإسلامى فى مصر. ونعنى بالخطاب الإسلامى هنا آراء بعض المفكرين المسلمين المستقلين ، ونظرة جماعة الإخوان المسلمين للمواطنة ، ورؤية الجماعات الإسلامية المتشددة.

وستحاول الدراسة الإجابة على بعض الأسئلة المهمة فى هذا الصدد ؛ مثل :

- ماذا قدم الخطاب الإسلامى فيما يخص مبدأ المواطنة ، وما هو موقف الجماعات الإسلامية المختلفة فى هذا الصدد ؟.
- هل استجاب المفكرون الإسلاميون للمستجدات والمتغيرات التى لعبت دوراً "حاسماً" فى رؤى المواطنة؟ أم أن هذه المتغيرات لم تنل حظها من التحليل وبالتالى لم تؤثر كثيراً فى الفكر الإسلامى التقليدى والمعاصر لمفهوم المواطنة ؟.
- فيما يخص مفهوم المواطنة وكونه غربى المنشأ تعكس جذوره التطور التاريخى والاجتماعى الغربى ، كما اكتسب فى نفس الوقت أبعادا عالمية مشتركة ، أين يقف الخطاب الإسلامى فى هذا الصدد ، هل مازال متمسكا بالموقف التقليدى النقلى ، أم أن هناك تياراً اجتهاديًا يدعو إلى إعادة النظر فى العلاقة بين أفراد الجماعة السياسية على ضوء مفهوم المواطنة ؟
- وأخيراً : احترام التنوع والتعددية مبدأ إسلامى أصيل ، ولكن هل قدم الخطاب الإسلامى المعاصر مفهوماً للمواطنة خاصا به يتواءم مع الثقافات المتعددة وللخصائص الأثنية المتنوعة (Multiethnic and Multicultural Characters) فى المجتمعات المختلفة ؟.

أولاً : مفهوم المواطنة

مفهوم المواطنة كغيره من المفاهيم الحديثة يرتبط بشكل مباشر بالخبرة التاريخية الغربية وتطور الفكر السياسى والاجتماعى فى الغرب.

وقد مر مفهوم المواطنة داخل الفكر الغربى بمحطات وفترات تاريخية مختلفة (من ليبرالية إلى قومية قطرية إلى ماركسية واشتراكية) أثرت فى تكوينه حتى وصل إلى دلالاته المعاصرة ، ويظهر الجدل داخل الأدبيات الغربية الحديثة حول عدة نقاط: الطبيعة المتغيرة والواسعة لمفهوم المواطنة التى تجعله غير مستقر حتى الآن وقابل للتطور ، وعدم الاتفاق النظرى حول هذا المفهوم ، كما يعكس ذلك المحاولات المستمرة لإيجاد نظرية لفهم أبعاد وتنوع تطبيقات

المواطنة من مجتمع لآخر ، فقد اكتسب مفهوم المواطنة دلالات مختلفة نتيجة لارتباطه بتطور الجماعة السياسية فى الغرب والتشكيلات الاجتماعية داخلها بدءاً من مجتمع المدينة اليونانية ، وتشكل الطبقات الاجتماعية ، والثورة الصناعية ، وبروز الرأسمالية ، والحقوق الديمقراطية ، وظهور الدولة القومية. وكلها تطورات ترجع فى جذورها إلى تجربة غربية خاصة ، حيث يرى كريستيان ليمك (Christian Lemke) أن ظهور الدول القومية فى أوروپا فى القرنين الثامن والتاسع عشر أثر بشكل كبير فى تأسيس مبدأ المواطنة.(١)

ويعد الفكر الليبرالى الغربى من أكثر الاتجاهات إثراءً وإسهاماً فى دراسة مفهوم المواطنة. فقد قام العديد من الباحثين والدارسين بتحليل هذا المفهوم من عدة جوانب ؛ فهناك من استخدم المدخل الفلسفى لدراسته وتحليله وذلك من خلال مفاهيم العدل ، والمساواة ، والحقوق والقيمة الأخلاقية للأشخاص ، بينما تناول آخرون مفهوم المواطنة من خلال المدخل الاجتماعى وركزوا على أوجه العلاقة بين الأشخاص والمجتمع ، ولذا فقد اقترن مفهوم المواطنة بالنسبة لهم بمفاهيم هامة أخرى مثل الهوية ، والعلاقات الاجتماعية ، والطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمجتمع المدنى.

وفى تطور آخر للبحث فى مفهوم المواطنة ؛ ارتقت التحليلات من مستوى علاقة الفرد بالمجتمع إلى علاقة الفرد بالدولة لتمثل التعريف الأساسى والجوهرى لفكرة المواطنة بعد ذلك. ومن أهم ما يميز التناول الليبرالى لهذا التطور ما استحدثه المفكر الفرنسى جان جاك روسو من خلال العقد الاجتماعى عندما تحدث عن استقلالية الفرد وحريته وحقوقه"Rights of Man" فى مواجهة الدولة. كما لا يجب ألا نغفل الأهمية التأسيسية لنظرية مارشال للمواطنة (T.H. Marshall's Theory Of Citizenship) ؛ والتى يوضح من خلالها أن الحقوق المختلفة للأشخاص المتعلقة بمفهوم المواطنة قد تطورت على مدار القرون الثلاثة الماضية بظهور الحقوق المدنية (مثل المساواة القانونية والحريات العامة) فى القرن الثامن عشر؛ بينما شهد القرن التاسع عشر تطور الحقوق السياسية أو ما أسماه بالمواطنة السياسية ، مثل حق المشاركة فى الانتخابات والمشاركة فى اتخاذ القرارات العامة ، وأخيراً ظهرت الحقوق الاجتماعية أو"المواطنة الاجتماعية"(مثل حق الانتفاع بالموارد الطبيعية للدولة) فى القرن العشرين.

وعلى الرغم من أهمية الإسهام الليبرالى فى تطور مبدأ المواطنة بوجه عام ؛ إلا أنه لم يسلم من النقد ، حيث اتهم الليبراليون خاصة من قبل الجماعيين أو الـ(Communitarians) بالمغالاة

فى النزعة الفردية والتحيز للفرد على حساب الجماعة أو ما سُمِّى بـ"Individualistic bias" مما أدى ليس فقط إلى غياب التماسك والتضامن الاجتماعى بل وإلى تدمير المعايير والقيم الاجتماعية ؛ كذلك انتقدت نظرية مارشال لعدم إعطائها أفكاراً متوازنة بين الحقوق التى يجب أن يتمتع بها الفرد والواجبات المفروضة عليه إزاء المجتمع ، إلا أن هذه الانتقادات لا تنفى أهمية هذا المفهوم ونجاحه فى اكتساب أبعاد إنسانية وعالمية مشتركة بين كافة أفراد المجتمعات المختلفة.

وزادت هذه الأهمية نتيجة للتطورات المعاصرة التى يشهدها المجتمع العالمى مثل اندماج المجتمعات الأوروبية داخل إطار سياسى كبير ، وانعكاسات العولمة المتزايدة ، وتنامى موجات الهجرة من بلدان إلى أخرى ، مما يثيره كل ذلك من جدل حول قدرة مفهوم المواطنة على استيعاب هذه التطورات المتسارعة والحاجة إلى السعى إلى إعادة تعريف هذا المفهوم[٢].

المواطنة فى الخطاب الإسلامى التاريخي

على الرغم من زعم "برنارد لويس" أنه لا يوجد مرادف لكلمة مواطنة Citizenship فى اللغة العربية وأن هذا المفهوم غريب تماماً عن الإسلام[٣] ، فإن أحداً لا يستطيع إنكار الدور الذى لعبته الأديان فى تشكيل مفهوم المواطنة وإثرائه من خلال المناداة بمبادئ العدالة والمساواة والإنصاف وتحويل روابط الانتماء من دوائر عضوية ضيقة (كالقبيلة والعرق والعنصر) إلى رابطة أوسع (رابطة الأمة والدين العالمي).

وإن كان مفهوم المواطنة نشأ وتبلور مع ظهور وتطور الدولة القومية ، إلا أن الإسلام قدم مبدأ المواطنة بشكل مختلف ، ليس فى شكل دول محددة المعالم والحدود بل لجميع مواطنيه دون اعتبار لاختلاف العرق ، أو الجنس ، أو اللون.

وجدير بالذكر أيضاً أنه منذ بزوغ الإسلام وفكرة المواطنة كهوية وانتماء لجماعة تعتبر جزءًا من المجتمع السياسى الإسلامى وأن فكرة الحقوق والالتزامات كانت معروفة وواضحة المعالم آنذاك.

وعلى الرغم من مشاركة بعض الباحثين العرب والمسلمين الرأى مع برنارد لويس حول غياب مفهوم المواطنة بمنظوره الحديث فى الإسلام ، إلا أنه يمكن القول إن هناك تشويشاً ومغالطة تسود هذه الأفكار ، فسمير أمين يرى أن "المساواة القانونية لم تكن سمةً من سمات الأنظمة التقليدية العربية أوالشرقية"[٤] ، بينما عبر محمد أركون عن رأى مماثل مفاده أن مفهوم المجتمع السياسى الإسلامى يخلو من أية اشارة إلى تطوير"سياق للمواطنة كشرط

ضروري ليس للنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطان الدولة»[٥].

والحقيقة أن هوية المجتمع الديني والسياسي في المجتمع الإسلامي كانت واضحة وراسخة منذ بزوغ فجر الإسلام؛ حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً "بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي" وذلك بصورة فاعلة[٦]؛ أي إن الشرط الذي يجب أن يتوافر لكي يتمتع الفرد في المجتمع الإسلامي بكامل شروط المواطنة هو"الإسلام"[٧]، بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية (لذلك سموا أحياناً باسم أهل العقد Covenanted).

وعلى هذا يرى البعض أن "المواطنة في الإسلام لا تختلف عن الإطار الفكري لمفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي بعد عام ١٩٤٨م من حيث المبدأ، والفارق الوحيد هو في أساس المواطنة، حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة على الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة.

وتأخذ آليات حقوق الإنسان العالمية ومنها ميثاق الحقوق المدنية والسياسية هذه الافتراضات كحقائق مسلم بها".[٨] لذلك فمفهوم المواطنة في التراث الإسلامي لايرتكز على الانتماءات العضوية أو انتساب الفرد للمجتمع على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، ولكن على أساس العقيدة التي يتمتع بها الفرد داخل الجماعة أو"الأمة"، ومفهوم الأمة هنا له أكثر من دلالة، فهو يعد أكثر اتساعاً وشمولاً من مفهوم الوطن أو القومية أو غيرها من المفاهيم؛ لذلك فالعضوية في المجتمع الإسلامي أو الأمة تعتبر عضوية تلقائية للأفراد داخل هذا المجتمع تتضمن كامل الحقوق. وبناءً عليه فالمواطنة في المجتمع الإسلامي لاتعتبر منحاً أو انتقالاً للحقوق من الدولة إلى الأفراد، كما هو الحال للمفهوم الغربي للمواطنة، بل هي حقوق تلقائية للأفراد لانتمائهم إلى عقيدة واحدة، وذلك لأن الإسلام دين كوني لايقوم على مبدأ الفصل أو المجتمعات المغلقة أوحتى رسم الحدود الصارمة؛ ويذهب المودودي أن حقوق المواطنين في الإسلام لاتكون مقصورة على أشخاص بعينهم داخل حدود دولة بعينها ولكن لكل مسلم بغض النظر عن مكان مولده[٩].

ويختلف المفهوم الإسلامى للمواطنة عن نظيره الليبرالى فى كون الآخر يقتضى "مركزية" الدولة فيما يتعلق بتخويل الحقوق لأفراد المجتمع على عكس مفهوم المواطنة فى الإسلام الذى يجعل دور الدولة هامشيًا و ثانويًا .

فالمواطنة فى الإسلام تعنى الانتماء والولاء للأمة وليس الدولة فى حد ذاتها ، على أن يكون الولاء والطاعة للدولة محكوماً بمدى الالتزام بقواعد ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ثانياً : مفهوم المواطنة فى الخطاب الإسلامى المعاصر

يعالج هذا الشق من الدراسة مقاربات الخطاب الإسلامى تجاه مبدأ المواطنة فى إطار تقييم هذا الخطاب وإسهاماته فى هذا الشأن ، ويلاحظ بصورة عامة عند تناول مفهوم المواطنة تركيز الخطاب الإسلامى على قضية وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى وما يتمتعون به من حقوق وواجبات ؛ أى إن مفهوم المواطنة لا يتم تناوله من مدخل قضية الديمقراطية مباشرة ، وإنما من زاوية المساواة عند البعض أو الإنصاف عند البعض الآخر وإمكانات تحقيقها فى الظرف التاريخى المعاصر كأساس للمواطنة.

وموضوع غير المسلمين أو"أهل الكتاب" أو"أهل الذمة" ظل وسيظل مسألة هامة وحساسة فى الفكر الإسلامى سواء التقليدى منه أو المعاصر.

وقد اختلف الفقهاء كثيراً حول الحقوق والالتزامات المفروضة على "أهل الذمة" فمنهم من جعل لهم حقوقاً والتزامات شبه متساوية للمسلمين ، ومنهم من ميز تمييزاً حاداً أو فاصلاً بين الفئتين داخل المجتمع الإسلامى.

وجدير بالذكر أن النقاش حول هذا الموضوع أصبح أكثر تعقيداً فى ظل المستجدات الحالية التى تفرضها الساحة الدولية ، مما يجعل من الأهمية إعادة تقييم الفكر الإسلامى المعاصر فى هذا الصدد والتساؤل حول مدى ملاءمة مقاربات المفكرين الإسلاميين ومنظرى الحركات الإسلامية فى ضوء هذه المتغيرات.

تجدر الإشارة هنا وقبل البدء فى مناقشة مبدأ المواطنة فى الخطاب الإسلامى أنه سيتم التركيز على بعض الكتب المرجعية والنصوص الشهيرة لكبار المفكرين الإسلاميين المستقلين، كالشيخ يوسف القرضاوى ، والمستشار طارق البشرى ، والأستاذ فتحى عثمان ، والدكتور محمد سليم العوا ، والدكتور محمد عمارة ، والأستاذ محمد جلال كشك ، والأستاذ فهمى

هويدى ، ومفكرى الإخوان المسلمين ، ومنظرى الحركات الإسلامية المتشددة كالجماعة الإسلامية ، والجهاد.

وسيتم تناول هذا الخطاب على عدة محاور كما تبرز فى كتاباتهم وأسلوب تناولهم للموضوع مثل وضعية المسلم وغير المسلم داخل المجتمع الإسلامى ، والآراء المختلفة حول مصطلح أهل الذمة ، وتولى الوظائف العامة ، والنظر إلى وضع الأقباط فى مصر.

١ - المسلم داخل المجتمع الإسلامي

لدى استعراضنا لتطور مفهوم المواطنة فى الفكر الإسلامى التقليدى سبقت الإشارة إلى مفهوم الأمة الذى يعد وبحق هو مفتاح الحديث عن مبدأ المواطنة بالمجتمع الإسلامى.

وفى هذا الصدد نرى أن الشريعة الإسلامية لا الدولة هى التى تحدد الحقوق والالتزامات الخاصة بالجماعة السياسية ؛ فالشريعة تمنح المسلم حقوقاً كاملة ونهائية (أى يتعذر تغيرها) مثل الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية.

ويقول الشيخ يوسف القرضاوى فى هذا الصدد : "إن المجتمع الإسلامى مجتمع يقوم على عقيدة وفكرة أيديولوجية خاصة منها تنبثق نظمه وأحكامه وآدابه وأخلاقه ؛ هذه العقيدة أو الفكرة الأيديولوجية هى الإسلام ، وهذا هو معنى تسميته المجتمع الإسلامى ، فهو مجتمع اتخذ الإسلام منهاجاً لحياته ودستوراً لحكمه ، ومصدراً لتشريعه وتوجيهه فى كل شئون الحياة وعلاقاتها ، فردية واجتماعية ، مادية ومعنوية ، محلية ودولية"(١٠) وتتضمن الحقوق المدنية حماية الحياة والممتلكات ، والحفاظ على الكرامة الإنسانية ، وحُرْمَانية وحماية الحياة الخاصة ، وضمان الحرية الشخصية ومبدأ المساواة أمام القانون ؛ أما الحقوق السياسية فتشمل حق الاعتراض على الطغيان والظلم ، وحرية التعبير ، وحرية التجمع ، والحماية من السجن الجبرى والمشاركة فى الوظائف العامة. بينما تتضمن الحقوق الاجتماعية الاحتياجات الأساسية للحياة(١١).

ومن الملاحظ أن هذه الحقوق لا تختلف كثيراً عن الحقوق المنصوص عليها فى نظرية مارشال الليبرالية(١٢). كما أن المراقب العام لنصوص الخطاب الإسلامى الحديث - كما سنرى لاحقاً - يلاحظ مساحة واسعة من الالتقاء مع المنظومة الليبرالية فى هذا الصدد ، ونرى من ذلك أن دور الدولة لا يختلف فى الفكر الإسلامى عنه فى المنظومة الليبرالية ، فالدولة فى الإسلام قائمة على الموافقة والقبول من قبل أفراد المجتمع. ووظيفة الدولة فى التعريف

التقليدى للإسلام هو"الدفاع عن الحق والعقيدة وإدارة الشئون الحياتية فيما يتفق ومبادئ الشريعة" ؛ لذلك – كما قال المودودى – فإن كل الأفراد سواء وسواسية ، ولا أحد يستطيع أن يحرم أى فرد من حقوقه ، والدولة فى هذا السياق ما هى إلا امتداد لحقوق مخولة من قبل الأفراد لحمايتهم[١٣] ، ولكن يأتى الاختلاف الرئيسى على مستوى الإسناد المرجعى ، فبينما تأسست الآراء الليبرالية على فكرة الحقوق الطبيعية فى صبغة مسيحية بحتة ، يستند الخطاب الإسلامى إلى مرجعية أخلاقية دينية ، وهذا أمر طبيعى يعود إلى ملابسات التجربة التاريخية والسياق النظرى المختلف الذى حكم كلاً منها[١٤].

ويتضح مما سبق أن مفهوم المواطنة قد عكس أبعادا قيمية تعكس الحقوق المكفولة لأفراد الجماعة السياسية ؛ فالعدل والمساواة والحرية والحماية التى تضمنها الشريعة الإسلامية تكفل كافة الحقوق للأفراد ، سواء السياسية ، أو الاجتماعية أو حتى القانونية.

ويتسم الدين الإسلامى بالتوازن من حيث تحديد الحقوق والالتزامات ؛ فلكل حق هناك واجب فى مقابله (على عكس المفهوم الليبرالى الذى يركز على حقوق الأفراد تجاه الدولة) ، ويساهم هذا التوازن فى تماسك المجتمع ، وتحريم التعدى على حرمات الآخرين مما يضمن حقوقهم ويكفل حمايتهم من الظلم أو الاستبداد ، وبالتالى الحفاظ على كيان المجتمع الإسلامى ككل.

وتتنوع الالتزامات المفروضة على المسلم داخل الدولة الإسلامية ما بين عدم المساس بحرية الآخرين (مسلمين أو غير ذلك) إلى الزكاة والجهاد ، وكلها واجبات دينية تفرض على كافة المسلمين دون إكراه غيرهم ممن يشاركونهم فى الوطن على الالتزام بها ، وينقلنا هذا إلى تحليل وضع غير المسلمين فى المجتمعات الإسلامية ، أو من اصطلح على تسميتهم بأهل الذمة.

٢ – غير المسلم داخل المجتمع الإسلامى

أهل الذمة أو أهل الكتاب هم الفئة الثانية للمجتمع الإسلامى ، والذمة فى المصطلح العربى هى: "العهد ، والحرمة ، والأمان ، والضمان. وأهل الذمة فى الفقه وفى التاريخ الإسلاميين هم أبناء الملل غير الإسلامية من مواطنى دار الإسلام ، الذين حكم عقد وعهد الذمة – أى الأمان والحرمة والضمان – علاقتهم بالدولة الإسلامية وبالمسلمين"[١٥]. وقد شمل عقد الذمة كل أهل الكتاب من يهود ونصارى وكذلك المجوس والصابئة[١٦].

وقد قدم كل من القرآن والسنة النبوية والكتابات الفقهية لكبار المفكرين الإسلاميين ، ميراثاً غنياً يعد مرجعاً ثرياً فى تحديد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وتنظيمها داخل المجتمع الإسلامى ، حيث يشرح فهمى هويدى أن هناك مفتاحين أقامتها نصوص القرآن والسنة يكشفان وبحق حقيقة موقف الإسلام من غير المسلمين[١٧] ؛ المفتاح الأول فى الآية القرآنية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾ (البقرة : ٢٥٦) ، والمفتاح الثانى فى الأمر الإلهى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة : ١٩٠) ؛ لذلك فإن مبدأ احترام حقوق غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى استقر كواحد من أسس الفكر الإسلامى ومبادئه الأصيلة ، أضف إلى ذلك العديد من النصوص القرآنية التى حثت على حسن معاملة أهل الكتاب ؛ كقوله تعالى : ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْۖ﴾ (العنكبوت : ٤٦). وقوله تعالى : ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥) ، وقوله تعالى : ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (الممتحنة : ٨ – ٩).

والنصوص القرآنية السابقة إنما تدعو المسلم إلى معرفة أن التنوع والاختلاف حقيقة لامفر منها وأن المسلم الحقيقى هو الذى يحترم كرامة الأفراد وعرضهم بغض النظر عن دينهم أو جنسهم. فالاختلاف ليس ضرورياً أن يؤدى إلى صدام أو مواجهة ، بل أن التنوع ثراء ولله تعالى حكمة فيه مصداقاً لقوله : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ﴾ (الحجرات : ١٣).

وبالمثل فإن السنة النبوية الشريفة قدمت للفكر الإسلامى عبراً ودروساً مستفادة فى هذا الصدد ، مثل مشاركاته (ﷺ) فى مناسبات غير المسلمين من أفراح وأحزان ، بل تجاوز ذلك إلى حد المعاملات التجارية من بيع وشراء وإجارة وغيرها. وقد مات الرسول (ﷺ) ودرعه مرهونة عند يهودى ، وتركهم كذلك رسول الله يدينون بما يشاءون دون تعد أو منع أو حتى تضييق ، ولعل "دستور المدينة" الذى عقد بين المسلمين وغيرهم من غير المسلمين فى القرن السابع مثَّل خطوة رئيسية فى بلورة مبدأ المواطنة فى الإسلام ، وبموجب هذا الميثاق أو العقد تم الاعتراف بكامل حقوق وضمان حرية أهل الكتاب وعدم المساس بكرامتهم ، ولعل

"ميثاق المدينة" يعد عقداً فريداً من نوعه ، حيث انطلق من دين إلى تنظيم دولة ، ومن جماعة إلى تكوين شعب. واستطاع كذلك احتواء التنوع والاختلاف الذى كان سمة مميزة لأهل المدينة وكذلك اتخاذه خطوة تهميش الرابطة القبلية واستبدالها برابطة العقيدة دون النظر إلى العنصر والأصل ، والتى كانت ذات شأن مهم للغاية فى ذلك الوقت. ويقول الدكتور كمال أبو المجد عن هذا الميثاق إنه مثل "دولة قائمة على المواطنة رغم تعدد الأديان ، وهو لايوجب - كما يرى العلمانيون - فصلاً للدين عن الدولة ، أو قطيعة بين العقيدة والسياسة ، بل هو تأكيد لموقف الإسلام من الوجود الواقعى لكل عقيدة سماوية ، فلها حق البقاء باعتبارها جزءاً من ضمير الفرد ، ولها حق الحماية حتى لايختل نظام المجتمع"(١٨). كما يرى الدكتور محمد إمام كمال أن الوثيقة تقرر تعدد "العقائد فى ظل دولة واحدة دينها الرسمى واحد ، وتتعدد بعض الأحكام فى ظل نظام سياسى له شريعة واحدة ، والمواطنون جميعا أو أهل الصحيفة... يخضعون لموقف قانونى متكافئ ، لأن قاعدة المساواة تغطى هامة الجميع ، لأنها مساواة فى الحقوق كلها وفى الواجبات كلها ، وما يقوله البعض من تفرقة فى مجال إحدى الولايات هو - على فرض صحته - لا يجسد مواطنة منقوصة لغير المسلم ، بل هو عضو فى جسد الدولة"(١٩).

ومن هذا المنطلق تؤكد النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة وكتابات كبار الفقهاء أن مبدأ المواطنة والحفاظ على حقوق غير المسلمين فى المنظومة الإسلامية مبدأ أصيل فى التراث الإسلامى. أما بالنسبة للكتابات الفقهية المعاصرة فهى الأكثر تعقيداً ، لكثرتها وتنوعها وتشابكها فى آنٍ واحد .

لذلك ستقوم الدراسة بعرض آراء المفكرين المستقلين وقادة الحركات الإسلامية تجاه مبدأ المواطنة فيما يتعلق بمفهوم أهل الذمة ، وحقوق والتزامات غير المسلمين ، وقضية أهل الحل والعقد ، وقضية الولاء والبراء. وقد تم اختيار هذه المواضيع لكونها الأكثر بروزا فى الخطاب الإسلامي.

مصطلح أهل الذمة : إلغاء أم تجديد ؟! آراء المفكرين المسلمين المستقلين

تتنوع الاجتهادات داخل خطاب المفكرين المستقلين حول قضية أهل الذمة ، فهناك من يرى أبدية هذا العقد وأنه قد كفل حقوق غير المسلمين ، وبالتالى ليس هناك حاجة إلى تجاوزه ، حيث يمكن لهذه الصيغة استيعاب وتوفير قدر كبير من الحقوق لغير المسلمين ، فى

حين يرى البعض الحاجة إلى الاجتهاد وتجاوز الصيغ الفقهية التاريخية لمسألة أهل الذمة لكفالة المساواة بين أفراد الجماعة السياسية داخل إطار المواطنة.

وللشيخ يوسف القرضاوى إسهامات كبيرة فى تحرير مسألة أهل الذمة وما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات داخل المجتمع الإسلامي. وهو لا شك يرى أبدية عقد الذمة ، ولكنه فى نفس الوقت يفسح المجال لهذه الصيغة أن تستوعب قدراً كبيراً من أبعاد المواطنة وتحقيق قدر كبير من المساواة لغير المسلمين. فهو يرى تعدد ألوان الأخوة التى يعترف بها الإسلام داخل الجماعة السياسية: مثل الأخوة الوطنية ، والأخوة القومية ، والأخوة الإنسانية. كما يعد القرضاوى من أكثر المفكرين المعاصرين وضوحاً تجاه حقوق غير المسلمين وواجباتهم ؛ فالقاعدة الأولى بالنسبة له فى معاملة أهل الذمة فى دار الإسلام أن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين ، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات[٢٠] ؛ ويحدد الدكتور القرضاوى تلك الحقوق فيما يلى: "حق الحماية من الاعتداء الخارجى والظلم الداخلى – وحماية الدماء والأبدان – حماية الأموال – حماية الأعراض – التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر – حرية التدين – حرية العمل والكسب ... بالتعاقد مع غيرهم أو بالعمل لحساب أنفسهم ، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة ، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادى ، شأنهم فى ذلك شأن المسلمين"[٢١] ، ويؤكد على أن حقوق المواطنين من غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى مكفولة ومضمونة ، لكن تنحصر واجبات أهل الذمة فى "أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والتزام أحكام القانون الإسلامى فى المعاملات المدنية ونحوها، وأخيراً احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم"[٢٢].

وعلى الجانب الآخر يذهب عدد كبير من المفكرين المعاصرين إلى انتهاء الظروف التاريخية التى تأسس عليها عقد الذمة ، وبالتالى إمكانية انتهاء هذا العقد وإحلاله بمفهوم المواطنة. فيرى د. محمد فتحى عثمان صاحب العمل البارز فى هذا المجال "أن مفهوم أهل الذمة" وصف تاريخى لايشترط الإصرار عليه دائماً ، وبخاصة إذا كان استعماله يؤدى إلى بعض الشبهة والتخوف ، ولو لم يكن لذلك أساس منطقى ، مما يدعو إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدلة لحقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية[٢٣] ، وعلى الجانب التطبيقى ، يرى فتحى عثمان استحالة الالتزام بمبدأ أهل الذمة فى ظل الظروف المعاصرة ؛ إذ أنه ليس بمقدور المسلمين تجنب التفاعل مع غير المسلمين على صعيد العالم كأقليات مما يوجب عليهم إقرار نوع من التبادلية والتعاون الدولى فى هذا المضمار[٢٤].

وقد أعادت آراء فتحى عثمان النظر فى مفهوم المواطنة والمساواة فى حقوق وواجبات المواطنين ، المسلمين وغير المسلمين ، عن طريق الدعوة إلى "التسامى فوق التصنيفات والطبقيات القديمة التى يشير إليها مصطلح الذمة... وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق"[٢٥] ، وشاركه فى هذا عدد من المفكرين المسلمين أمثال طارق البشرى ، وسليم العوا، وأحمد كمال أبو المجد ، وفهمى هويدي. فمن وجهة نظر المستشار طارق البشرى فيما يتعلق بمبدأ المواطنة بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين ، فإنه يرى أنه "إذا كان الفقه اتسع فى الماضى لاختلاف معاملة غير المسلمين ممن فتحت بلادهم صلحًا أو عنوة ، فلا بد من أن يسع فقه الشريعة اليوم واقع تاريخ معاصر وهو أن غير المسلمين فى بلادنا قد شاركوا المسلمين فى حركات تحريرهم الوطنية المعاصرة وسالت دماء الإثنين معًا فى حركات كفاح شامل لإزاحة المحتلين الأوروپيين والغربيين فى القرن العشرين ، ومن ثم وجب أن يكون لهذا الواقع التاريخى أثره الحاسم فى تقدير موازين الحقوق والواجبات المتساوية بين المسلمين وغير المسلمين فى بلادنا"[٢٦].

وقد أشار أيضًا إلى أن وجهة النظر السائدة لدى التوجه الإسلامى تؤيد هذا الرأى ، حيث إن "المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها" لدى هذا التوجه السائد ؛ وعلى الرغم من ذلك فما يزال هناك عدد من النقاط "غير معترف بها لدى الرأى الراجح ، وهى تتعلق بمؤسسات الدولة الكبرى ، رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء". ومن ثم يحتاج "الفقه الإسلامى المعاصر . . . إلى أن يطرح اجتهاده ويعيد النظر فى الأوضاع الفقهية التى استقرت تقليديًا منذ الماوردى وأبى يعلى"[٢٧].

ويتفق كل من محمد سليم العوا ومحمد عمارة على أن عقد الذمة من العقود التى تقرر وتضمن لأهل الذمة الأمن والأمان وفق الشريعة الإسلامية وقاعدة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا – ومن المأثور فيها عن الإمام على بن أبى طالب قوله: "أموالهم كأموالنا ، ودماؤهم كدمائنا" – فلأهل الذمة الأمان والحرمة والضمان فى أنفسهم وعيالهم وأموالهم وعقائدهم وشرائعهم وشعائرهم ودور عباداتهم وأدوات هذه العبادة.... وفى عدد من الأحاديث النبوية التأكيد والتوصية على الوفاء بالذمة لأهلها... من مثل قوله (ﷺ) **"أوصيكم بذمة الله فإنه ذمة نبيكم"** رواه البخارى[٢٨] ، ويعرف العوا الذمة فقهيًا على أنها "(عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبول أحكام دار الإسلام فى غير شؤونهم الدينية) ، أما فى تلك الشؤون فإن المسلمين

مأمورون بتركهم وما يدينون"[٢٩] ، ومن هذا المنطلق فإن الذمة - كعقد - يجرى عليها ما يجرى على العقود من أسباب الانتهاء ، ولذا فقد انتهى عقد الذمة "بانتهاء طرفيه: الدولة الإسلامية التى أبرمته ، والمواطنون غير المسلمين الذين كانوا يقيمون فى الأرض المفتوحة" ، حيث فقد كلاهما القدرة على إنفاذ العقد "بدخول الاستعمار الأجنبى إلى ديار الإسلام"[٣٠] ، وكانت الجزية أحد شروط عقد الذمة كبديل عن "عدم مشاركة غير المسلمين فى الدفاع عن دار الإسلام ، إذ كان الدين هو محور هذا الدفاع" ، ولذا فإذا قام غير المسلمين بأداء واجب الدفاع عن الوطن وجب إسقاط فرض الجزية عنهم ، وهو الحال القائم فى وقتنا الراهن[٣١] ، ويرى العوا أن "الدول الإسلامية الحالية لم يعرض لأحكامها الفقهاء المجتهدون الذين تنسب المذاهب الفقهية إليهم"[٣٢]. لذلك فالدولة الحديثة التى أصبح الجميع فى ذمتها تكاد تخلو من الكتابات الفقهية المماثلة عن عقد الذمة ، وجدير بالذكر هنا ما طرحه سليم العوا حول ما أسماه بالتضاد بين "شرعية الفتح" و"شرعية التحرير" ، بينما طرح العوا منظور أن الدول الإسلامية الحديثة "جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الذى ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين ، لذا استحقوا حقوقهم كاملة كمواطنين ولم تعد الصيغ السابقة قابلة للتطبيق" هو ما أسماه "بالتضاد بين «شرعية الفتح» و«شرعية التحرير»"[٣٣].

ويعد محمد جلال كشك من أكثر المفكرين الإسلاميين وضوحا حول مسألة أهل الذمة. بدأ محمد كشك حديثه حول مفهوم الذمة برفض "الاعتراف بوجود (أهل الذمة) فى الأوطان الإسلامية القائمة" ، وذلك لأن عهد الفتوحات الإسلامية وما ترتب عليها "من علاقات سياسية وقانونية ، هو حادث تاريخى انقضى وقته ، ونحن اليوم أمام شعب واحد متكامل الحقوق والواجبات ، أغلبيته العظمى مسلمة ، وأقليته مسيحية ، فليس هناك أهل ذمة ، ولا ما يترتب على ذلك من علاقات وأوضاع!"[٣٤] ، وقد انتقد كشك وجهة نظر المودودى الذى رأى أن الدولة الإسلامية تقسم قاطنيها إلى "قسم يؤمن بالمبادئ التى قامت عليها الدولة ، وهم المسلمون ، وقسم لا يؤمن بتلك المبادئ ، وهم غير المسلمين"[٣٥]. ومن وجهة نظر كشك فإن هذا التقسيم فيه ظلم لغير المسلمين ، حيث يحكم عليهم من البداية بعدم الولاء نظرًا لعدم إيمانهم بالمبادئ التى تقوم عليها الدولة ، ومن ثم يستحيل "منحهم صفة المواطنة الكاملة" ، والتى من أول شروطها "الإيمان بالمبادئ التى قامت عليها الدولة... وقبول ما تختاره الأغلبية لتحديد شخصية هذه الدولة... الشخصية الحضارية" ، مما يترتب عليه إسقاط "التكليف" عنهم لعدم التمكن من مطالبتهم بالولاء للدولة التى لا يؤمنون بمبادئها ولا يلزم عليهم طاعة قوانينها[٣٦] ، وقد أوضح الكاتب أن النظرية التى يتبناها تتمحور فى

قيام المواطنين ببناء الدولة طبقًا للمبادئ الإسلامية وليس بالضرورة أن يؤمن كل واحد منهم بالإسلام "دينيًا"[٣٧]. وتطبيقًا لذلك فقد أوضح كشك أن الدول العربية ، والتى نبع فيها الإسلام ، هى دول قائمة على المسلمين وغير المسلمين وهم جميعًا "مواطنون شركاء فى الوطن والتاريخ والحقوق والواجبات" ولذا فليس هناك مجال للحديث عن "الجزية" والتى شرعت "على المحاربين الذين ينهزمون [فى الفتوحات الإسلامية] ويرفضون الدخول فى الإسلام"[٣٨].

ولا يجد هويدى ضرورة للالتزام بتعبير أهل الذمة بل يرى أن هناك مصلحة أكيدة فى ضم تعبير أهل الذمة إلى قائمة الأوصاف التاريخية التى أطلقت على غير المسلمين فى الأزمنة السابقة ، بل استبعاده من قاموس البحث فى مشكلات المجتمع الإسلامى المعاصر فى ضوء المتغيرات الحديثة التى حملته بغير ما قصد به فى البداية ؛ ويذهب إلى أن "عقد الذمة الذى بدأ التزاماً وأمانة قد انتهى بفعل الممارسات الرديئة والمنافية لروح الإسلام ، إلى أن صار سبيلاً إلى الانتقاص والمهانة"[٣٩]. ودعا هويدى إلى "تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة على حساب التقاليد الإسلامية المتراكمة والتفسيرات الأولية لهذه المصادر"[٤٠].

أما فيما يتعلق بالجزية ، فكما عرضنا سابقًا ، يرى أغلبية المفكرين الإسلاميين المستقلين أن الجزية يرد عليها ما يرد على مفهوم أهل الذمة من أسباب الانتهاء. فالشافعية ذهبوا إلى أن الجزية هى مقابل رمزى "لأجرة سكنى الدار" وأوضح الماوردى كذلك أنها مقابل المقام فى دار الإسلام ، ويرى آخرون أنها كانت مترتبة على عدم مشاركة غير المسلمين فى الدفاع عن دار الإسلام ، لذلك سقطت بسقوط الفصل بين المسلمين وغير المسلمين فى الدفاع عن الوطن ، وفى هذا المضمار يؤكد هويدى أن "ديار المسلمين ينبغى أن تظل ملكاً للمسلمين وغير المسلمين ، بغير تسلط ولا أفضلية من أحد على أحد ، لأنه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بتقواه وعمله الصالح"[٤١].

ويتجه يوسف القرضاوى فى تحليله للجزية إلى أنها - فضلاً عن كونها علاقة خضوع للحكم الإسلامى- هى فى الحقيقة بدل مالى عن "الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين"[٤٢]. والدليل على ذلك هو إعفاء الأطفال ، والنساء ، والشيوخ والمعاقين ، والمزارعين (فى حالة مصر) والأكثر من ذلك هو إعادة الجزية لأصحابها من غير المسلمين فى حالة إخفاق المسلمين أو الحكومة حمايتهم ، وبهذا تختلف الجزية فى تطبيقها عن الزكاة والتى لا ترد بأى حال من الأحوال ، وكذلك لا يستثنى من أدائها إلا الفقراء[٤٣].

جدير بالذكر أيضا أن من غير المسلمين من أراد دفع الزكاة وليس الجزية كان يسمح لهم بذلك كما كان فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب ، فى ذلك الوقت أيضاً كانت الجزية لا تفرض على الراهب المنقطع للعبادة فى صومعته لأنه فى هذه الحالة ليس من أهل القتال(٤٤).

مما سبق يتضح محاولات المفكرين المستقلين إعادة النظر فى وضعية غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى وكيفية معاملة أهل الكتاب كمواطنين متساوين داخل المجتمع الإسلامى ، وإن اختلفوا فى الصيغة التى يمكن أن تحقق هذه المساواة (عقد الذمة أم المواطنة) ، إلا أن هناك إجماعاً على سقوط الجزية سواء كقبول لأمر واقع أو لانتفاء أسباب فرضها لانتهاء وضعية الفتح ومشاركة غير المسلمين فى الدفاع عن الوطن.

المواطنة فى خطاب جماعة الإخوان المسلمين

تواكب نمو جماعة الإخوان المسلمين مع انتشار مد التيار القومى الليبرالى فى مصر ونجاح هذا التيار بعد انهيار دولة الخلافة فى إعادة تنظيم المجتمع المصرى على أسس جديدة ترتكز على مفاهيم الوطن والوطنية. وللشيخ حسن البنا موقفٌ واضح فى رفضه للقومية العصبية وتأييده لرابطة العقيدة والإسلام كأساس للجماعة السياسية ، فقد اتخذ البنا موقفا ناقدا للفكر القومى ومبدأ المواطنة القائم على عصبية العنصر والدم قائلاً : "أما أن يراد بالقومية إحياء عادات جاهلية درست ، وإقامة ذكريات بائدة خلت ، وتعفية حضارة نافعة استقرت ، والتحلل من عقدة الإسلام ورباطه بدعوى القومية والاعتزاز بالجنس كما فعلت بعض الدول فى المغالاة بتحطيم مظاهر الإسلام والعروبة ، حتى الأسماء وحروف الكتابة وألفاظ اللغة ، وإحياء ما اندرس من عادات جاهلية ، فذلك فى القومية معنى ذميم وخيم العاقبة سيئ المغبة ، يؤدى بالشرق إلى خسارة فادحة يضيع معها تراثه ، وتنحط بها منزلته ، ويفقد أخص مميزاته ، وأقدس مظاهر شرفه ونبله ، ولايضر ذلك دين الله شيئاً"(٤٥). لذلك فالإخوان المسلمون "لايؤمنون بالقومية بهذه المعانى ولا بأشباهها ولايقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئاً من هذه الألقاب والأسماء التى يتنابذ بها الناس ، ولكنهم يؤمنون بما قال رسول الله (ﷺ) : (... **لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى**)"(٤٦) ، أما بخصوص موقفه من غير المسلمين ، فهو يرى أن الإسلام قد كفل حمايتهم والبر والإحسان إليهم.

ويتجلى موقف الإمام البنا من المواطنة ووضع غير المسلمين بشكل واضح فى رسالته للشباب والتى جاء فيها: "يخطئ من يظن أن الإخوان المسلمين يتبرمون بالوطن والوطنية

فالمسلمون أشد الناس إخلاصاً لأوطانهم وتفانياً فى خدمة هذه الأوطان واحتراما لكل من يعمل له مخلصاً...ولكن الفارق بين المسلمين وبين غيرهم من دعاة الوطنية المجردة أن أساس وطنية المسلمين العقيدة الإسلامية...ويخطئ من يظن أن الإخوان المسلمين دعاة تفريق عنصرى بين طبقات الأمة ، فنحن نعلم أن الإسلام عنى أدق العناية باحترام الرابطة الإنسانية العامة بين بنى الإنسان... وأوصى بالبر والإحسان بين المواطنين وإن اختلفت عقائدهم وأديانهم...كما أوصى بإنصاف الذميين وحسن معاملتهم ... نعلم كل هذا فلا ندعو إلى فرقة عنصرية ، ولا إلى عصبية طائفية ، ولكننا إلى جانب هذا لا نشترى هذه الوحدة بإيماننا ، ولا نساوم فى سبيلها على عقيدتنا ، ولا نهدر من أجلها مصالح المسلمين ، وإنما نشتريها بالحق والإنصاف والعدالة وكفى"(٤٧).

وقد سار الشيخ الغزالى على نفس النهج فى تناوله لموضوع مواطنة غير المسلمين ، إلا أنه قد طور فيه إلى حد كبير ، فقد ذهب إلى القول : "إن الواقع الإسلامى ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين فيها لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة ، ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم.. واستعمال اليهود والنصارى فى الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع فى بلاد الإسلام إلى هذا العصر"(٤٨).

ويتبنى سيد قطب صيغة الذمة كأساس لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب ، إلا أنه يصل إلى نتائج مختلفة حيث إن هذه الصيغة تؤسس على قبول الإسلام أو الجزية ، مع الالتزام بحسن معاملة أهل الكتاب دون موالاتهم ، فهو يبدأ بالتأكيد على أن مبدأ المواطنة فى الفكر الإسلامى يكمن فى مفهوم"العدالة" ، حيث كفل الإسلام للمسلمين وغير المسلمين كافة الحقوق بغض النظر عن الدين ، والعرق ، واللغة...إلخ ، فكافة الأفراد لهم حق العيش فى سلام داخل المجتمع الإسلامى والتمتع بالحريات والعدالة التى تجسد الحقيقة الإنسانية للإخاء(٤٩). كما أنه أشار إلى أن حقوق المسلمين وغير المسلمين كلها مكفولة فى الشريعة الإسلامية. لذلك "فالشريعة تعمل كدرع واقٍ للدفاع عن كل المواطنين ، سواء مسلمين أو غير مسلمين ، وتحررهم وتقيهم شر أى قوة استبدادية"(٥٠) ، وفى مقولة أخرى ، يضيف قطب بأن"الإسلام جاء لتحقيق العدل بمعناه الشامل ؛ سياسيًا ، واجتماعيًا ، وقانونيًا فى الدولة والمجتمع ، وطنيًا وعالميًا ، ومن يخرق هذا المبدأ ، مسلم أو غير مسلم على حد

سواء، فهو متعد"[51] ، إلا أن قطب فى النهاية يرى أنه "لا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين فى الجماعة السياسية ، لأن الدولة تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط. لذلك فغير المسلمين باستطاعتهم العيش كأقليات تحميها الدولة ، لكن لايحق لهم تبوُّء المراتب المركزية فيها وبالأخص المناصب القيادية وعضوية مجلس الشورى الذى ينتخب رئيس الدولة"[52].

وفيما يتعلق بقضية الجزية ، فسيد قطب من أكثر المفكرين الإسلاميين الذين حللوا باستفاضة مفهوم الجزية وحكمته الفقهية ؛ فيرى قطب أن فرض الجزية على غير المسلمين ما هو إلا تعبير واضح وجلى على المساواة الكاملة بين المسلمين وأهل الكتاب خاصة فيما يتعلق بالأمور المالية داخل الدولة ؛ فالمسلمين يدفعون الزكاة وأهل الكتاب يدفعون الجزية فكلاهما عليه التزامات تجاه الدولة المقيمين بها. وفى المقابل تقوم الدولة بحمايتهم وضمان حقوقهم ، يضيف قطب "إنهم لايكرهون على اعتناق الإسلام كعقيدة ، فالقاعدة الإسلامية المحكمة هى (لا إكراه فى الدين) ولكنهم لا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية ، وقام بينهم وبين المجتمع المسلم عهد على هذا الأساس"[53].

وينقلنا الحديث عن الجزية إلى تحليل أحقية غير المسلمين فى تولى الوظائف العامة بشكل عام ، والتى من ضمنها الاشتراك فى الجيش. وفى هذا الإطار أيضًا اختلفت الآراء ما بين مؤيد ومعارض لهذه المشاركة.

تولى الوظائف العامة

رأى المفكرين المسلمين المستقلين

اتجهت معظم الآراء فى هذا الشأن إلى تأييد أحقية غير المسلمين فى تولى الوظائف العامة فيما عدا الوظائف القيادية ، مثل رئاسة الدولة وقيادة الجيش ، وهو الاستثناء الذى رفضه طارق البشرى وفتحى عثمان ومحمد جلال كشك ، ويتخذ طارق البشرى من طبيعة المؤسسات الدستورية والبنى والنظم السياسية الحديثة مدخلاً جيداً إلى محاولة إعادة النظر فى توفير المساواة الفعلية وإقرار أحقية غير المسلمين فى تولى المناصب العليا فى الدولة ، بما فيها منصب رئيس الدولة ، باعتبار أن المؤسسات الديمقراطية لا تسمح بالتفرد فى اتخاذ القرارات وتطبيقها ، بل تحد من سلطات هذه المناصب وتستلزم مراقبتها من قبل جهات أخرى. وقد استفاض البشرى فى هذه النقطة ، معتمدًا فى ذلك على "تمييز الماوردى بين منصبى «وزير التفويض» و«وزيرالتنفيذ»" ؛ ومن وجهة نظر الماوردى فمن الممكن أن يتولى غير المسلم المنصب الثانى وليس الأول ، باعتبار أن الأول يمتلك "سلطة القائد الأعلى التامة فى ميدانه"

بينما تنصب مهمة الثانى فى "إطاعة الأوامر"[٥٤] ، ويختلف البشرى مع هذا الرأى ، حيث يرى أنه لا منصب "فى الدولة الديمقراطية الحديثة (بما فى ذلك منصب رئيس الدولة) يملك سلطة مطلقة ، ونتيجة لذلك يجب أن تكون جميع المناصب فى الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق"[٥٥] ، فمن وجهة نظر البشرى - فيما يتعلق بمبدأ المواطنة - فإنه "إذا كان الفقه اتسع فى الماضى لاختلاف معاملة غير المسلمين ممن فتحت بلادهم صلحًا أو عنوة ، فلا بد من أن يسع فقه الشريعة اليوم واقع تاريخ معاصر وهو أن غير المسلمين فى بلادنا قد شاركوا المسلمين فى حركات تحريرهم الوطنية المعاصرة وسالت دماء الاثنين معًا فى حركات كفاح شامل لإزاحة المحتلين الأوروبيين والغربيين فى القرن العشرين ؛ ومن ثم وجب أن يكون لهذا الواقع التاريخى أثره الحاسم فى تقدير موازين الحقوق والواجبات المتساوية بين المسلمين وغير المسلمين فى بلادنا"[٥٦] ، وقد أشار أيضًا إلى أن وجهة النظر السائدة لدى التوجه الإسلامى تؤيد هذا الرأى ، حيث إن "المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها" لدى هذا التوجه السائد ، وعلى الرغم من ذلك فما يزال هناك عدد من النقاط "غير معترف بها لدى الرأى الراجح ، وهى تتعلق بمؤسسات الدولة الكبرى ، رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء." ومن ثم يحتاج "الفقه الإسلامى المعاصر . . . إلى أن يطرح اجتهاده ويعيد النظر فى الأوضاع الفقهية التى استقرت تقليديًا منذ الماوردى وأبى يعلى"[٥٧].

ويرى العوا فى هذا الشأن ، إنه طالما أن غير المسلمين فى الدول الإسلامية لا يتم تصنيفهم على أنهم ذميون ، فيصبح لهم "من الحقوق العامة والخاصة ، ومن تولى الوظائف العامة مثل ما للمسلمين بلا زيادة ولا نقصان" ، مستثنيًا من ذلك "الوظائف ذات الصبغة الدينية ، مثل رئاسة الدولة ، وقيادة الجيوش العامة فى الجهاد ، والولاية على الصدقات (الزكاة)" ، حيث إن الدولة "مكلفة بإقامة الدين" الذى لا يدينون به ، بينما القيادة العامة للجيوش فى الجهاد تتضمن نفس المعنى. وبالنسبة للزكاة ، فإنها ركن من أركان الإسلام ، ومن ثم لا يكلف بها غير المسلمين"[٥٨] ، وبهذا الاستثناء تقبل العوا اشتراك غير المسلمين كأفراد فى الوظائف المختلفة ومنها الجيش "مهما علت رتبته" والحكومة ، بالإضافة إلى اشتراكهم فى المجالس النيابية والمحلية ، مع الحفاظ على عدم قيامهم بأداء أى عمل "ذى صبغة دينية"[٥٩].

وقد استفاض القرضاوى من قبل فى هذه النقطة ، حيث قرر أنه لأهل الذمة الحق فى تولى وظائف الدولة كالمسلمين ، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية ، كالإمامة ورئاسة الدولة ،

والقيادة فى الجيش (باعتبار أن قيادة الجيش عمل عبادى ، لأن الجهاد فى قمة العبادات الإسلامية) - والقضاء بين المسلمين (إذ يفترض أن الحكم يتم بمقتضى الشريعة الإسلامية ، ولا يطلب من غير المسلم أن يحكم بها لا يؤمن به)[٦٠].

ويتفق هويدى مع رؤية إسماعيل الفاروقى لحقوق غير المسلمين فى تولى الوظائف العامة فى الدول الإسلامية ، حيث أكد الأخير على أن من حقهم أن "يعملوا فى أى هيئة حكومية يكون تدريبهم الشخصى قد أهلهم لها ، بما فى ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية [بمعنى اشتراكهم فى الجيش]. ولكن من الممكن أن يستبعدوا فقط عن تلك المراكز التى يتطلب اتخاذ القرارات فيها إلى وجود التزام شخصى بالإسلام. ومن أمثلة ذلك السلطة القضائية "التى يعهد إليها بإدارة الشريعة ، أو السلطة التنفيذية التى يعهد إليها بوضع السياسة العامة للدولة الإسلامية" ، وفى أعلى السلم يوجد منصب رئيس الدولة الذى أوضح الفاروقى أنه "لا يمكن لرئيس الدولة - الخليفة - أو وزرائه - أن يكونوا ذميين بسبب الأهمية الخطيرة للأحكام التى يصدرونها من أجل أمن ورخاء الدولة ككل"[٦١].

وهذا الرأى القاضى بعدم استطاعة غير المسلمين تولى مناصب من يسمون بأهل الحل والعقد هو نفس رأى الذى رفضه طارق البشرى ، كما سبق وأن عرضنا ، لكون هذه المناصب فى الدولة الديمقراطية لا تتسم بصفة السلطة المطلقة التى لا رقابة عليها[٦٢] ، وكتعريف لأهل الحل والعقد فى الدولة الحديثة ، فهم "القيادات السياسية والمؤسسات الدستورية" والتى لا يرى كشك أى مانع يقف حائلاً أمام عضوية غير المسلمين فى هذه الجماعات وانتخاب أعضائها ، معتمدًا فى ذلك على رأى ابن خلدون من أن "(أهل الحل والعقد) هم الذين يطيعهم السواد الأعظم من الناس ، ويقبلون قراراتهم أو يحملونهم بها لهم من قوة ونفوذ على الطاعة ، أى القوة التى تضمن وحدة الأمة ، وتمنع انقسامها ، أو «الفتنة» بالمصطلح الإسلامى"[٦٣].

وفيما يختص بالاشتراك فى الجيش ، فقد أشار كشك إلى أن الجيش يجب أن "يضم جميع المواطنين على قدم المساواة ، يقاتل فيه المسلم جهادًا فى سبيل الله ويقاتل فيه المسيحى وطنية"[٦٤] ، بينما يعتبر فتحى عثمان - كما عرض هويدى - الخدمة العسكرية "واجب وحق، وتكليف وتشريف ، والمسلمون يرونها جهادًا شرعيًّا فى سبيل الله وغير المسلمين يعتبرونها دفاعًا عن الوطن"[٦٥].

وبالنسبة لولاية القضاء ، فإن فتحى عثمان يرى أنه من المقبول "أن يكون غير المسلم قاضيًا جنائيًا ، وبخاصة إذا لوحظ أن غالب الأحكام هى من باب التعزير الذى تقرره السلطة التشريعية ، أو يترك فى نطاق ما للقاضى عند تقرير العقوبات. والحدود المنصوص عليها شرعًا معدودة ، وقد تكون لها دوائر خاصة مثلما هو الحال فى دوائر الجنايات فى كثير من الدول الآن ، ويحسن أن يكون رئيسها وأغلب أعضائها فى الدولة الإسلامية من المسلمين ، ولا بأس أن يكون أحد أعضائها غير مسلم. ومن المقبول كذلك أن يكون غير المسلم قاضيًا مدنيًا ، ومن الطبيعى أن يكون قاضى الأحوال الشخصية للمسلمين مسلمًا ، ولغير المسلمين واحدًا من دينهم ومذهبهم ، للطابع الدينى الغالب على هذه الأحكام"(٦٦).

وضع الأقباط فى مصر

أثار المرشد العام للإخوان المسلمين مصطفى مشهور عام ١٩٩٩م "عاصفة عندما صرح فى مقابلة صحفية أنه لا ينبغى للمسيحيين الدخول فى الجيش"(٦٧) ، إلا أنه فى الحوار الذى أجراه عادل الأنصارى مع مأمون الهضيبى ، نائب المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين والمتحدث الرسمى باسمها ، أوضح أن موقف الجماعة من الأقباط فى مصر وحقوقهم قد تم حسمه فى مفهوم الإخوان منذ سبعين عامًا ، وهو اعتبارهم "مواطنين شأنهم شأن المسلمين لهم ما لنا وعليهم ما علينا ولكن هناك أمور متعلقة بالعقيدة" مثل إمامة المسجد وعقد القران "أما جملة الحقوق الإنسانية فقد كفلها الإسلام للمسلمين.. وغيرهم. ومنذ نشأة الجماعة وإلى الآن لم يحدث شذوذ فى هذا الأمر منذ الإمام البنا"(٦٨) ، كما أكد أن "من ناحية المبدأ نحن نقول بضرورة ولزوم أن يكون هناك تمثيل للأقباط فى جميع المجالس النيابية. أما كيفية تحقيق ذلك فهذه دراسة أخرى.. فالمبدأ أن يمثلوا تمثيلا مناسباً وفعالاً ويعرض الأمر عليهم ويشاوروا فيه ويقبلوه"(٦٩) ، ورأى الهضيبى أن المشاكل التى تثار بشأن وضع الأقباط فى مصر إنما هى "مسألة سياسية قد تتعلق بالدور الأمريكى.. وإذا كان هناك مسلمون متطرفون فهناك أيضًا أقباط متطرفون. . . المهم أنه ليس هناك قاعدة قانونية تميز أحدًا أو تمنع أحدًا من حقه"(٧٠) ، وقد اعتنق كل من الإمام محمد الغزالى والشيخ يوسف القرضاوى مبدأ البنا من المساواة بين المسلمين والأقباط كمواطنين مصريين(٧١) ، حيث أشار الشيخ الغزالى إلى أحقية أن يكون للأقباط حزب مثلما يطالب المسلمون بإنشاء حزب سياسى لهم ، بشرط ألا يكون "المقصود بالتحزب هنا التعصب وتحريش الناس بعضهم ببعض باسم الدين"(٧٢) ، بينما انتهج سيد قطب نهجًا آخر ، داعيًا فيه إلى المفاضلة فى المجتمع الإسلامى بين المسلمين

والأقباط وغيرهم من غير المسلمين[٧٣] ، لأن هذا الأمر يدخل فى باب الموالاة التى يجب أن تكون فقط لأخوة العقيدة.

٣ - المواطنة وخطاب الجماعات الإسلامية المتشددة

لا يعكس خطاب الجماعات الإسلامية المتشددة إشارات إيجابية إلى مفهوم المواطنة التى تعتبره مفهوما غربيا مستوردًا لا يعكس الأسس الشرعية التى يجب أن يقوم عليها المجتمع الإسلامى ، فالمجتمع المسلم بالنسبة لمفكرى الجماعات هو جماعة المسلمين التى تتكون على أساس العقيدة ويلتزم أفرادها باتباع هذه العقيدة ، أما من سواهم ، خاصة أهل الكتاب ، فهم غير متساوين وإن كانت الشريعة تحفظ لهم بعض الحقوق وتلزمهم ببعض الواجبات ، وفى كتابات الجماعة الأولى رأى واضح حول تعريف طبيعة الجماعة (السياسية) فى الإسلام ؛ ففى نظر الجماعة: "المؤمنون جماعة واحدة..طائفة واحدة..انقطع عن القلب كل ولاء وكل محبة إلا موالاة الله ورسوله والمؤمنين ومحبة الله ورسوله والمؤمنين... هذه هى الوشيجة هى الرابطة ، وما عدا ذلك فجاهلية عمياء... رابطة الدم والنسب... رابطة الأرض والوطن... رابطة القوم والعشيرة... رابطة اللون واللغة ، كلها روابط جاهلية وكل شىء من أمر الجاهلية تحت قدم الإسلام وموضوع"[٧٤].

كما تعكس أدبيات الجماعات المتشددة نزعة نقلية واضحة خاصة فيما يتعلق بآراء فقهاء المدرسة السلفية حول هذا الموضوع ، دون أية محاولة للاجتهاد أو السعى لفهم قضية المواطنة ؛ فنجد أن آراء الجماعة الإسلامية تتناول الموضوع من منظور أهل الذمة وما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، فى حين أن آراء جماعة الجهاد - إضافة إلى ذلك - تربط بين أهل الكتاب ومسألة الولاء والبراء.

بعد أن رأت الجماعة الإسلامية فى بداياتها أن أقباط مصر هم فى عداد المحاربين بسبب عدم دفعهم الجزية ، وبالتالى نقضهم لعهد الذمة ، نلحظ تطوراً طفيفاً فى خطاب الجماعة كما ورد فى المراجعات فى نظرتهم للأقباط ؛ فتشخيص الجماعة لنصارى مصر فى الوقت الحالى أنهم لم يمتنعوا عن أداء الجزية ، وإنما أسقطها عنهم حاكم مصر الخديو سعيد عندما قرر إدخالهم الجيش وسمح بمشاركتهم فى الجيش المصرى للدفاع عن البلاد ، وبالتالى فإن الجماعة ترى أن عهد الذمة "قائم معهم لم ينقض وحقوقهم كأهل ذمة قائمة. وهم لم يطالبوا بالجزية حتى نقول أنهم امتنعوا... وعليه فهم باقون على عهدهم وذمتهم وحقوق الذمة سارية فى حقهم"[٧٥] ، وفيما يعنيه ذلك من دائرة الحقوق والواجبات ، تقر الجماعة بوقوفها عند حدود

الشرع فى معاملتهم "فنعطيهم ما أعطاهم الشرع ونخالفهم بما أمرنا الشرع من مخالفتهم"[٧٦]، وتفصيل ذلك - كما ترى الجماعة - أن العدل واجب فى التعامل معهم فلا يجوز ظلمهم أو تضييع حقوقهم... والمخالقة بالخلق الحسن ، والبر والإقساط إليهم بعض من حقوقهم علينا كجيران ومساكنين لنا... ما داموا لم يقاتلوا المسلمين ولم يخرجوهم من ديارهم ، والمعاملات من بيع وشراء وإجارة وغيرها مشروعة... وحماية ممتلكاتهم وأرواحهم من التعدى عليها لمجرد كونهم من أهل الكتاب حق لهم فى بلادنا المسلمة ينبغى أن نحفظها أفرادًا وحكومات... ومشاركتهم فى مناسباتهم من أفراح وأحزان وغيرها من المناسبات الاجتماعية مشروعة ولا حرج فيها... وتركهم وما يدينون دون تعد أو منع أو تضييق ، ما داموا محصورين فى إطار العبادة دون تجاوز حق لهم لا يجوز حرمانهم منه أو التضييق عليهم فيه"[٧٧] ، وترى الجماعة أن موالاة أهل الكتاب تكون فى الأمور الدنيوية وليس فى الأمور الدينية ، "فموالاتهم فى أمور الدنيا لإقرار حق أو دفع باطل أو التناصر معهم لتحقيق هدف وطنى كتحرير بلادنا... أو التعاون معهم لإقامة مشروعات قومية من شأنها خير الوطن والمواطن جميعا فهذه جائزة ولا بأس بها."

ونلحظ فى هذا الخطاب عدم الذهاب إلى حد التصريح بالمساواة بين كافة المواطنين فى المجتمع المسلم ، كما نلاحظ أيضا التأكيد على مشروعية التمتع بالحقوق والواجبات لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، كما أن هناك إشارات ضمنية غير واضحة حول إمكانية مشاركة غير المسلمين فى الجيش أو الوظائف العامة "فيما فيه خير الوطن والمواطن جميعاً" ؛ ولعل العبارة الأخيرة قد حتمتها ضرورات المراجعة ، إلا أن منهاجية وحدود التعامل مع مسألة المواطنة واضحة لا لبس فيها.

وتبدو جماعة الجهاد أكثر تشددا فى تناول مسألة المواطنة ، كما أنها تربط هذا بالمفهوم بشكل مباشر بمسألة الولاء والبراء ؛ فيرى أيمن الظواهرى أن "الإخوان قد وقعوا فى أخطاء عظيمة وسقطات عقائدية وبدأوا يتحدثون عن فقه جديد لا يعرفه علماء الإسلام ، سووا فيه بين المسلمين وغيرهم فى كافة حقوق المواطنة المادى منها والمعنوى، والمدنى منها والسياسي"[٧٨]، وأخذ بشدة وتهكم ظاهر على قول الإخوان أن للنصارى الحق فى تولى كل وظائف الدولة ما عدا منصب رئيس الدولة . "أنهم لا يرون غضاضة فى أن يتولى رئاسة وزراء مصر نصراني! ترى ولماذا لا يكون يهوديًا ؟ أليس فى مصر مواطنون يهود؟ أم أن المسألة مسألة دعاية سياسية وليست مبادئ"[٧٩].

وقد حرر الظواهرى كتاباً كاملاً بعنوان الولاء والبراء ركز فيه على قضية مودة وموالاة المخالفين فى الدين ، وعلى الرغم من إشارات موجزة إلى أهل الذمة المقيمين بين المسلمين وأهل الكتاب الخارجين عن دار الإسلام ، إلا أنه أورد العديد من النصوص المنقولة عن فقهاء المنهج السلفى التى تمنع موالاة أهل الكتاب من اليهود والنصارى والاستعانة بهم فى الأمور العامة. فهو ينقل رأى ابن تيمية عن موالاة اليهود والنصارى (فإذا كانت المشابهة فى أمور دنيوية تورث المحبة والموالاة ، فكيف بالمشابهة فى أمور دينية ، فإن إفضاءها إلى نوع من الموالاة أكثر وأشد ، والمحبة والموالاة لهم تنافى الإيمان"[٨٠] ، إلا أنه يورد فى نفس الوقت نصا لابن القيم فيه جواز الصدقة والوقف على مساكين أهل الذمة[٨١].

أما بخصوص تولية أهل الكتاب المناصب العامة ، فينقل الظواهرى عن القرطبى أنه "لا يجوز استكتاب أهل الذمة ولا غير ذلك من تصرفاتهم فى البيع والشراء والاستنابة إليهم..."[٨٢] كما نقل الظواهرى عن ابن تيمية قوله : "لا يستعان بأهل الذمة فى عمالة ولا كتابة لأنه يلزم منه مفاسد"[٨٣] ، كما يورد أراء كثيرة لفقهاء السلف فى نفس المعنى ، وهناك خلط واضح لديه بين أهل الكتاب والكفار والمشركين ، ويعد الظواهرى مودة وموالاة أهل الكتاب من باب الولاء والبراء الذى يجب أن يتحراه المسلم ، كما يظهر هذا التوجه أسباب مخالفة الظواهرى للإخوان فى موقفهم من أهل الكتاب وتوليهم المناصب فى الدولة.

وقد حرر الشيخ القرضاوى هذه المسألة بصورة واضحة حيث يقول فى أُخوة المواطنين من غير المسلمين : "إن الإخوان يفرقون بين هؤلاء (من لا يجوز موالاتهم) وبين مواطنيهم ، الذين يعيشون فى دار الإسلام ، وهم من أهل البلاد الأصليين ، وقد دخل الإسلام عليهم وهم فيها ، وأعطاهم الذمة والأمان أن يعيشوا مع المسلمين وفى ظل حكمهم ، لهم ما لهم ، وعليهم ما عليهم ، إلا ما اقتضاه التميز الدينى ، فهؤلاء لم ينه الله تعالى عن برهم والإقساط إليهم... فهؤلاء – إذا كانوا من أهل وطنك – لك أن تقول: هم إخواننا ، أى إخواننا فى الوطن... (والفقهاء يقولون عن أهل الذمة إنهم من أهل الدار ، أى دار الإسلام) ، فالأخوة ليست دينية فقط كالتى بين أهل الإيمان بعضهم وبعض... بل هناك أخوة قومية ، وأخوة وطنية ، وأخوة بشرية... فلا حرج أن نثبت أخوة وطنية بين المسلمين ومواطنيهم من الأقباط فى مصر ، أو أمثالهم فى البلاد الإسلامية الأخرى"[٨٤].

الخاتمة : فى تقييم مفهوم المواطنة فى الخطاب الإسلامي

يحظى موضوع المواطنة بالاهتمام فى الخطاب الإسلامى فى العقود الأخيرة حيث تبرز الدعوات فى الخطاب المعاصر – خاصة بين المفكرين الإسلاميين المستقلين – إلى إعادة النظر فى موروث الفقه التقليدى وتناوله لمسألة المخالفين فى العقيدة فى المجتمع الإسلامى وما لهم من حقوق وعليهم من واجبات ، فقد رأى المستشار طارق البشرى إن الخطاب الإسلامى فى حاجة ماسة إلى التجديد والتطوير فى هذه المسألة ، لذلك يؤكد "أننا لا نريد لأحداث وفكريات السلف أن تتحول فى الأيدى إلى أشباح يفزع بها البعض بعضاً ، أو يتقاذفون بها كالتهم ، أو يحجبها البعض – من الجانبين- كالعورات ، ولن نتقدم قط ما استمر مسيحيونا يذكرون "اللباس الخاص" فى بعض السنين ، وما استمر مسلمونا يذكرون "الجنرال يعقوب" فى بعض الظروف ، إنما نريد التفهم الواعى الرشيد لظروف الماضى والحاضر ، تفهما يصير به طاقة نضال وجهاد لبناء الجامعة القومية المستقلة الناهضة"[٨٥].

وإن كان مفهوم المواطنة يرتبط بشكل مباشر بمسألة الديمقراطية ، فنلحظ أن تناول الموضوع من قبل المفكرين الإسلاميين المستقلين لا يركز على مسألة الديمقراطية فى الأساس، والتى يتم معالجتها أو تأصيلها فى إطار منفصل ، وإنما ينصب التركيز على التعامل مع الفقه التقليدى فيما يخص هذا الأمر من حيث وضعية أهل الكتاب أو غير المسلمين وحقوقهم وواجباتهم ، وهل يمكن تقديم اجتهاد جديد لحالة أهل الذمة وما لذلك من تبعات من حيث مشاركة غير المسلمين فى الوظائف العامة ، والجيش ، والجزية ، وما إلى ذلك من أمور. وبطبيعة الحال يمكن القول إن الواقع قد تجاوز معظم هذه الاجتهادات التى على الرغم من ذلك تظل هامة من ناحية التأصيل لفقه جديد.

فنرى محاولات بعض المفكرين الإسلاميين المستقلين فى قراءة وضع غير المسلمين بشكل يحقق العدالة أو المساواة أو الإنصاف فى إطار الدولة القومية الحديثة ومن خلال مفهوم المواطنة الذى يرتكز على مبدأ المساواة بين الجميع ، فى حين ينطلق البعض من صيغة أهل الذمة (القرضاوى – الغزالى – الإخوان) التى يرون أنها من خلال القيم الأخلاقية لها (البر والقسط والمودة) تكفل لغير المسلمين حقوقهم فى الإطار الذى حددته الشريعة ، مع الإقرار ضمنيًّا وبالتصريح أحياناً بمفهوم المواطنة ، إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن تناول هذا الموضوع يتم فى الغالب (باستثناء طارق البشرى وفتحى عثمان) بمعزل عن تحليل التشريعات الدولية

الحديثة ودراسة الأدبيات النظرية والفكر السياسى الحديث فى هذا الشأن) ، كما نلحظ عدم تناول وضعية المرأة بشكل مفصل داخل إطار مفهوم المواطنة ، حيث - كما الحال فى مسألة الديمقراطية - يتم بحثها فى إطار منفصل.

أما بخصوص الجماعات الإسلامية المتشددة فهى تتمسك بصيغة أهل الذمة وتتناول الموضوع بأسلوب نقلى لا اجتهاد فيه. وبالتالى يتمسكون بأبدية الصيغة التاريخية لهذا العقد ، ومع إقرارها بضرورة البر والإقساط إلى أهل الكتاب ، إلا أنها تذهب إلى عدم جواز ولاية غير المسلمين على المسلمين ، وبالتالى رفض إمكانية المساواة أو تولى أهل الكتاب المناصب العليا ، فى حين تذهب جماعة الجهاد إلى أبعد من ذلك حيث تربط بين مسألة أهل الكتاب وقضية الولاء والبراء.

هوامش الدراسة

(١) Citizenship and European Integration," World Affairs 160, no.4 (1998)"Christian Lemke.

(٢) Safran, William, "Citizenship and Nationality in Democratic Systems Approaches to Defining and Acquiring Membership in a Political Community," International Political Science Review, Vol. 18, No. 3 (1997; and Kymlica and Norman, "Return Of the Citizen: A Survey of Recent Works on Citizenship Theory," Ethics, Vo. 104, No. 2 (January 1994).

(٣) Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview," Journal of Democracy, vol. 7, no.2 (1996), pp. 52 – 63.

(٤) سمير أمين ،"ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى" ، ورقة قدمت إلى: أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى: بحوث ومناقشات للندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز ، ١٩٨٤م) ص ٣١٠ – ٣١١.

(٥) Muhammad Arkoun, "Religion and Democracy: A Theoretical Approach," Paper Presented at: Conference on Religion and Democracy, organized by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, 27 November 1998.

(٦) نفس المصدر.

(٧) نفس المصدر ، ص ٥٧. انظر أيضاً:

- Tarek Al-Bechri," Participation of Non-Muslims in Government in Contemporary Muslim Societies," in: Abdel Wahhab El-Affendi, ed., Islam and its Modernity: Essays in Honor of Fathi Osman (Forthcoming .

(٨) نفس المصدر.

(٩) Abul A'la Mawdudi, Human Rights in Islam: p.10.

(١٠) يوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبة ، ١٩٨٤م) ص٥.

(١١) Abul A'la Mawdudi, Human Rights in Islam (United Kingdom: The Islamic Foundation, 1976): pp.25-37.

(١٢) يدرك الباحث أن فكر المواطنة فى الغرب قد تجاوز بمراحل نظرية مارشال ، ولكن هذه النظرية يتم إيرادها هنا لما لها من قوة تأسيسية أثرت إلى حد كبير على المفهوم الغربى للمواطنة.

(١٣) المودودى ، مصدر سابق ، ص٨.

(١٤) انظر ملحق رقم (١) فى على خليفة الكوارى (محرر) ، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية ، ص٢٦٢.

(١٥) محمد عمارة ، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر ، ١٩٩٧م)، ص١١٥.

(١٦) M.A. Muhibbu-Din,"Ahl Al-Kitab and Religious Minorities in the Islamic State: Historical Context and Contemporary Challenges." "Journal of Muslim Minority Affairs 20, 1 (April 2000): 111-128.

(١٧) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون ، ص٨٩.

(١٨) محمد كمال إمام ، "قراءة معاصرة فى دستور المدينة" مجلة المسلم المعاصر ، ٨٤ (س ٢١): ص٥-٩.

(١٩) نفس المصدر ، ص٧.

(٢٠) يوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، ص٩.

(٢١) نفس المصدر ، ص٢١.

(٢٢) نفس المصدر.

(٢٣) انظر محمد فتحى عثمان ، "مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين" ،مجلة الأمان البيروتية (يونيو ١٩٧٩م).

(٢٤) Fathi Osman, "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World," in El-Affendi, ed., Islam and its Modernity: Essays in Honor of Fathi Osman.

(٢٥) نفس المصدر ، ص٦١.

(٢٦) الحوار القومى – الدينى ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩م) ، ص١٣٩.

(٢٧) نفس المصدر.

(٢٨) محمد عمارة ، مصدر سابق.

(٢٩) محمد سليم العوا ، الفقه الإسلامى فى طريق التجديد (بيروت: المكتب الإسلامى ، ١٩٩٨م) ، ص٧٣.

(٣٠) نفس المصدر ، ص٧٤.

(٣١) نفس المصدر ، ص٧٥.

(٣٢) نفس المصدر.

(٣٣) نفس المصدر ، ص٦٢.

(٣٤) محمد كشك ، خواطر مسلم حول: الجهاد..الأقليات..الأناجيل (المملكة المتحدة: ويتستابل ليتو ليمتد ، ١٩٨٥م) ، ص٦٤.

(٣٥) نفس المصدر ، ص٦٤-٦٥.

(٣٦) نفس المصدر ، ص٦٥.

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) نفس المصدر ، ص٨٠.

(٣٩) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين ، ص١٢٥.

(٤٠) نفس المصدر ، ص٦١-٦٢.

(٤١) فهمى هويدى ، مواطنون لا ذميون ، ص١٢٦.

(٤٢) يوسف القرضاوى ، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبة) ، ص٣٣.

(٤٣) انظر:

- Sayed Qutb, "Citizenship Rights of Non – Muslims in the Islamic State, 177-180.

(٤٤) انظر على سبيل المثال: مطالب أولى النهى بشرح غاية المنتهى فى فقه الحنابلة ج٢ ، ص٩٦.

(٤٥) حسن البنا ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار الشهاب) ص٢١.

(٤٦) نفس المصدر، ص٢١.

(٤٧) مجموعة الرسائل للإمام الشهيد حسن البنا (بيروت، طبعة مؤسسة الرسالة، د.ت)، ص ٨٨-٨٩.

(٤٨) ورد فى طارق البشرى، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية (القاهرة: دار الشروق ١٩٩٨م)، ص٢٩.

(٤٩) Sayed Khatab, "Citizenship Rights of Non-Muslims in the Islamic State of Hakimiyya Espoused by Said Qutb,"Islam and Christian-Muslim Relations 13, 2 (2002): pp. 163-187.

(٥٠) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامى، ط ٩ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣م)، ص ٦٥.

(٥١) سيد قطب، السلام العالمى والإسلامى، ط ١٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣م)، ص١٦٠.

(٥٢) عبد الوهاب الأفندى، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٥٣) سيد قطب، فى ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م)، ج ٣، ص ١٦٢.

(٥٤) البشرى، بين الجامعة الدينية، ص ٤٠-٤٧.

(٥٥) نفس المصدر، ص ٦٣.

(٥٦) الحوار القومى-الدينى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٣٩.

(٥٧) نفس المصدر.

(٥٨) العوا، ص ٧٦.

(٥٩) نفس المصدر، ص ٧٦.

(٦٠) فهمى هويدى، "الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة"، مجلة الحوار (بيروت: د. ت)، ص ٥٨.

(٦١) فهمى هويدى، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠م)، ص ١٧٠-١٧١.

(٦٢) الأفندى، مصدر سابق، ص ٦٣.

(٦٣) كشك، مصدر سابق، ص ٨٤.

(٦٤) كشك، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٦٥) هويدى، مواطنون لا ذميون، ص ١٧٣.

(٦٦) نفس المصدر، ص ١٧٢.

(٦٧) عبد الوهاب الأفندى، "إعادة النظر فى المفهوم التقليدى للجماعة السياسية فى الإسلام: مسلم أم مواطن؟"، فى المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص ٦٠-٦١.

(٦٨) عادل الأنصارى، الإخوان المسلمون.. ٦٠ قضية ساخنة (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٩م)، ص ٦٠.

(٦٩) نفس المصدر، ص ٦١.

(٧٠) نفس المصدر، ص ٦٠.

(٧١) هويدى، "الصحوة الإسلامية، ص ٥٧-٥٨.

(٧٢) عمرو عبد السميع، الإسلاميون: حوارات حول المستقبل (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، ١٩٩٢م)، ص ٢٥.

(٧٣) هويدى، "الصحوة الإسلامية،" ص ٥٩.

(٧٤) ميثاق العمل الإسلامى (القاهرة: مكتبة ابن كثير، ١٩٨٩م)، ص ٢٠٦.

(٧٥) نهر الذكريات: المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى ، ٢٠٠٣م) ، ص ١٨٢.

(٧٦) نفس المصدر ، ص ١٨٤.

(٧٧) نفس المصدر ، ص ١٨٥.

(٧٨) أيمن الظواهرى ، فرسان تحت راية النبى ، ٢٠٠١م .

(٧٩) نفس المصدر.

(٨٠) أيمن الظواهرى ، الولاء والبراء: عقيدة منقولة وواقع مفقود ، ص ١٢.

(٨١) نفس المصدر ، ص ١٤.

(٨٢) نفس المصدر ، ص ١٥.

(٨٣) نفس المصدر ، ص ١٥.

(٨٤) يوسف القرضاوى ، الإخوان المسلمون: سبعون عاماً من الدعوة والتربية والجهاد.

(٨٥) طارق البشرى ، فى المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الإسلام والعروبة (القاهرة: دار الشروق ، ١٩٩٨م)، ص ٧٧.

٤ رؤى المثقفين الأقباط فى المواطنة : دراسة استطلاعية

أ. سامح فوزي

تعنى المواطنة Citizenship – فى أبسط معانيها – الارتباط بالأرض والولاء للوطن . وتشمل – فى رأى الدارسين – الذين تعرضوا لهذا الموضوع ثلاثة أبعاد: الحقوق المدنية (المساواة القانونية) والحقوق السياسية (المشاركة السياسية) والحقوق الاجتماعية (العدالة الاجتماعية).

ترمى هذه الورقة إلى اكتشاف خطابات المثقفين الأقباط فى المواطنة انطلاقاً من كون الأقباط يشكلون أحد رافدى الجماعة الوطنية ، وقد تعرضت "مواطنتهم" – فى العقود الماضية– إلى تحديات على الصعيدين النظرى والعملى.

تشمل الدراسة خطابين أساسيين هما خطاب المأزق الطائفى ، وخطاب الهموم القبطية ، وخطابين نوعيين أحدهما للإكليروس (القيادات الكهنوتية) والآخر لنشطاء الأقباط فى الخارج. وقد روعى أن تكون الخطابات صادرة عن مثقفين أو قيادات قبطية يتجاوز دورهم العام مجرد التعبير الهاجسى عن إشكاليات المواطنة دون استشراف رؤى للتعامل معها.

تتباين الخطابات فى مجال المواطنة ، وهو ما يعكس حقيقة أساسية هى أن الأقباط لا يشكلون كتلة واحدة ، أو يتخذون موقفاً متماثلاً فى القضايا العامة ، ولا سيما فيما يتعلق بالشأن القبطى. ويؤكد ذلك اجتهادات المثقفين المسلمين من شتى التيارات السياسية فى قضية المواطنة والتى تجعل الجدل يدور فى أفق سياسى وليس دينيًّا ، وتجعله يرتبط بمسألة الديمقراطية واستكمال بناء الدولة الوطنية الحديثة أكثر من ارتباطه بالنزعات الانقسامية والسعى وراء الحصص الطائفية[١].

إشكاليات أوليـــة

هناك عدة إشكاليات يتعين تسجيلها فى البداية قبل الولوج إلى جوهر الموضوع .

الإشكالية الأولى : عنوان الورقة

تقدم هذه الورقة – كما يتضح من عنوانها- مساهمات مثقفين أقباط ينتمون إلى مشارب علمية وفكرية متباينة فى دراسة المواطنة وإشكالياتها. وتكشف القراءة التحليلية المتعمقة لهذه المساهمات أن عوامل من قبيل "الظرف التاريخي" و"الخلفية العلمية" و"الانتماء الطبقي" و"الإدراكات الشخصية" و"الموقع السياسي" لعبت دوراً لا يستهان به فى تحديد محتوى وشكل تناول "مفهوم المواطنة". وفى كل الأحوال فإن إطلاق وصف "قبطي" أو "مسيحي" على هؤلاء المثقفين يأتى من قبيل التصنيف الدراسى فقط ، ولا يحمل حكماً قيمياً مبدئياً على إنتاجهم. فبالرغم من أن مساهمات هؤلاء المثقفين تناولت الشأن القبطى ، إلا أن منطلقاتهم الدراسية لم تكن طائفية ، وغالبيتهم لم يطلق على نفسه مسمى "قبطي" ، ولا يرحب بمثل هذا المسمى.

الإشكالية الثانية : الإطار المرجعي

تعتمد المساهمات التى قدمها المثقفون الأقباط فى مجال المواطنة على إدراكهم لتطور المفهوم فى الخبرة الغربية. يتضح ذلك من عودتهم إلى الأدبيات الغربية ، واستخدام لغة قانونية وسياسية حديثة نتاج الخبرة الغربية. وكل ما سعى إليه هؤلاء المثقفون هو نقل مفهوم المواطنة بدلالاته القانونية والسياسية والاجتماعية إلى الواقع المصرى ، وهم فى ذلك لا يختلفون عن المثقفين الليبراليين واليساريين عامة (مسلمين ومسيحيين) ويسيرون فى إطار المشروع النهضوى الذى عرفته مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر ، وتعرض لانتصارات وانتكاسات كثيرة طيلة القرنين الماضيين. ويعنى ذلك أمرين :

الأمر الأول : إنه لا توجد مرجعية دينية مسيحية فى محاولات المثقفين المسيحيين دراسة مفهوم المواطنة ، باستثناء – ما يستبطن – أحياناً– من مبادىء أخلاقية وإنسانية ذات جذور مسيحية فى الفكر الغربي.

الأمر الثاني: إن هؤلاء المثقفين يقفون موقف الرفض أو على الأقل التساؤل تجاه محاولات بعض التيارات الإسلامية إحياء مفاهيم قديمة تجاوزتها الخبرة السياسية كى تحكم العلاقة بين الأغلبية المسلمة بالأقلية غير المسلمة فى المجتمعات المعاصرة ، والتى يسعى أنصار هذه التيارات إلى أن تكون إسلامية وفق تصور يتدخل فيه الدين الفقهى بالتراثى التاريخى. وأقصد تحديداً مفهوم "الذمية". وهو ما يعتبر فى رأى المثقفين المسيحيين – الذين لهم إنتاج فى مجال دراسة المواطنة– مرتبة أدنى أو دون المواطنة فى مفهومها الحديث.

الإشكالية الثالثة : المشهد الراهن

يجرى دراسة مفهوم المواطنة الآن فى واقع شديد الالتباس ، تتقاطع فيه الخطوط بين الأكاديمى الدراسى ، والسياسى البرجماتى على نحو يجعل من المواطنة محوراً للنضال السياسى حيناً والابتزاز السياسى أحياناً.

وهناك خليط من عناصر يسارية وليبرالية وقومية (على الجانبين المسيحى والإسلامى) يبحثون فى أوجه القصور والنقائص – قانونياً وسياسياً وفكرياً – التى تحول دون تمتع فئات اجتماعية بحقوق المواطنة كاملة ؛ فى إطار طرح محاولات للإصلاح السياسي. يأتى فى هذا السياق الحديث عن الهموم القبطية ، ومشكلات المرأة ، ومآسى الفقر والفقراء ، والطبقة الوسطى المتآكلة.

وهناك اتجاه – على الجانبين الإسلامى والمسيحي– يسعى إلى تمرير مشروعه الطائفى بوصفه مشروعاً بديلاً أو موازياً للمواطنة. وتحكم سعيهم معادلة صفرية بمعنى أن تحقق مشروع المواطنة يعنى ضمن ما يعنى زوال مبررات وجودهم. واللافت للنظر أن أنصار "المشروع الطائفي" لم يغيبوا عن المشهد المصرى طيلة القرن العشرين وحتى الآن إلا أنهم فى الوقت الحاضر يكتسبون أرضية نتيجة عجز أو تلكؤ الدولة فى إنجاز مشروع المواطنة من ناحية ، ووجود مشروعية للمشروعات السياسية القائمة على التسويات الطائفية فى الشرق الأوسط من ناحية أخرى.

الإشكالية الرابعة : مشكلة التصنيف

نشأت هذه المشكلة من انتماء المثقفين المسيحيين إلى خلفيات علمية ، ودينية مذهبية ، وارتباطات سياسية متباينة جعلت تصنيفهم -دراسياً- أمراً معقداً وشائكاً. فالتصنيف على أساس جيلى أو مذهبى أو طبقى أو سياسى قد لا يكون دقيقاً ، وقد يقود إلى نتائج مضللة ، ولاسيما أن هناك تباينات رأسية وأخرى أفقية بين هؤلاء المثقفين حيث نجد جيلاً حالياً يتبنى خطاب جيل سابق ، ووجود اختلافات فى زوايا النظر ترجع إلى اختلاف دراسى أو تحيز طبقى أكثر من التباين المذهبى أو السياسي. وقد يكون للعامل السياسى دور فى إنتاج مثقف ، ويؤدى زواله أو تبدل الموقع السياسى إلى اختلاف فى زوايا الرؤية.

الموضوع – إذن – شائك. وأفضل تصنيف يمكن أن يلجأ إليه الباحث فى هذه الحالة هو محاولة رصد موقع المثقفين من مفهوم المواطنة ، وإيجاد تصنيفات فرعية على أساس متغيرات عديدة تساعد على تحليل إنتاج هؤلاء المثقفين فى السياق الذى ظهرت فيه.

الإشكالية الخامسة : ندرة الأدبيات

الأدبيات المنشورة حول مفهوم المواطنة فى الخبرة المصرية محدودة ، ومساهمات المثقفين الأقباط ليست استثناء على هذه الحالة العامة.

ومن الملاحظ أن الجهد التأصيلى فى هذا المجال أقل ثراء من الخبرة العملية التى حفلت بحوارات عديدة حول المواطنة فى أطر حزبية أو نقابية ، أو فى سياق المجموعات والهياكل الحوارية التى ولدت من رحم المؤسسة الدينية المسيحية باختلاف مذاهبها.. القليل من هذه الحوارات - رغم أهميتها - جرى توثيقه ، والكثير منها طواه النسيان ، ولم تعد تحتفظ به الذاكرة البشرية أو المؤسسية[٢].

خطابات المأزق الطائفي

يرافق تراكم الإحساس بوجود مشكلات يعانى منها الأقباط بسبب قبطيتهم خطاباً ظل يتناسخ طيلة القرن العشرين. ويعطى الاستمرار التراكمى للمشكلات مصداقية لهذا الخطاب الذى ينظر إلى "مواطنة الأقباط" على أنها بحث فى الجانب المنقوص من هذه المواطنة. ويؤدى زوال النقص إلى الاكتمال المنشود. من هنا فإن هذا الخطاب يحلل أسباب المأزق الطائفى الذى ما تلبث أن تخرج منه مصر حتى تنزلق إليه مرة أخرى ، ويرصد ملامح هذا المأزق ، ويقترح حلولاً. وتتكرر وتتراكم الاقتراحات مثلما تتكرر وتتراكم المشكلات.

وكان منطقياً أن تظهر مطالبات قبطية حقوقية قبل أن يرحل القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذى بدأ الأقباط ينالون فيه حقوق المواطنة فى إطار مشروع محمد على ، بدءاً من الالتحاق بالجيش المصرى ، وسقوط الجزية رسميًّا (١٨٥٥م) ، وانتخاب ممثلين عنهم فى أول برلمان منتخب وهو مجلس شورى النواب (١٨٦٦م). هذا فضلاً عن بزوغ منظمات المجتمع المدنى فى شكل جمعيات أهلية وأحزاب سياسية وتكوينات نقابية ، فى سياق مجتمعى يطرح تساؤلات عن الوطن والمواطنة.

١ - خطاب الوعى بالتفرقة

بعد مرور خمسة عشر عاماً على الاحتلال البريطانى لمصر قدَّم وفد قبطى لكل من رئيس الوزراء مصطفى باشا فهمى ، واللورد كرومر المعتمد البريطانى فى أوائل عام ١٨٩٧م عريضة تشمل عدة مطالب قبطية انحصرت - آنذاك - فى "طلب المساواة فى الوظائف الإدارية ، وفى عطلة جلسات المحاكم يوم الأحد ، وتعيين عضو قبطى ثالث بمجلس

الشورى ، وآخر بلجنة المراقبة القضائية ، وتعليم الدين المسيحى للتلاميذ الأقباط فى المدارس الأميرية"(٣).

ويلاحظ أن هناك مطلبين لا يزالان على قائمة المطالبات القبطية حتى الوقت الحاضر هما تبوُّؤ المناصب فى جهاز الدولة ، والتمثيل فى المجالس النيابية. وجاء انعقاد المؤتمر القبطى يوم الإثنين ٦ مارس ١٩١١م لمناقشة الهموم القبطية بمثابة نقلة نوعية فى آليات مطالبة الأقباط بالمواطنة الكاملة. وذكر الأعضاء أن المؤتمر يُعقد تحت شعار: "المساواة والعدالة ؛ حتى يزول كل تفريق بين العناصر المصرية". ولعله من المهم اقتباس عبارة ذات دلالة ذكرها توفيق حبيب لميخائيل فهمى فانوس نائب الفيوم فى لقاء بأحد المؤتمرات: كلاهما (أى المسلم والقبطي)عنصر واحد يستنشق هواءً واحدًا ، وتضمهما أرض واحدة" وأضاف فى حديثه قائلا "من أين تتولد فى نفس الإنسان محبة الأوطان؟ أليس من شعور الإنسان بأنه هو الوطن والوطن له..."(٤). أى إن الحديث عن الوطن والمواطن لم يكونا غائبين عن مؤتمر يتناول شأناً طائفياً محضاً ، ولذلك جاءت قائمة المطالب القبطية تستند إلى قاعدة المساواة فى المواطنة ، وشملت خمسة مطالب على سبيل الحصر هى المساواة فى احترام يوم الراحة الدينية (الأحد) ، والركون إلى الكفاءة دون سواها فى إسناد الوظائف العامة دون نظر إلى أى اعتبار آخر ، ووجود ممثلين للأقباط فى المجالس النيابية ، وحق الأقباط فى إلحاق أبنائهم بالمعاهد الأولية (الكتاتيب) أسوة بأبناء المسلمين ، ولاسيما أن الأقباط يدفعون خمسة فى المائة ضريبة على العقارات لتنفق منها مجالس المديريات على هذه الكتاتيب. وأخيراً أن تنفق الحكومة – دون تفرقة– على جميع المرافق المصرية وهو ما يعنى أن تنفق الحكومة على المؤسسات المسيحية ، كما تتولى الإنفاق على المؤسسات الإسلامية(٥). والنظر إلى فحوى هذه المطالب القبطية يكشف أن مطلبى المساواة فى الوظائف ، والتمثيل النيابى استمرا دون أى معالجة جادة ، وأضيف إليهما مطلب جديد هو إنفاق الحكومة على المؤسسات المسيحية أسوة بالإسلامية استناداً إلى المساواة فى المواطنة. هذه المطالب لا تزال قائمة حتى وقتنا الحاضر(٦).وتوارى الحديث عن الهموم القبطية إلى حين ، ولاسيما فى ضوء التلاحم القبطى الإسلامى الفريد فى ثورة ١٩١٩م التى يعتبرها كثيرون منشأ المواطنة المصرية...رفض الأقباط مبدأ التمثيل النسبى عند وضع دستور ١٩٢٣م ، والتفوا حول حزب الوفد (الوعاء الحزبى للثورة ثم للمواطنة المصرية) ولكن جرى حصار حزب الوفد من خلال تحالف الملك مع الأحرار الدستوريين ، ونشوء حركة الإخوان المسلمين ، والأخذ بالأيديولوجية الدينية الإسلامية فى مواجهة الأساس

العلمانى للوفد ، وبالتالى حوصر الأقباط ، وتجدد إحساسهم بالمشكلات التى زادت وأخذت أبعاداً جديدة فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين.

فى عام ١٩٥٠ ظهر كتاب بعنوان: "فرق تسد! الوحدة الوطنية والأخلاق القومية" مؤلفه طبيب هو زغيب ميخائيل ، وقدم له المفكر سلامة موسى ، ويحوى الكتاب (٣٧٥ صفحة) سجلاً من المطالب القبطية فى شتى المجالات ، وتوثيقاً أرشيفياً صحفياً ومعلوماتياً لساجلات هذه الفترة حول إشكاليات المواطنة ، ويشعر القارئ لهذا الكتاب أنه يحمل شهادة إدانة لعصر يعتبره الأقباط ذهبياً (١٩٢٣ - ١٩٥٢م) ، ويتناول وقائع وأحداثاً وهموماً ومطالبات غير منبتة الصلة عما يشهده الشأن القبطى حالياً بعد مرور أكثر من خمسين عاماً على صدور هذا الكتاب.

فى المقدمة يتناول سلامة موسى عدداً من المشكلات القبطية مثل حرمان الأقباط من الاشتغال بتدريس اللغة العربية ، والعقبات القانونية والإدارية التى تعترض بناء الكنائس ، والتضييق على نوابغ الطلاب الأقباط - على حد تعبيره - فى الالتحاق بالبعثات العلمية فى الخارج[٧]. ويقول : "إن السكوت على هذه المظالم هو كظم يؤذى الأقباط فى الحاضر والمسلمين فى المستقبل ، ويؤذى الوطن المصرى كله ، ويفككه فى أى وقت"[٨].

واختتم سلامة موسى بهذه المقولة / النبوءة مقدمة الكتاب ليبدأ الكاتب فى سرد الهموم والمشكلات القبطية بأسلوب سلس يعتمد على حشد الأدلة ، وتقديم رؤية تحليلية. واعتبر المؤلف أن المشكلات القبطية تأتى بمثابة نكوص على مشروع بناء الدولة الحديثة فى عهد محمد على.

يشمل الكتاب تصنيفاً للمشكلات التى يعانى منها الأقباط بسبب قبطيتهم ؛ مشكلات تتعلق بحرمانهم من شغل الوظائف العليا فى الجهاز الإدارى حتى فى ظل حكومات وفدية[٩] ، ورفض تدريس الدين المسيحى فى المدارس ، وإجبار الطلاب الأقباط على تعلم الدين الإسلامى ؛ سواء من خلال حصص "التربية الدينية" أو من خلال كتب اللغة العربية والتاريخ[١٠] ، وامتناع الإذاعة المصرية عن بث برامج دينية مسيحية أسوة بما يذاع للمسلمين. ويربط الكاتب هذا المطلب مباشرة بمفهوم المواطنة الكلاسيكية قائلاً: "طالبنا أن يسمح بإذاعة شيء من المواعظ والترانيم الروحية للمسيحيين البالغ عددهم نحو ثلاثة ملايين نسمة من دافعى الضرائب وذوى المصالح ولكن لا حياة لمن تنادى!"[١١].

وأفرد المؤلف حديثاً خاصاً عن القيود العشرة التى تعترض عملية بناء الكنائس. وكان العزبى باشا وكيل وزارة الداخلية قد أصدر قراراً بها فى فبراير ١٩٣٤م. وأورد الكتاب العديد من حالات بناء الكنائس التى واجهتها هذه القيود ، أو التى يسميها المؤلف "الأغلال العشرة". هذه القيود أو التى يطلق عليها الكتاب المعاصرون - تهذباً - "الشروط العشرة" لا تزال محل شكوى من جانب الأقباط ، وتكاد تكون باعثاً على معظم حالات العنف الطائفي[١٢].

وتناول الكتاب التفرقة التى يعانيها الطلاب الأقباط فى الالتحاق بهيئة التدريس بالجامعات ، رغم أحقيتهم لذلك. كما تحدث - بإسهاب - عن دور جماعة الإخوان المسلمين فى الحض على كراهية الأقباط - حسب تعبيره - والأحداث الطائفية التى شهدتها هذه الفترة مثل حريق كنيسة الزقازيق عام ١٩٤٧م ، فقد كانت الجماعة ضالعة فيه[١٣].

وأخيراً فإن من يطالع هذا الكتاب ، ويتعمق فى طبيعة المشكلات التى يطرحها ، ولغة الحوار المستخدمة ، ويقارن ذلك بالخطاب الآنى فى التعبير عن المشكلات القبطية فى مشتملاته وبنيته اللغوية ؛ سيخلص إلى نتيجة مفادها أن المشكلات التى يشعر الأقباط بها تتناسخ ، والتعبير اللغوى عنها يتوارث بشكل لا واعى ، وكأنه أصبح جزءاً من بنية التفكير أو اللاشعور القبطي.

٢ - خطاب البحث فى الأزمة الطائفية

فى أعقاب المأزق الطائفى فى السبعينيات من القرن العشرين اتجه بعض الباحثين الأقباط إلى دراسة أسباب المأزق الطائفى ، وما فرضه من إشكاليات المواطنة ، وما يحمله من آفاق مستقبلية ؛ دراسة أكاديمية تنطلق من فرضيات تحاول إثبات صحتها. وغلب على بعض هذه المحاولات التحيزات الأيديولوجية.

قدمت د. نادية رمسيس فرح محاولة لدراسة أسباب الصراع الدينى فى السبعينيات. وانطلقت من افتراض أساس أن الأسباب التى طرحت لتفسير الصراع الدينى الإسلامى - المسيحى اتسمت بالمحدودية ، وعدم القدرة على تغطية كافة جوانب الظاهرة. فمن ناحية أولى راجت "نظرية المؤامرة" التى تعزو أسباب الصراع الدينى إما لوجود مؤامرة داخليـة أو خارجيـة[١٤]. ومن ناحية ثانية طرحت مجموعة من التفسيـرات الاقتصادية والاجتماعية للصراع الدينى ذات طبيعة جزئية ؛ أرجعت الصراع لأسباب من قبيل تداعيات أزمة الهوية

التى أعقبت هزيمة ١٩٦٧ ، أو استخدام النظام السياسى للإسلام كأداة لاكتساب الشرعية السياسية ، أو أنها انعكاس للصراع الطبقي.

وقد رفضت نادية فرح "نظرية المؤامرة" ، واعتبرت أن التفسيرات الاقتصادية والاجتماعية تفسر جانباً من الموضوع وتغفل الجوانب الأخرى. ورأت أن هناك تفسيرا بنيوياً Structural Explanation للصراع الديني. وقصدت بذلك أن هذا الصراع جاء نتيجة لأزمة التحول من السياسات الاقتصادية والاجتماعية التى قامت على أساس دور الدولة – فى الستينيات – إلى سياسات أخرى مضادة تقوم على إدماج الاقتصاد المصرى فى الاقتصاد العالمى ، وما استلزمه ذلك من بناء تحالف جديد للحكم فى عهد الرئيس السادات يضم عناصر إسلامية وليبرالية وبرجوازية وبيروقراطية ، ويستند إلى الإسلام كأيديولوجية من أجل بناء قاعدة تأييد شعبى لسياسات التحول من ناحية ، ومحاصرة قوى المعارضة اليسارية والناصرية من ناحية أخرى[١٥]. استغرق بناء هذا التحالف سبع سنوات (١٩٧٠ – ١٩٧٧م) ، عمد النظام خلالها إلى تخليق وعى إسلامى Islamic Consciousness عبر أمرين : أولها: الترويج بأن هناك تهديداً يحيق بالمجتمع الإسلامى مصدره الأقباط والشيوعيون واليهود ومؤامرات العالم المسيحى ، وثانيهما: المضى قدماً فى طريق تطبيق الشريعة الإسلامية بهدف توسيع قاعدة التأييد الشعبى ، وتزويد التحالف الجديد للحكم بالوسائل القانونية اللازمة للسيطرة على مقدرات وتفاعلات سائدة فى المجتمع[١٦]. وقد أدى ذلك إلى انعكاسات سلبية على العلاقات الإسلامية المسيحية ، ترتب عليها حدوث صراع دينى ازدادت وتيرته مع إخفاق النظام فى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية عبر السياسات التى اتبعها. وبحلول عام ١٩٧٧م انفرط عقد هذا التحالف بخروج جناحين أساسيين منه هما حزب الوفد الذى أمكن حصاره ، والحركة الإسلامية التى خاضت مواجهة مباشرة ممتدة مع نظام السادات ، ولاسيما بعد أن نجحت فى التعبير عن مطالب قطاعات واسعة من الطبقة الوسطى والدنيا (أبرز المتضررين من سياسات التحول الساداتية) والدخول فى معارضة مباشرة مع الحكم – خاصة بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد. ولجأ النظام – فى محاولـة لسحب البساط من تحت أقدام الحركة الإسلامية – إلى تعديل دستورى أصبحت بمقتضاه الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع[١٧]. وخلصت نادية رمسيس فرح إلى أن التعديلات التى أجراها نظام السادات: "وضعت الأقباط كلية فى يد النظام ، دون وجود أى أساس قانونى يحمى حقوقهم بوصفهم مواطنين يتمتعون بالمساواة الكاملة" إلا أنها اعتبرت أن

وضع الأقباط لا ينفصل عن مستقبل القوى الديمقراطية فى صراعها مع تيار الإسلام السياسى لتحديد شكل الدولة وطبيعتها، وبالتالى تحديد وضع الأقباط فيها[١٨].

ويتفق سليمان شفيق مع الطرح السابق، ويؤكد أن نظام السادات سعى إلى إنشاء تحالف اجتماعى قوى يتكون من الذين أضر بهم عبد الناصر اقتصادياً (الرأسماليين - البرجوازية الريفية) وسياسياً (الإخوان المسلمون والجماعات الجديدة التى انشقت عنهم)، وكذلك رجال أحزاب ما قبل الثورة، بالإضافة إلى المصريين الذين كونوا مدخرات فى الخارج، والقيادات البيروقراطية التى استفادت من وجودها فى القطاع العام فى الستينيات. أى إن تحالف السادات كان من شرائح النصف الأعلى من المجتمع، ولكن بحلول عام ١٩٧٧م خرجت الشرائح التى تنتمى إلى النصف الأدنى من المجتمع تحتج طبقياً على العقد الاجتماعى الجديد، ولم يجد السادات سوى الاستقواء بالأيديولوجية الإسلامية، وهو ما أدى إلى الصدام الديني.

وإجمالاً فإن التفسير السابق للأزمة الطائفية فى السبعينيات يعتمد على المقولات التفسيرية التى طرحها اليسار، وتدور حول التحولات الاقتصادية والاجتماعية، والاحتجاجات الطبقية، والتحول من اليسار السياسى والاقتصادى إلى اليمين السياسى والاقتصادي. ولم تكن الأزمة الطائفية سوى نتيجة لتغير نمط تحالفات النظام فى السبعينيات عن مثيله فى الستينيات[١٩].

طرحت د. سميرة بحر تفسيراً للأزمة الطائفية فى السبعينيات انطلاقاً من طبيعة التحالفات السياسية لنظام السادات، دون إيلاء أى اهتمام بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بالأزمة وذلك خلافاً للطرح السابق. وذهبت إلى أن السادات سعى لإنشاء حكم أوتوقراطى دينى استعان فيه بالإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرى ضد القوى المعارضة للنظام، وهى اليسار والناصريون. وقد جرى صياغة أجهزة الدولة وتشريعاتها وفق هذا الوضع الجديد، وساعد على ذلك تكثيف أنشطة وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، إلى جانب خطباء بعض المساجد لإشاعة وتعزيز المناخ الديني. ونتيجة لذلك بدأت أعمال العنف ضد الأقباط تزداد، والاعتداء على الأفراد والكنائس والممتلكات يتصاعد، واشتد بأس الحركات الإسلامية، وبدأت تهدد النظام نفسه. وقد حاول النظام أن يحتمى بشعار "الوحدة الوطنية"، فى مواجهة "الإسلام السياسى" وهكذا كان الدين و"الوحدة الوطنية" يواجه كل منهما الآخر، ومع عجز النظام عن استخدام أى منهما انفلت الأمر، وانتهى حكم السادات نفسه[٢٠].

ويتفق محب زكى مع الطرح السابق فى تفسير الأزمة الطائفية ، ويرى أنه بالرغم من لجوء الرئيس عبد الناصر إلى "الإسلام" كأداة لإضفاء الشرعية على السياسات التى اتبعها إلا أنه لم يذهب إلى اعتبار الدين إيديولوجية حاكمة نظراً لأن سياسات الدولة اتسمت بالطابع العروبى ، وهو ما يولد ضرورة أن يصبح المسيحيون جزءاً من العالم العربى فى إطار القومية العربي. ولكن فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ حدثت ردة إلى الأيديولوجية الدينية التى عرفتها مصر فى بدايات القرن العشرين قبل اندلاع ثورة ١٩١٩ . وقد اتجه السادات إلى استخدام الدين كأداة لهزيمة معارضيه السياسيين (الماركسيين والناصريين) ، وقام بإعادة الجماعات الإسلامية إلى المشهد السياسى مرة أخرى. وهو ما أدى إلى إسباغ النظام بطابع إسلامى أثار مخاوف وقلق الأقباط. ومع ازدياد سطوة الجماعات الإسلامية زادت موجة العنف الموجه ضد الأقباط. ويعتبر محب زكى أن مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية طرحت تساؤلاً مهما فرض نفسه فى السبعينيات ؛ هو: هل الأقباط مواطنون على قدم المساواة مع المسلمين فى تولى الوظائف والموقع القانونى والأهلية السياسية ؟[٢١].

ويذهب هانى المعداوى إلى أن مبعث التوتر الدينى يأتى غالباً من ظهور جماعات إسلامية أو دعوات طائفيـة تتبنى أفكاراً دينية مما يثير نوعـاً من رد الفعل لدى المسيحيين خشية أن تنجح هذه الدعوات ، ويتحول من جرائها الأقباط إلى مواطنين من الدرجة الثانية أو أهل ذمة. ويرى أن مشاركة الأقباط ارتبطت فى الحياة السياسية إما بحزب الوفد أو الحزب الشيوعى المصرى نظراً لأن الحزبين يطرحان أفكاراً علمانية تتيح مشاركة شعبية أوسع تضم كافة أبناء المجتمع[٢٢].

ويرجع د. ميلاد حنا إقبال بعض المثقفين الأقباط على التيار اليسارى باعتباره امتداداً وأكثر تقدماً لإرساء قواعد الدولة العلمانية التى سعى إلى تحقيقها حزب الوفد ، وما توقعوه من أن هذا التيار سوف يقضى على ما تبقى من فوارق بسبب الدين. وقد استخدم السادات التيارات الدينية الإسلامية بهدف الحد من التيارات والأفكار اليسارية بكافة صورها. وعندما أعلنت حكومة ممدوح سالم فى أغسطس ١٩٧٧ أنها تنوى تطبيق الحدود فى الشريعة الإسلامية على المرتد لم تستطع القوى التقدمية أن تواجه الموقف ، ولم يعد أمام الأقباط سوى الالتفاف حول قيادة الكنسية والتنظيمات الدينية[٢٣].

٣ - خطاب استدامة الوعى بالتفرقة

شهد الربع الأخير من القرن العشرين إعادة طرح المشكلات القبطية باستخدام خطاب

بداية القرن الذى يعتمد على لغة تقترب من الوجدان الشعبى بما تحمله من عاطفية الإحساس بالمواطنة المنقوصة ، وحسم المطالبة الحقوقية الواضحة. وهى حالة يمكن أن نطلق عليها استدامة الوعى بالتفرقة...

ويُعد أنطون سيدهم (١٩١٥-١٩٩٥م) نموذجاً للقيادات المدنية التى تربت وجدانياً على خطاب الوعى بالتفرقة فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضى ، وأعاد إنتاجه فى مقاله الافتتاحى - أسبوعياً - بجريدة "وطني". وبالتالى من يطالع مقالات أنطون سيدهم ويقارن بينها وبين ما عرفته مصر من كتابات حول الشأن الطائفى قبل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ يجد أوجه تشابه كثيرة فى منطلقات العرض ، ولغة التعبير ؛ وهو ما يكشف تناسخ خطاب المشكلات القبطية نظراً لتناسخ المشكلات ذاتها.

ورغم أن جريدة "وطني" ظهرت للوجود عام ١٩٥٨م إلا أن أنطون سيدهم - صاحب الامتياز - لم يتخذ هذا المنحى فى معالجة قضايا الأقباط إلا فى أواخر الثمانينيات من القرن العشرين. ويفسر يوسف سيدهم (رئيس مجلس إدارة الصحيفة حاليًا) التحول الذى طرأ على أسلوب تصدى والده للشأن القبطى انطلاقاً من تزايد أحداث العنف التى طالت الأقباط وممتلكاتهم خلال هذه الفترة ، فضلاً عن محاولات تهميش الهوية المصرية واستبدال الهوية الإسلامية بها ، وهو ما أدى إلى "استغراب الأقباط واستبعادهم بشتى الصور ، التى وصلت فى بعض الحالات إلى صورة من صور اضطهاد الأقليات. هنا باتت الحاجة ملحة إلى وجود نافذة تتصدى لعرض متاعب وهموم الأقباط ، وتتولى الدفاع عنهم"[٢٤].

عرض أنطون سيدهم (فى مقالاته على صفحات وطني) المشكلات القبطية المتعارف عليها بلغة مفعمةً بالشجن السياسى -إن صح التعبير- وغلب على تناوله للشأن القبطى الأسلوب المباشر فى طرح القضايا الشائكة ، وهو ما أدى إلى تزايد شعبيته فى الأوساط القبطية ، وتكوين وعى شعبى بالهموم القبطية.

تناولت المقالات الحوادث الإرهابية التى تعرض لها الأقباط فى صنبو وديروط وإمبابة وغيرها[٢٥] ، وتهاون الأجهزة الأمنية فى حماية الأقباط[٢٦] ، واستبعاد الأقباط من الوظائف العليا فى الحكومة ، وعدم توليهم الوزارات السيادية[٢٧] ، والطعن فى الدين المسيحى فى وسائل الإعلام والمؤلفات المتداولة ، والكتب المدرسية[٢٨] ، وعدم احترام حق الأقباط فى الحصول على إجازة فى الأعياد المسيحية[٢٩] ، وضعف التمثيل السياسى للأقباط[٣٠] ، هذا فضلاً عن الأوقاف القبطية التى استولت عليها وزارة الأوقاف[٣١]. واحتلت مسألة بناء

وترميم الكنائس اهتماماً خاصاً فى كتاباته ، ولاسيما فى ضوء الشروط العشرة المقيدة التى تحكم هذه المسألة[٣٢].

وعمد أنطون سيدهم إلى استخدام عناوين لمقالاته تكشف طبيعة الخطاب الذى يتبناه مثل: "وزارة الأوقاف تغتال أوقاف الكنائس القبطية" ، و"مهاجمة الأقباط فى وسائل الإعلام والتعليم" ، و"مسلسل غلق كنائس الأقباط" ، و"ما يعانيه الشباب القبطى من الاضطهاد" وحفل الخطاب المستخدم بمصطلحات من قبيل "الاضطهاد" و"الأقباط الغلابة" ، و"الأقباط المعذبون" ، و"مواطنون من الدرجة الثانية" و"القبطى المسكين" وآلام الأقباط"...إلخ[٣٣].

وواقع الحال أن النهج الذى تبناه أنطون سيدهم فى عرض مشكلات المواطنة يمثل "خطاباً كاشفاً" لعمق المأزق الطائفى ، ويلبى حاجة قطاعات واسعة من الأقباط التى لم تكن بحاجة إلى من يعلمها ببعض أو كل المشكلات القائمة ، بقدر ما كانت تحتاج إلى من يعبر عن همومها بمفردات تجسد مشاعرها ، وتنفس عن الشعور بالغضب داخلها. خطاب يسعى إلى "التنفيس" أكثر من "التمكين".

وتكشف الخبرة التاريخية أن الحالة المصرية – عامة – فى معظم فترات القرن العشرين لم تخل من خطاب مثل هذا. ولعل ذلك يفسر سبب إحجام الحكومة عن إغلاق "وطني" عقب رحيل صاحب الامتياز الخاص بها (أنطون سيدهم) واستمرارها فى الصدور كالمعتاد دون أى تغيير فى شكل أو مضمون الخطاب المستخدم. فقد تم إرجاء المشروعية القانونية لبضع سنوات فى ضوء ما تتمتع به الصحيفة من شرعية وسط جماهير الأقباط فى الداخل والخارج مما جعل احتجابها عن المشهد السياسى يخل بتوازنات دقيقة قائمة. وظل الحال كذلك حتى اكتمل تأسيس شركة تتولى إصدارها فى الوقت الحاضر. ومما يدعم هذا الرأى أن أنطون سيدهم كان يكتب عن المشكلات القبطية فى صحيفة الغالبية العظمى من قرائها من الأقباط. وقد أسهمت هذه الكتابات فى الإبقاء على الوعى العام بوجود مشكلات قبطية ، ونقلت احتجاجات جماهير "صامتة" ، وتحفظات مؤسسة دينية تؤثر عدم تكرار خبرة الصدام مع الحكم كما حدث فى السبعينيات ، إلا أن هذه الكتابات كانت تخاطب الدولة بمختلف أجهزتها باعتبار أن مناط الشأن القبطى بيدها ، ولم تتجه إلى منظمات المجتمع المدنى أو تدعو إلى مبادرات قاعدية مسيحية – إسلامية على أرضية المواطنة لتجاوز المأزق الطائفى ، رغم ما كانت تحمله من مشاعر ود للمسلمين ، وتأكيد على الحفاظ على الوحدة الوطنية. وإجمالا فإن

كتابات أنطون سيدهم عكست الرهان القبطى التقليدى على كل من الدولة والمؤسسة الكنسية.

٤ - خطاب وجهاء الحياة العامة

تلعب مجموعة من وجهاء الحياة العامة من الأقباط دوراً فى إدارة الشأن القبطى خاصة فى لحظات التأزم الوطني. يتحركون فى الفضاء السياسى استناداً إلى أصل طبقى ، أو موقع سياسى أو ثقل اقتصادى. هم - فى حقيقة الأمر - وكلاء بلا وكالة حقيقية ، يمارسون دورهم فى المجال العام نظراً لغياب أو تهميش أو عدم قدرة السياسيين والتكنوقراط الأقباط المرتبطين بجهاز الدولة على إدارة هذا الملف الشائك.

ويعد ميريت بطرس غالى نموذجاً لوجهاء الحياة العامة. حاول فى أواخر السبعينيات - لحظة احتدام الموقف الطائفى - أن يلعب دوراً استناداً إلى الارتباطات السياسية لأسرته ، والتاريخ الممتد لها فى العمل العام ، فضلاً عن اقترابه من الواقع القبطى ربما على نحو أفضل من ابن عمه د.بطرس بطرس غالى. وقد التقى ميريت غالى بالرئيس السادات فى أعقاب قرارات سبتمبر الشهيرة عن طريق الكاتب موسى صبرى ، بإيعاز من د. بطرس غالى الذى كان يحبذ البقاء خارج المشهد الملتهب سياسيًّا وطائفيًّا رغم أنه كان وزيراً فى ذلك الحين[٣٤].

ولم يكشف النقاب عما دار بهذا الاجتماع إلا أنه من الضرورى ملاحظة أن الالتقاء بالرئيس السادات جاء بعد عامين من إصداره تقريراً مهماً حول المشكلات القبطية بعنوان: "الأقباط فى مصر" ، وأخذ هذا التقرير رقيق الحجم صورة البيان المقدم مباشرة للمسئولين فى الدولة. وغلبت عليه اللغة الهادئة ، بعيداً عن المطالبة الحقوقية الواضحة المباشرة[٣٥].

فى مقدمة التقرير يؤكد ميريت غالى أنه لم يصادف شخصيًّا "سوى كل تكريم واحترام وحسن معاملة ، بل ومودة من إخوانى المسلمين قبل الأقباط" ، ويطالب ببحث ما يعرضه ، "بروح من العطف والمحبة" ، وبعد المقدمة التى اتسمت بالرزانة ، والحرص على المودة والأخوة ، يتناول التقرير عدداً من القضايا بالغة الأهمية ، ويحسب للكاتب اطلاعه الواسع على تطور البناء القانونى فى مصر ، والتزامات مصر أمام العالم فى شكل عهود أو التزامات دولية ، وقدرته المنطقية على العرض والتحليل.

تناول ميريت غالى مفهوم المواطنة انطلاقاً من الثوابت الدستورية التى تقضى بأن المواطنين متساوون أمام القانون بصرف النظر عن الانتماء الدينى أو الجنسى أو العرقي. وتتلخص

شكوى الأقباط من وجود قوانين وقرارات تميز فى الحقوق ، وتفرق فى المعاملة فى مخالفة صريحة للدستور[٣٦].

فى مجال الأحوال الشخصية أشار إلى وجود لغة تحط من شأن المسيحيين - تستخدم فى بعض الأحكام الصادرة من المحاكم- مثل وصف المسيحية بالديانة الكفرانية ، أو أن المسلم شريف وغير المسلم خسيس ، تستخدم هذه اللغة التى ليست من آداب المعاملة فى شئ ؛ فى مخالفة لفرمان عثمانى صدر عام ١٨٥٦م يستوجب إزالة التعبيرات التى تحط من شأن الناس بسبب الجنس أو اللغة أو المذهب من جميع المحررات الديوانية (الأوراق الرسمية). وطالب غالى بسرعة إصدار قانون موحد للأحوال الشخصية لغير المسلمين درءاً للمشكلات التى تحيق بالأقباط فى مثل هذه القضايا من جراء تغيير الملة أو المذهب.

وفيما يتعلق ببناء الكنائس تناول التقرير بإسهاب الشروط العشرة التى تنظم عملية بناء الكنائس ، وما تنطوى عليه من قيود غير مبررة ، وإجحاف بحق الأقباط فى بناء دور العبادة الخاصة بهم. وأشار إلى أن تقرير لجنة تقصى الحقائق التى شكلها مجلس الشعب -فى أعقاب حادثة الخانكة عام ١٩٧٢م- طالب الدولة بوضع نظام ميسر لتنظيم تراخيص الكنائس.

وتناول التقرير كذلك مسألة الهجوم على الدين المسيحى ، والضغوط على الأقباط للارتداد عن عقيدتهم ، وأشار إلى أن جهاز الدولة -ممثلاً فى وزارة الداخلية- ليس طرفًا محايداً فى حالات تغيير الديانة. حيث تقدم التسهيلات لمن يرغب فى التحول من المسيحية إلى الإسلام ، فى حين لا يحدث نفس الأمر فى حالة التحول من الإسلام إلى المسيحية[٣٧].

وفى مجال التعليم أشار ميريت غالى إلى عدة مشكلات هى عدم السماح لغير المسلمين بالالتحاق بجامعة الأزهر ، رغم أنها تمول من ميزانية الدولة ، هذا فضلاً عن أن المعاهد الدينية القبطية لا تحظى بإعانة أو دعم من المال العام ، وكذلك قصر تعليم اللغة العربية على المسلمين فقط ، والتضييق على الأقباط فى الالتحاق ببعض أقسام الكليات العلمية ، وفى الكليات العسكرية ، بالإضافة إلى عدم الاهتمام بتدريس الحقبة القبطية فى المدارس ، ولا يوجد قسم للدراسات المتصلة بالعصر القبطى ، رغم أنه يوجد أقسام مماثلة فى كثير من الجامعات الأجنبية.

وكرر ميريت غالى الشكوى القبطية الممتدة عبر القرن العشرين وهى إبعاد الأقباط عن شغل الوظائف العليا بجهاز الدولة. وأشار إلى أن "الأقباط يعاملون الآن من حيث الوظائف العامة كمواطنين من الدرجة الثانية"[٣٨].

وإجمالاً يمكن القول إن تقرير ميريت غالى يمثل خطابًا سياسيًا مهماً يكشف ليس فقط عن حجم وطبيعة المشكلات القبطية فى تلك الفترة ، لكنه يعكس أيضاً موقف الأرستقراطية القبطية. وكان هذا الموقف متطابقاً مع موقف الكنيسة القبطية.

٥ - خطاب السياسيين الأقباط

خاض مجموعة من السياسيين الأقباط تجربة العمل العام فى ظل أنظمة حكم متباينة. وتحدث بعضهم عن مسيرته ، و ما واجهه من تحديات ومشكلات ، وآثر البعض الآخر الصمت[٣٩] ويعتبر د.رشدى سعيد (١٩٢٠م) أحد الذين تحدثوا عن تجربته ، والصعوبات التى اعترضت طريقه فى المجال العام بسبب قبطيته. وهو يعد خبيراً فى مجال الـچيولوچيا ، وله دراسات قيمةٍ فى هذا الحقل ، واقترب من الشأن القبطى نظراً لكونه واحداً من التكنوقراط الذين حلوا محل السياسيين الأقباط فى ظل حكم الرئيس جمال عبد الناصر.

ويعتبر د. رشدى سعيد أنه لم يسع إلى الملف القبطى الشائك ، بل وجد نفسه جزءاً من هذا الملف: "موضوع الأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ؛ وهو الموضوع الذى فرض نفسه علىَّ شخصياً وعاش شبحه معى طوال حياتى العملية منذ عودتى من البعثة العلمية فى ١٩٥١" [٤٠] وينظر إلى قضية الأقباط -حسب تعبيره- على أنها "من القضايا المسكوت عنها ، والتى ظل المسئولون ينكرون وجودها حتى حطت عليهم بثقلها ، ومست الأرواح والممتلكات ، وشوهت صورتهم ، وصورة بلادهم وشككت فى قدرتهم على إدارة أمورهم ، وقضية الأقباط هى قضية الوطن كله ، وحلها الأخير هو فى بناء الوطن نفسه" [٤١].

يلاحظ أن هذه العبارة تتفق فى معناها إلى حد بعيد مع عبارة ذكرها المفكر سلامة موسى فى معرض تقديم كتاب "فرق تسد.. الوحدة الوطنية والأخلاق القومية" الذى تمت الإشارة إليه سابقاً. فما ذكره د.رشدى سعيد من أن: "قضية الأقباط هى قضية الوطن" سبقه بالإشارة إليه سلامة موسى - منذ أكثر من نصف قرن - حين ذكر أن: "السكوت على هذه المظالم (يقصد المظالم القبطية)... يؤذى الوطن المصرى كله".البداية كانت مع عودة د. رشدى سعيد من البعثة العلمية فى الخارج ، واكتشافه أن التيار الدينى - أى الإخوان المسلمين- "غير شكل مصر ومزاجها العام" ، ويقدم تحليلاً سيسيولوچيا لأسباب اجتذاب التيار الدينى لشباب الجامعة فى ذلك الحين. ويبنى تحليله على أن الهجرات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية حملت فقراء الريف إلى المدن. ووصل أعداد كبيرة من أبناء هؤلاء الفقراء إلى الجامعة. وفى رأى د. رشدى سعيد أن فقراء المدن على مدار التاريخ كانوا وقود حركات التطرف فى

مصر. فهم يختلفون عن فقراء الريف فى أنهم الأكثر تعرضاً للسقوط وقت الأزمات ، فهم لا يجلسون على زرع يمكن أن يسد رمقاً ، ولا يعيشون فى وسع يمكن أن يخفف من الضيق الذى يأتى مع الازدحام ، ولا يتمتعون بالأمان الذى يعطيه العيش وسط عائلة ممتدة. وهذا السقوط الكامل الذى يمكن أن يتعرض له فقراء المدن خلال الأزمات يفجر الغضب ، ويجعل من تجنيدهم فى حركات العنف والتطرف سهلاً[٤٢].

ويشير د.رشدى سعيد إلى "إن جماعة الإخوان المسلمين استطاعت الاستفادة من هذه الحالة الاجتماعية ، واستولت على ولاء الشباب عامة ، وشباب الجامعة خاصة ، ونجحت فى هذا المجال نجاحاً باهراً ، وأصبح لها وجود ظاهر فى الجامعة أَهَّلَ أعضاءها للنجاح فى انتخابات اتحادات الطلبة ، وتوجيه معظم أموال هذه الاتحادات لتدعيم أهدافها ، والإنفاق على معسكرات تنظيماتها السرية التى كان يتم فيها تدريب كوادرها وشحنها بالأفكار"[٤٣].

وكان من الطبيعى أن يتأثر د. رشدى سعيد بالمناخ الجديد ، وبدأ يشعر بأن التفرقة تطوله بسبب الدين. ويؤكد فى هذا الصدد: "كثيراً ما أسمع استنكاراً لأى تفرقة تحدث بسبب الدين وكلاماً كثيراً عن النسيج الواحد الذى يربط بين المسلمين والأقباط إلا أن الحقيقة الواقعة كانت تشير إلى أن هذا النسيج قد أصابه الكثير من التمزق. وكان هناك من الشواهد ما يشير إلى ذلك ، فقد أصبح إبعاد الأقباط عن بعض المراكز الحساسة فى الدولة أو لجان تقرير السياسات ؛ وبطبيعة الحال فإننى أتحدث هنا عن تمييز مستتر لا يتسم بالعنف ، ويصعب على كثيرين الإحساس به ، وقد يكون هذا هو أحد الأسباب التى تجعل الكثيرين من أفاضل الناس ينكرون وجوده"[٤٤].

ويروى د. رشدى سعيد: أنه فى ظل المناخ الجديد الذى بدأ يجتاح الجامعة اتهم بالتعصب الدينى ، وقدمت فيه شكوى من أحد الطلاب الراسبين يربط فيها بين تعصب الأستاذ ورسوبه فى الامتحان فى يونيو ١٩٥٣م. ولم يستغرب د. رشدى سعيد من الشكوى قدر استغرابه من اهتمام إدارة الكلية بهذه الشكوى. ويقول: "لكنى عرفت فيما بعد أن مثل هذا الادعاء من الأمور سهلة القبول عند البعض"[٤٥].

بدأ د. رشدى سعيد يتعرف على المجال العام بتعيينه رئيساً لمؤسسة التعدين ، ثم عضواً معيناً فى مجلس الأمة عام ١٩٦٤م ، وقد لجأ نظام عبد الناصر إلى تعيين الأقباط بعد أن تبين

عدم قدرتهم على النجاح فى الانتخابات ، ويقول د. رشدى سعيد: "أصبح وجود الأقباط بالبرلمان منذ ذلك التاريخ وحتى اليوم راجعاً إلى عطف الحاكم لا إلى إرادة الشعب"[٤٦].

واشتبك د. رشدى سعيد مباشرة مع الملف القبطى عندما اختير عضواً بلجنة تقصى الحقائق التى شكلها مجلس الشعب فى أعقاب حادثة حرق كنيسة بالخانكة عام ١٩٧٢م ، وما تلا ذلك من احتكاكات طائفية تعد مقدمة لسلسلة من العنف الطائفى الذى جعل التفرقة التى طالما أرقت د. رشدى سعيد تخرج من نطاق الممارسات التمييزية المستترة ، إلى واقع العنف المباشر الواضح[٤٧].

وقد أتاحت له هذه الفرصة الاطلاع على واقع بدا غريباً بالنسبة له.. يقول "عرفت صورة الآخر الدينى فى الفلكلور الشعبى عند فقراء المدن والساكنين على هوامشها. فصورة الأقباط عند المسلمين هى أنهم أثرياء. كنائسهم وأديرتهم مليئة بالذهب. وهم بخلاء يديرون الاقتصاد المصرى من تحت ستار ، وعددهم كبير فى الوظائف ، وهم متعصبون ولديهم خطط بعيدة المدى لتنصير مصر وبناء الكنائس فى كل مكان فيها ، والتبشير بين المسلمين ، والتخطيط لمنع زيادة أعدادهم ، ولحجب العلاج عنهم أو لتعليم أبنائهم ، ولذا فهم يدخلون كليات الطب والصيدلة والتربية للاستيلاء على مهن التطبيب وبيع الدواء والتعليم"[٤٨].

وقد انتهى تقرير لجنة تقصى الحقائق إلى مجموعة من التوصيات القيمة بشأن بناء الكنائس، وأشار إلى أن "كثيراً من الكنائس القبطية تقادم العهد ، فلا يعرف شيء عن تطبيق الخط الهمايونى". وأرجعت اللجنة مشكلة بناء الكنائس وترميمها إلى عدم وجود نظام ميسر لتنظيم تراخيص البناء دون أن يتطلب الأمر صدور قرار جمهورى فى كل حالة[٤٩].

ويرى د. وليم سليمان قلادة أن الحقائق الواردة فى تقرير لجنة تقصى الحقائق تكشف سقوط القاعدة بعدم التطبيق أى سقوط الخط الهمايونى لعدم تطبيقه فى الواقع المصرى ، هذا علاوة على أن الدستور الحالى فى المادة [٤٦] نص على أن: "تكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية" وذلك دون النص على أن يجرى ذلك طبقا للعادات المرعية فى مصر[٥٠]. ورغم أن التقرير انطوى على تحليل قيم للمشكلة ، واقترح حلولاً لها ولمشكلات أخرى إلا أن شيئاً لم يحدث فى هذا الصدد. ويقول د. رشدى سعيد : "إن الغرض من هذا التقرير لم يكن إيجاد حل للأزمة ، بل تهدئة الرئيس السادات شخصياً" ، ومن هذا المنطلق فقد أدى التقرير الغرض منه رغم الجهد الذى بذل فى إعداده ، وبالتالى لم تكن هناك نية وقتئذ لحل مشكلات الأقباط[٥١].

ويشير د. رشدى سعيد -بوجه خاص- إلى مشكلة بناء الكنائس نظراً لقربه من المشكلة ، واطلاعه على دقائق الأمور بشأنها.. يقول "العقبات التى تعترض عملية بناء الكنائس وفق الشروط العشرة التى وضعها وكيل وزارة الداخلية عام ١٩٣٤م تكاد تكون مانعة لبناء الكنائس ، وعلى الرغم من عدم وجود أى سند قانونى أو دستورى لهذه الشروط ، وارتفاع الشكوى منها ، إلا أن أحداً لم يقم بإلغائها حتى اليوم"[٥٢].

ويستغرب عدد من الكتاب والمثقفين المسلمين من بقاء الشروط العشرة التى تحكم عملية بناء الكنائس. ويقول جمال بدوى على سبيل المثال : "الأقباط يشكون من آثار قانون قديم يفرض عليهم استخراج تصريح من وزارة الداخلية إذا أرادوا إصلاح جلدة حنفية فى كنيسة(!!) وهو كلام لا يدخل العقل.. فإذا كان صحيحاً فيجب إلغاؤه فوراً... وإذا كان غير ذلك فيجب أن يعلن على الملأ حتى لا يتراكم الغضب فى النفوس.."[٥٣].

ويفسر د. رشدى سعيد جانباً من أسباب المأزق الطائفى فى السبعينيات ، بسعى السادات إلى تأكيد هوية الشخص الدينية على حساب هويته الوطنية ، وبالتالى تم استخدام ميراث الريبة بين المسلمين والأقباط ، أما فى ظل قيادة سياسية واعية فإنها تستطيع تهدئة الأوضاع بيسر وسهولة ، فكما أن هناك ميراثاً للريبة والشك هناك كذلك ميراث متجذر للعيش المشترك بين المسلمين والأقباط يمكن استثماره ، وهو ما فعلته ثورة ١٩١٩م[٥٤].

ويؤكد د. رشدى سعيد على أهمية النموذج المصرى القائم على التعايش فى ظل تعددية دينية ، وهو ما يستدعى مواجهة جادة مع مشكلات الأقباط: "والحقيقة أن مشاكل الأقباط هى مشاكل مصر ، ومن صالح مصر أن يكون الأقباط جزءاً من نسيج حقيقى ، ومن مصلحة مصر أن تكون نموذجاً لدولة متعددة الأديان فإن ذلك يعطيها بعداً حضاريًّا أعمق"[٥٥].

وتعد شهادة د. رشدى سعيد حول العقبات التى اعترضت مسيرته فى العمل العام - وما اطلع عليه من قضايا تتصل بالهموم القبطية- بالغة الأهمية لأنها قدمت تفسيراً سيسيولوچيًّا لأسباب اعتناق فقراء المدن للأفكار المتطرفة ، وطبيعة الإدراك الشعبى للآخر الدينى ، وما شكله من رافد تعصبى موازٍ لرافد الإخاء المسيحي/ الإسلامى التقليدى فى مصر ، وهو ما يستلزم يقظة -أو بالأحرى التزاماً- من جانب الحكم بتفعيل ميراث الإخاء ، ومحاولة تصفية ميراث التعصب الموازى ، وذلك ليس من أجل الأقباط ، ولكن من أجل أن تظل مصر "نموذجاً لدولة متعددة الأديان"[٥٦].

خطاب "الباحثين الجدد"

فى التسعينيات ظهر جيل من الباحثين الأقباط - ينتمون إلى جيلى الوسط والشباب - يحاولون مناقشة المأزق الطائفى على أسس جديدة . وقد تكون هذا الجيل - ثقافياً وسياسياً - فى حقبة السبعينيات وما تلاها ، وبالتالى فهم يعبرون عن أزمة أثرت فى **النظرة للذات والآخر**[٥٧].

قدم سمير مرقس طرحاً فى بداية التسعينيات حول الهموم القبطية. وطرح ستة هموم أو مشكلات أساسية فى ورقة بحثية صادرة عن المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، ثم أعاد طرحها لاحقاً بعد أن قام بتصنيفها على أساس نوعية هذه الهموم وهو ما يمثل مقدمة لازمة للتصدى لها[٥٨].

فى رأيه أن هناك نوعين من الهموم:

- النوع الأول من الهموم دينية مؤسسية مثل بناء الكنائس والأوقاف. واقترح أن يتم التعامل معها فى الإطار المؤسسى والقانونى ، وتحديداً بين الكنيسة والدولة مع الأخذ فى الاعتبار الجهود البحثية والقانونية التى تصب فى حل هذه النوعية من الهموم.
- النوع الثانى من الهموم هى الهموم الحياتية. ويعنى بها تصاعد المناخ الطائفى فى شكل نصوص وردت فى بعض أدبيات الحركة الإسلامية ، أو فى شكل ممارسات عنف موجه ضد الأقباط. وكذلك تدين الحركة السياسية ، والتراجع على أرض الواقع وفى الممارسة العملية عن مبدأ المواطنة ، والإخلال بتكافؤ الفرص فى الحياة العامة ، والتشكيك فى العقيدة الإيمانية للأقباط[٥٩].

وتعد هذه المحاولة مهمة من زاوية تصنيف الهموم القبطية واعتبار الجانب الدينى المؤسسى مسئولية الدولة والكنيسة ، أما الجانب الحياتى من الهموم فهو مسئولية كل الأطراف ، الحكومية وغير الحكومية.

الطرح الثانى قدمه الباحث فى كتاب له بعنوان "هموم الأقباط" ، وسعى من خلاله إلى استقراء آراء النخبة المثقفة حول الهموم القبطية ، واستخلاص القدر المتفق عليه بين المثقفين ، ومحاولة بلورته وتقصى أسبابه ، واستعراض أفضل السبل للتعامل المباشر معه[٦٠].

فى هذا السياق أجرى الباحث أكثر من ثلاثين حواراً مع شخصيات مدنية فاعلة - ليبرالية ويسارية وإسلامية ، ودار الحوار حول ثلاثة أسئلة فقط هى: هل هناك هموم للأقباط؟... وما هى هذه الهموم إن وجدت؟... وما أفضل سبيل لحلها؟.

وقد اتفق غالبية المثقفين الذين أجريت الحوارات معهم على مجموعة من الهموم القبطية هى العقبات التى تعترض بناء الكنائس ، وعدم حصول الأقباط على وظائف ومواقع قيادية فى الدولة ، وعدم إيلاء الحقبة القبطية الاهتمام الواجب فى الإعلام والتعليم ، فضلاً عن عدم وجود الأقباط بشكل كاف فى المؤسسات النيابية. وخلص الباحث إلى أن حل هذه المشكلات وغيرها مسئولية كل الأطراف المعنية بإدارة الشأن الطائفى: الدولة ومنظمات المجتمع المدنى والحركة الإسلامية. الدولة من خلال التأكيد على المساواة أمام القانون ، وحياد البيروقراطية، وإقرار مبدأ الكفاءة فى إسناد المنصب العام بصرف النظر عن الديانة. والمجتمع المدنى من خلال إيجاد مؤسسات مجتمعية تعمل على تعبئة جهود الأفراد على أساس المصالح المشتركة والتعبير السلمى المشروع عن الهواجس ، والسعى إلى بلورة مطالب الأفراد بشكل مؤسسى بعيداً عن آليات التعبير الطائفية. والحركة الإسلامية - باختلاف فصائلها - من خلال إنتاج خطاب مواطنة حقيقى يطمئن الآخر الدينى ، ويبعد عنه هاجس "الذمية" الذى ما تلبث الحركة الإسلامية على إثارته من آن لآخر فى ظل غياب خطاب حاسم فى هذه المسألة[٦١].

ورغم هذا الطرح الفقهى المتقدم الذى صدر فى منتصف الثمانينيات ، إلا أنه لم يحسم المسألة وأعاد د. محمد عمارة طرحها بعد أكثر من عقد ونصف مطالباً الأقباط بقبول عقد الذمة.. مؤكداً أن عقد الذمة من العقود المؤبدة لأهل الذمة المقيمين بدار الإسلام.. وهو مؤقت بالنسبة للمستأمنين الداخلين على دار الإسلام لفترات موقوتة كالتجار[٦٢].

وفى ختام الحديث عن خطاب "الهموم القبطية" الذى لايزال يستمر لأكثر من قرن من الزمن ، وتكاد تكون نهاية البحث فيه تماثل بداياته ؛ فإن ذلك يجعلنا نعتقد بتناسخ هذا الخطاب ، واعتباره تعبيراً عن حالة الازدواجية التى تعرفها مصر منذ مطلع القرن العشرين فى صورة خطابات متقابلة متناقضة مثل الدين/ العلمانية ، الأصالة/ المعاصرة ،... إلخ ، وهو ما يؤدى إلى تناسخ الخطابات وغياب الحسم ، وبالتالى لا نستغرب أن تشهد بداية القرن الحادى والعشرين فاجعة وطنية ، مثلما حدث فى قرية الكشح ، وهو أمر لم تشهده مصر فى تاريخها المعاصر[٦٣].

خطاب اكتشاف "المواطنة"

سعى بعض المثقفين الأقباط - رغم قلة عددهم- إلى الاحتماء بمفهوم المواطنة فى مواجهة المأزق الطائفي. اتجهوا إلى إعادة اكتشاف المفهوم ، واستخلاصه من قلب الحركة السياسية

والدستورية. ويعتبرد. وليم سليمان قلادة (١٩٢٤م -١٩٩٩م) الفقيه القانونى الكبير رائد مدرسة المواطنة فى الفكر السياسى المصري.

والبحث فى مفهوم المواطنة مسألة صعبة. والسبب وراء ذلك أن مسيرة المفهوم فى الخبرة المصرية لم تكن تمضى فى اتجاه نهضوى تصاعدى ، مثلما حدث فى الخبرة الأوربية ، بل كانت سيرة المفهوم تتقدم حيناً وتتعثر أحياناً. وفى أوقات كثيرة كانت الخطوة الأمامية الواحدة تقابلها عدة خطوات تقهقرية. وتكون غاية النضال والسعى هو العودة إلى لحظة تقدم سابقة ، وليس الأمل فى إحراز مزيد التقدم على درب المواطنة.

الغاية من وراء هذا الخطاب هو التعاطى مع الأزمة الطائفية بوصفها لحظة استثنائية أو على الأكثر منعطفاً حرجاً سوف تتمكن مسيرة المواطنة من تجاوزه ، والعبور من جديد إلى حالة تتحقق فيها المواطنة على نحو أفضل. ولكن استدامة المأزق الطائفى ، وتحول الاستثناء "البغيض " إلى ضيف " ثقيل " ينبغى التعايش معه حتى ينصرف إلى غير رجعه ، جعل أنصار " المواطنة " يلوذون بخطابهم فى محاولة لمواجهة تآكل الذاكرة المصرية[٦٤].

بدأ د. وليم سليمان قلادة تلامسه مع مبدأ المواطنة فى كتابه القيم (الحوار بين الأديان) بالحديث عن حالة إنسانية اجتماعية مصرية فريدة لاحظها فى كل مراحل التاريخ وهى أن هناك ثمة انفصال بين الحكام والمحكومين.كان المحكومون يعيشون أسفل خط السلطة ، محرومون منها ، ويتقاسمون ميراثاً مشتركاً حتى إن الدين -فى مفهوم الجماهير- كان " ممارسة شخصيه وقوة ثورية"[٦٥] وفى كل مراحل الكفاح الوطنى -أى الجماهيرى-" كانت وحدة الشعب خطاً أساسياً "[٦٦] وإذا دب الخلاف فى صفوف الشعب الواحد: "سرعان ما يطويه التيار العام المستمر الذى يمثل الخط الثابت لهذه الحياة"[٦٧] والأقباط كانوا يقومون بدورهم الوطنى فى البوتقة التى تتجمع فيها نضالات الشعب المصرى بأسره ، وبالتالى عندما جاءت اللحظة المواتية انخرط الأقباط فى صفوف حزب الوفد "وظل الأقباط يقومون بدورهم السياسى فى الحركة الوطنية داخل الحزب الشعبى الذى كان يمثل تمثيلاً صادقاً مطالب الأمة ويقود كفاحها ، ونعنى به حزب الوفد"[٦٨].

ويتحدث د. وليم سليمان قلادة عن نضال الشعب الواحد فى التخلص من الاستعمار الأجنبى الذى أصبح تقليداً وطنيًا . واستطاع الشعب الواحد أن يقضى على كل المشروعات التى كانت تهدف إلى التفرقة على أساس الدين ، ولم يرتض قط أن تضمن له التعايش بين مكوناته وثيقة تصدر من دولة أجنبية أو هيئة دولية ، أو حتى أن يوضع شكل تنظيمى داخلى

هذه الحياة المشتركة[٦٩]. من هنا تحول المجتمع فى مصر من " نظام الذمة " إلى " نظام الملة " ، ثم إلى النظام الذى يقوم على المواطنة والمساواة والوحدة الوطنية[٧٠].

اتجه د. وليم سليمان قلادة إلى البحث فى عوامل اندماج الجماعة الوطنية التى تحول دون تفسخها ، وكان مضمون الدراسة والبحث هو تتبع جهود الإنسان المصرى فى حركته نحو الحصول على " المواطنة" التى تعنى أمرين هما: المساواة والمشاركة[٧١]. وتعنى المساواة أن يتمتع أعضاء الجماعة الوطنية بحقوق وواجبات متساوية ، وتعنى المشاركة أن يعمل المواطنون معاً – دون أن يسبق أحدهما الآخر– من أجل تحقيق خير هذا الوطن.

اهتم د. وليم سليمان قلادة بالبحث فى عوامل الاندماج التى تفسر عبور الجماعة الوطنية المصرية مئات السنين من المعاناة المتنوعة التى تفكك أوصال التكامل الشخصى والاجتماعى[٧٢]. وانطلق من افتراض مؤداه أن أى نظام دستورى –خلاصة الحركة السياسية لتحقيق المواطنة– لابد أن يبنى على مفهوم للإنسان يحفظ له كرامته ويضمن حقوقه. من هنا بدأ د. وليم سليمان قلادة– فى دراسة الإنسان فى الإسلام والمسيحية– دراسة شيقة تمزج بين المعتقد الدينى والإرث الحضارى فى قالب فلسفى يربط الإنسان بغايته النهائية فى العالم الآخر، وسعيه الإنسانى الأرضى من أجل بلوغ المواطنة. يعبر ذلك عن رؤية اجتهادية للصورة الدينية النقية للإنسان ، ويتجاوز ذلك إلى آفاق أرحب يكون الإنسان فيها مناضلاً من أجل خير جماعى "آنى" ، على أمل فى مقابل فردى فى الآخرة. وقد وجد جذوراً مشتركة فى النظرة إلى الإنسان فى المسيحية والإسلام. وهو أحد الأسباب التى أدت إلى أن يعيش المطلقان معاً فى وحدة قائمة على التعددية.

فى المسيحية يبلغ تقدير الله للإنسان أنه خلقه على صورته ومثاله ، وجعله سيداً للخليقة، وفى تراث الكنيسة القبطية للإنسان قيمة عظمى. وفى الإسلام هناك احترام لكرامة الإنسان وحقوقه ، وهو خليفة الله. والآيات التى تمجد الانسان وتعلى مرتبته تتناول الإنسان لذاته وليس لاعتقاده[٧٣].

أولى د. وليم سليمان قلادة اهتماماً بمقومات الكيان المصرى وهى الأرض والبشر والمشروع المصرى والدولة والحضارة والتعددية الدينية[٧٤]:

- الأرض هى مرجع الانتماء الأول للبشر الذين يحيون عليها. وهناك ارتباط بين جغرافية مصر وتاريخها عبر العصور. وألقت المسيحية ثم الإسلام البردة الدينية على الأرض.

- البشر هم سكان الأرض الذين يحيون عليها ، ويعملون بها ويحافظون عليها. والمقصود بالبشر هنا ليس مجرد تجمع إلى بين مجموعة من الأفراد فى بقعة ما ، بل لابد من وجود إرادة العيش المشترك بينهم فى إطار من المصير المشترك.

- المشروع هو الذى يجمع مكونات الجماعة ، وتتحقق به مصلحة الجميع ، وتتبدى فيه الإرادة الإجماعية على العيش المشترك. وفى إطار هذا المشروع يقوم البناء الدستورى والحركة الدستورية.

- الدولة هى أول أمة بالمعنى القومى الصحيح ، وأول دولة بالمعنى السياسى الكامل. هنا يتلازم الوطن السياسى "الموحد" مع تجانس سكانه ووحدتهم وتماسكهم فى أمة ناضجة بالغة الأصالة.

- الحضارة هى أقدم حضارة فى التاريخ قامت على الزراعة التى تعتبر سبقاً حضارياً لهذا الشعب المبدع. ظهرت كنموذج محلى مستقل غير مشتق ولا منقول من مصدر خارجى وغير مسبوق. فهى حضارة مصرية الأصل والمصدر والنشأة والمهد.

- التعددية هى التى يمثلها الدينان المسيحية والإسلام منذ أول لقاء بين عمرو بن العاص والبابا بنيامين ، ولو أن واحداً من هذين الدينين ساد لاندثرت مصر كما نعرفها ، ولو أن التعدد صار كاسحاً يكرس الفرقة لما صار للكيان المصرى مقومات ووجود موحد. أفرز تعايش المطلقين والوحدة بين أتباعهما مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم والأهداف ، يمكن أن يواصل فى إطارها المصريون المسلمون والمسيحيون حياتهم ، فى امتزاج يتطور إلى وحدة من خلال العمل المشترك. وهذه المساحة المشتركة هى الخلفية المرجعية العامة لجميع أبناء مصر ، ومن خلالها بزغ مفهوم المواطنة ، وفى إطارها قام البناء الدستورى والسياسي[٧٥].

تحدث د. وليم سليمان قلادة عن المواطنة بوصفها نتاجاً لحركة سياسية دستورية قام بها المحكومون الذين يعيشون أسفل حاجز السلطة فى انفصال كامل عن الحكام. وتتغذى حركه المحكومين من المساحة المشتركة التى خلفتها مقومات الكيان المصري. زحف المحكومون إلى كراسى الحكم والسيادة ، ولم يسبق فريق منهم الآخر[٧٦] ، كانت البدايات عندما التحم المصريون واختاروا حاكمهم (الوالى محمد على عام ١٨٠٥م) الذى بدأ المشروع الوطنى الشامل ، وأسس جيشاً يرتبط فيه أبناء مصر بأداء واجب الدفاع عن أرضهم ، واعتمد على

المصريين فى بناء المشروع الجديد. أرسل بعثات علمية للخارج ، وعادت ثمار البعثات متمثلة فى رفاعه الطهطاوى المثقف الملتزم الذى عاد يحمل خطاباً جديداً يتحدث فيه عن الوطن ، وحب الوطن ، وهو ما يعد إرهاصات مبكرة لمبدأ المواطنة.

وفى عام ١٨٥٥م أسقطت الجزية رسمياً ، واتجه الأقباط إلى حمل السلاح ومشاركة إخوانهم فى الوطن واجب الزود عنه ، وتشكل مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م الذى يعد أول برلمان فى الخبرة المصرية ، ودخله المسلمون والأقباط بالانتخابات. وبدأ البرلمان فى صراع مع الحكم المطلق والنفوذ الأجنبى من أجل التمتع بالسلطات الرقابية ، وأعد مشروع الدستور وعرض على مجلس شورى النواب يوم ١٧ مايو ١٨٧٩م ، وتضمنت نصوصه إعلان مبدأ "المواطنة" بدون تحفظ أو قيد. هكذا تبزغ "اللحظة الدستورية" بعد طول كفاح وترقب ، ونصل إلى الهدف الكامن الذى ظلت الحركة الدستورية المصرية تسعى إلى تحقيقه على مدى العصور ، ويحصل الإنسان المصرى على حقوقه السياسية. وعندما أجهض الخديوى توفيق النظام الجديد وحاول استعادة سلطاته المطلقة تواصلت الحركة الدستورية المصرية. ولأول مرة فى تاريخ مصر ينشأ حزب سياسى نشر برنامجه على أساس أنه حزب سياسى وليس دينيًا ، يقر حقوقاً متساوية لكل المواطنين بصرف النظر عن الدين. ورغم أن الأعوام من ١٩٠٨م – ١٩١٢م حفلت بأحداث شقاق بين مكونات الجماعة إلا أن الحكمة المصرية فرضت كلمتها ، وكانت الحصيلة إيجابية تأكيداً لفكرة الوطنية المصرية. وجسدت ثورة ١٩١٩م إجماع شعب على استرداد حقوقه من المحتل الأجنبى ومن السلطان المطلق للحاكم المحلى. وجاءت بمثابة التحقيق المكتمل لرؤيا كامنة فى مخيلة الشعب – منذ أجيال بعيدة– أن يعيد على هذه الأرض بناء الدولة المستقلة[٧٧].

فى السنوات الأخيرة بدأ د. وليم سليمان قلادة يتحدث عن الردة على مشروع المواطنة. وفى رأيه أن الدور الذى لعبته حركه الإخوان المسلمين منذ نشأتها عام ١٩٢٨م. ويؤكد على أن حصاد المواقف التى اتخذها الإخوان المسلمون فى نشاطهم السياسى تمثلت فى "تأييد الملك ومساندة الوزارات الرجعية التى كان يقيمها ، والخصومة الشديدة مع حزب الثورة والأغلبية والنظام الدستورى ، وحصاد المواقف كان هو الضربة التاريخية لهذا النظام ، إذ وقفت الجماعة بكل ثقلها الشعبى والفكرى دون تدعيم هذا النظام ومنحه الفرصة كى يستوعب ما كان ينقصه"[٧٨].

ويذهب د. وليم سليمان قلادة إلى أن الانتخابات التى جرت فى العشرينيات من ١٩٢٤م – ١٩٢٩م دخل مجلس النواب عدد لا بأس به من الأقباط يتراوح بين ١٥ إلى ٢٣ عضواً عن

طريق الانتخاب الحر المباشر ، وتمثل هذه الأعداد نسبة مرتفعة بالنظر إلى عدد أعضاء المجلس وقتئذ. فى حين أن الانتخابات التى قامت بإجرائها حكومات أقلية انخفض عدد النواب الأقباط فى الانتخابات ١٩٣١م إلى أربعة نواب ، وفى ١٩٣٨م إلى ستة ، وفى ١٩٤٥م إلى اثنى عشر ، وفى ١٩٥٠م إلى خمسة[٧٩].

هكذا أصاب الأقباط ما يطلق عليه "الإحباط التاريخي" ؛ إذ أنهم بعد أن قدموا أقصى ما يمكن أن يبذله مواطنون مخلصون فى حركة شعبهم ، ارتفع صوت صار مؤثراً وشائعاً ، يؤدى فى الواقع العملى إلى نفيهم من نطاق سيادة الشعب ، ويهدر العقد الاجتماعى الذى قام بين مكونات الجماعة عند القيام بالحركة"[٨٠].

ويعدد د. قلادة العديد من المظاهر الدالة على الردة منها مبدأ تعيين الأقباط فى مجلس الشعب لاستكمال سيادة الشعب المنقوصة بسبب عدم مشاركة أحد مكونات الأمة ، وحدوث عنف ضد الأقباط ، واختراق الأفكار الاستبعادية المناهج التعليمية ، هذا فضلاً عن مظاهر التفرقة فى شغل الوظائف ، وظهور فتاوى واجتهادات دينية تنال من مواطنة الأقباط ، وتعيدهم – مرة أخرى – إلى وضع الذمية.

وينتهى د. وليم سليمان قلادة – بعد رفض السيناريوهات المطروحة مثل الذمية والأحزاب الدينية والأقلوية– إلى المطالبة باستنهاض السيناريو المصرى وهنا تأتى أهميه إحياء " الذاكرة السياسية " لما تلعبه من دور حاسم فى تشكيل وجدان الشعوب[٨١].

مشروع المواطنة الذى طرحه د. وليم سليمان قلادة يعد اجتهاداً مهماً فى هذا المضمار ، حاول فيه أن يجمع أسباب التماسك فى المجتمع المصرى وأن يجعل منها أساساً لحركة سياسية لبلوغ وإقرار المواطنة..

ولكن هناك ملاحظات نقدية يمكن تسجيلها على هذا الطرح:

أولاً: المشروع الفكرى للمواطنة جاء على أرضية أن هناك محكومين أسفل حاجز السلطة يسعون – فى نضال المشترك– لاختراق هذا الحاجز ، وبلوغ مقاعد الحكام ، ورصد محطات تاريخية مهمة تحقق فيها هذا المشروع. ونظر د. وليم سليمان قلادة على أن ما طرأ على هذا الطرح من انقسامات أو شقاق أو ما أسماه "ردة" استثناء على القاعدة. وإذا سلمنا – جدلاً – بهذا الطرح ، فالسؤال المنطقى الذى يجب طرحه هو.. لماذا ينتكس أو يرتد دائماً مشروع المواطنة ؟ ما هى العوامل التى تؤدى إلى حدوث ذلك؟ فإذا كانت هناك مقومات للكيان

المصرى تحتضن الحركة السياسية للمواطنين الساعية لتحقيق المواطنة.. فأين تقع - إذن - عوامل الانقسام والفرقة والتشرذم ؟ وما الأسباب التى تدفع الشعب المصرى فى اتجاه الطائفية بعد فترة وجيزة من بلوغ درجة متقدمة على طريق المواطنة على النحو الذى حدث فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين بعد سنوات قليلة من ثورة ١٩١٩م؟ وإذا كان الشعب المصرى تحرك تلقائياً فى اتجاه استخلاص حقوقه فلماذا تمكنت ما وصفها د. وليم قلادة بالقوى الرجعية من الارتداد على مشروع المواطنة ؟ هذه الأسئلة لم تجد اهتماماً كافيًّا فى هذا المشروع المهم رغم أن الإجابة عليها قد تفتح آفاقاً لمعرفة الشروط الموضوعية لازدهار أو انتكاسة مشروع المواطنة ؟.

ثانياً : "الدولة" هى الطرف المحورى فى تحقيق المواطنة فى خطاب د. وليم سليمان قلادة. والواضح أن ثمة رهان على الدولة فى هذا المشروع ، ولم توجه إليها انتقادات - إلا فيما ندر- ولا سيما فى الفترة التى أعقبت ثورة ١٩٥٢ حتى الآن. وتعامل هذا الطرح مع الدولة على أنها طرف محايد Neutral فالسياسات العامة فى مجال المواطنة تأتى نتيجة علاقة جدلية ممتدة بين الحركة الوطنية الساعية نحو المواطنة ، وبين عوامل الطائفية والتفسخ التى ترعاها القوى الرجعية ، والإخوان المسلمون. هذا ما سعى إليه هذا المشروع ولكن واقع الحال فى الستينيات والسبعينيات يثبت العكس. فالدولة لم تكن طرفاً محايداً - كنخبة سياسية وبيروقراطية - فرغم أن النظام الناصرى أقر المساواة على أسس لا طائفية ، فقد جعل المشاركة تجرى على أسس طائفية. وجاء النظام الساداتى كى يجعل المساواة والمشاركة على أسس طائفية "صريحة"، ويصعب فى ظل النظام الحالى الإقرار بحياد الدولة ، رغم بعض مظاهر التقدم فى مسيرة المواطنة التى حدثت فى الفترة الماضية. إذن مشروع المواطنة على النحو الذى إرتآه د. قلادة توقف منذ أكثر من نصف قرن ولعل ذلك هو ما دفعه فى دراساته الأخيرة إلى طرح بعض المشكلات القبطية الأمر الذى جعله يقترب أكثر فأكثر من أنصار خطاب "الهموم القبطية".

ثالثاً : لم يهتم مشروع المواطنة المطروح بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بالتحولات السياسية رغم أنه يصعب الفصل بينها عند تناول المفاهيم الأساسية الحاكمة للعلاقات بين مكونات الجماعة الوطنية مثل المواطنة. فقد تعامل د. وليم قلادة مع حركة التاريخ ، وما يتمخض عنها من تحولات سياسية ، بعيداً عن السياق الاقتصادى الاجتماعى ، وهو ما جعل هذا المشروع الفكرى المهم يطرح أحياناً تساؤلات لا يجيب عليها. يرجع ذلك

إلى التخصص القانونى للمفكر الراحل ، وقصر مفهوم المواطنة على المساواة والمشاركة دون إيلاء المواطنة فى بعدها الاجتماعى أهمية.

وختاماً فإنه يمكن القول بأن مشروع المواطنة يمثل خطاباً أساسيًّا فى المجتمع المصرى ، وليس خطاب الصيرورة التاريخية على النحو الذى طرحه الفقيه القانونى الراحل ، وهناك خطاب آخر يسير جنباً إلى جنب معه - أساسياً وليس استثناء - هو خطاب الطائفية. وتلعب الدولة ومختلف القوى الاجتماعية دوراً إما فى إنهاض الخطاب الأول وتنحية الخطاب الثانى ، أو السماح للخطاب الثانى بالانتعاش دون مساندة الخطاب الأول.

وفى هذا الصدد هناك ثلاث أطروحات مهمة يتعين تناولها وهى تمثل محاولات لتطوير مشروع د. وليم سليمان قلادة ، وتجاوز بعض الجوانب غير المكتملة فيه:

قدم د. نزيه الأيوبى طرحاً يتناول فيه مسار المواطنة فى الخبرة المصرية فى ضوء التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى طرأت على بنية الدولة والمجتمع. وفى رأيه أن ثورة ١٩١٩م قامت بتطوير مفهوم المواطنة المصرية. وهو نتاج جهد تراكمى لعبت "المؤسسات العلمانية" التى استحدثها محمد على دوراً فى إيجاد البيئة التى سمحت ببزوغ هذا المفهوم. ويشير فى هذا المقام إلى أن "مفهوم المواطنة ليس مفهوماً طبيعياً أو تلقائياً نشأ عند الميلاد (وإن كانت بالطبع له جذوره "الطبيعية " ولكنه مفهوم وواقع فكرى وسياسى لابد من العمل المستمر فى سبيله على جبهات متعددة) ويشدد الأيوبى على أن "مفهوم المواطنة وما يتصل به من مفاهيم أخرى كالوطنية والقومية ...إلخ أمر لابد من استزراعه ورعايته ، وإلا ضعف وتضعضع. إنه عملية اختيارية لاحتمية فيها ، ترتبط كثيراً ليس بوحدة الماضى فقط وإنما باحتمالات المستقبل أساساً ، أى بثمرات العيش المشترك المرتقبة "[٨٢].

وهكذا يرفض د. الأيوبى اعتبار أن حركة المواطنة تسير فى صيرورة تاريخية ، ويشير إلى أن ظروفا موضوعية (لحظة تاريخية وحركة سياسية وطنية تتبنى خطاب المواطنة) ينبغى توافرها حتى يتسنى إنعاش المفهوم ، وإرساء جذور عميقة له فى الواقع.

ويذهب د. الأيوبى إلى أن "ثورة ١٩٥٢م حققت إنجازات بالغة الأهمية فى مجال بلورة فكرة "المواطنة" فى مجالها "القاعدة" أى فيما يخص الترتيبات القانونية والإدارية والاقتصادية، التى استهدفت تطوير مفهوم الجماعة السياسية. أما من حيث المشاركة الفعلية فى العمل السياسى ، والمحاورة الفكرية حول القضايا المتصلة بفكرة المواطنة ، فلم يكن الإنجاز على المستوى نفسه من التقدم"[٨٣].

وفى السبعينيات أدى التحول الانفتاحى -ضمن ما أدى- إلى تضخيم الفروق الداخلية ، الاقتصادية والاجتماعية ، وإلى تعميق الاغتراب الثقافى والاجتماعى ، ولحق الضرر الأكبر بالقطاعات الشعبية ، ونظراً لأن الانفتاح السياسى كان شكليًا ، فاتجهت قوى المعارضة للتعبير عن نفسها فى صورة حركات احتجاجية ، أى عن غير القنوات الرسمية أو "الشرعية". واتخذ الاحتجاج ثلاثة أشكال هى الإضرابات والاعتصامات العمالية والانتفاضات الشعبية ، كما حدث فى يناير ١٩٧٧م ، وحركات الاحتجاج ذات الطابع الدينى. ويعتبر الشكل الأخير للاحتجاج هو أهم هذه الأشكال الثلاثة. فقد اتجهت الحركات الإسلامية بالعنف تجاه الدولة ورموزها ، والمعارضين السياسيين ، والأقباط. ويعتبر ذلك بمعنى ما "هجوماً على فكرة المواطنة أو الجماعة السياسية لمصلحة فكرة الجماعة الإسلامية أو الأمة الإسلامية"[٨٤].

وأدى طرح فكرة الأمة الإسلامية كمفهوم بديل لمفاهيم المواطنة والوطنية والقومية إلى إلقاء الخوف فى قلوب المسيحيين من أن يؤدى إحياء مفهوم "أهل الذمة" إلى تحويلهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية[٨٥] ويعتقد المسيحيون أن المواطنة الكاملة بما تعنيه من حقوق وواجبات ، والتى تأسست فى القرن التاسع عشر ، وما تلاه من فترات زمنية أصبحت محل هجوم من جانب تيارات فى الإسلام السياسى ترى ضرورة عودتهم مرة أخرى إلى وضع الذمية. بينما هناك اجتهادات من داخل الحركة الإسلامية تحاول أن تجعل غير المسلمين فى وضع المواطنين فى المشروع الإسلامى ، إلا أن تياراً واسعاً يرى أنه يجب حرمانهم من المشاركة السياسية[٨٦].

ويرى د. نزيه الأيوبى أن خطورة المسألة الطائفية تكمن فى وجود مشروع سياسى "بديل" تطرحه الحركة الإسلامية يقوم على مفهوم الأمة الإسلامية بدلاً من مفهوم المواطنة الذى تستند إليه الدولة. وهكذا انتهى د. الأيوبى بالحديث عن مشروعين أحدهما يستند إلى المواطنة ، والآخر يستند إلى الأمة الإسلامية ، كلاهما فى الساحة يتنازعان الشرعية أملاً فى أن يسود أحدهما على الآخر. ويشبه هذا الطرح إلى حد بعيد ما انتهت إليه د. نادية رمسيس فرح.

الطرح الثانى قدمه أبو سيف يوسف فى كتابه القيم "الأقباط والقومية العربية" ويذهب إلى أن الأقباط شاركوا فى إطار مشروع محمد على لبناء دولة عصرية ، وتكونت برجوازية قبطية شاركت فى الحياة الاقتصادية والسياسية ، خاصةً بعد إسقاط الجزية - رسميًا - عام ١٨٥٥م ، ودخول الأقباط مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م ، ثم المشاركة فى الأحزاب

السياسية التى تشكلت فى بداية القرن العشرين. وقد ارتفعت ثورة ١٩١٩م بقضية التكامل القومى بين المسلمين والأقباط إلى مستوى لم تبلغه من قبل. فبالإضافة إلى المفاهيم التى طرحتها من قبيل "الشعب الواحد" و "الجامعة القومية" و "المواطنة" ، فإن تجربة هذه الثورة مازالت تشكل فى التراث التاريخى المشترك أحد الأطر المرجعية الرئيسية التى تتم استعادتها كلما وقعت أزمة طائفية(٨٧).

وعلى الرغم من ذلك فإن الفترة الممتدة من ١٩١٩ - ١٩٥٢م شهدت صعاباً حقيقية على طريق التكامل من بينها توظيف الاختلاف فى المعتقد الدينى كإحدى آليات السياسة والحكم ، وتحول أجهزة الإدارة إلى ساحة لمنازعات طائفية بعضها سافر وبعضها مكتوم ، وتعميق الانقسام الثقافى واستفحال الفروق الطبقية ، وانحياز بعض الأقباط إلى النزعة الفرعونية فى مواجهة المد الإسلامى.

وقد حاولت ثورة يوليو أن تطرح أسساً جديدة للتكامل حيث سعى نظام يوليو إلى اتباع سياسات واتخاذ إجراءات كان من شأنها أن تدعم وتوسع مقومات التكامل بين مكونى الشعب. فالبرغم من أن الرأسمالية وملاك الأراضى الأقباط تضرروا - شأنهم شأن المسلمين - من إجراءات التأميم والإصلاح الزراعى إلا أن الطبقة الوسطى استفادت بشكل عام من ترسيخ مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص والتعليم ، ونأى عبد الناصر بالدين بعيداً عن حقل السياسة ، وكان عهده أقل العهود توظيفاً للدين فى الصراع الاجتماعى والسياسى ، إلا أنه تبقى مشكلة المشاركة السياسية التى لم يستطع حلها ، ولجوء النظام إلى مبدأ التعيين فى المجالس النيابية ، ولكنه استنهض - فى رأى بعض الباحثين- الطائفية(٨٨).

وفى السبعينيات رافق التحول إلى سياسة الانفتاح الاقتصادى - فى السوق الرأسمالية العالمية - تحول سياسى يتمثل فى اعتماد السادات على تحالف جديد يضم القوى السياسية التقليدية التى عزلتها ثورة يوليو مثل حزب الوفد ، أو القوى السياسية الإسلامية التى دخلت فى صدام مع نظام عبد الناصر مثل جماعة الإخوان المسلمين ، واتجه السادات إلى تجميع التحالف منطلقا من شعارات ذات توجهات دينية. وسعى التيار الإسلامى إلى طرح نموذج جديد للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين ، فى مجتمع تحكمه الشريعة الإسلامية. وكان موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية من الموضوعات ذات الحساسية الخاصة لدى الأقباط وإزاء عجز الدولة عن القيام بمهامها الاقتصادية والاجتماعية ، وضعف قدرتها على السيطرة ، وازدياد الاحتجاج الاجتماعى ، اتجهت الجماعات السياسية الإسلامية إلى تصفية خصومها ، ومنهم رأس الدولة(٨٩).

مما سبق نخلص إلى أن الطرح الذى قدمه أبو سيف يوسف ينطلق من أن هناك مشروعاً للتكامل يمضى حيناً ويتعثر أحياناً مع الأخذ فى الاعتبار أنماط التفاعل بين مختلف القوى السياسية - فى الحكم والمعارضة - التى تدفع المشروع فى طريق التكامل ، أو تنحرف به بعيداً عن المسار الذى ينبغى أن يسير فيه.

الطرح الثالث يقدمه سمير مرقس فى صورة مراحل خمس مرت بها مسيرة المواطنة حتى الوقت الحاضر[٩٠]:

المرحلة الأولى : عرفت ظاهرة إقرار المواطنة بقرار سلطوى من أعلى إبان عصر محمد على الذى سعى إلى بناء دولة مصرية عصرية قوية.

المرحلة الثانية: هى الالتفاف القاعدى حول المواطنة أى تبلورها على المستوى الشعبى فى ثورة ١٩١٩م.

المرحلة الثالثة : هى مرحلة المواطنة المبتسرة فى الفترة من (١٩٥٢ - ١٩٧٠م) ، وتتسم بتغييب البعد السياسى لصالح المواطنة فى بعدها الاجتماعى فى إطار المشروع الاجتماعى لثورة يوليو.

المرحلة الرابعة : هى تديين الحركة السياسية (١٩٧٠ - ١٩٨١م) فى ظل حكم الرئيس السادات من خلال الاعتماد على الدين فى إدارة شئون الحكم ، وشيوع المناخ الطائفى ، وهو ما شكل تراجعاً عن الاتفاق الضمنى حول المساواة والمواطنة والمشاركة.

المرحلة الخامسة : هى الفترة الآنية التى تشهد شداً وجذباً بين أطراف عديدة منها من يريد استمرار الوضع السابق ، ومنها من يريد استعادة المسار الطبيعى للمواطنة والتكامل الوطني.

يتسم هذا الطرح بتعقب مراحل المواطنة ، وإيلاء أهمية للبعد الاجتماعى - المسكوت عنه عادة - فى خطاب المواطنة. ولكن يقوم هذا التصور على تداخل الأبعاد المختلفة للمواطنة - قانونيًا وسياسيًا واجتماعيًا ، وليس التعامل معها بشكل متعاقب.

ففى الخبرة الأوروبية قاد التحقق من أحد الأبعاد الثلاثة إلى السعى وراء تحقيق بعد جديد. فلم يهتم الباحثون والساسة بالمواطنة الاجتماعية إلا عندما استقرت المواطنة ببعديها القانونى والسياسى ، أما فى الحالة المصرية - وفق الطرح السابق- فإن أبعاد المواطنة الثلاثة غير مكتملة، وتظل الحركة الوطنية فى حاجة للعودة إليها جميعاً من مرحلة لأخرى.

خطاب الإكليروس

يُعد خطاب الإكليروس فى المواطنة خطاباً نوعيًّا . وأقصد بذلك أنه خطاب يعبر عن اتجاهات فئة اجتماعية بعينها. وقد لا يطرح – فى التحليل الأخير – جديداً أو اتجاهاً مختلفاً عن الخطابين السابق الحديث عنهما (أى خطاب الهموم القبطية وخطاب المواطنة) وقد يمثل فى بعض الحالات مزيجاً من الخطابين معاً. وقد يقدم اجتهادات فى قضايا تتصل فيها التحديات الآنية بقراءات دينية. ويحتل هذا الخطاب – لاعتبارات عديدة – أهميه خاصة تتعلق بالنظرة إلى رجل الدين ودوره ، وهو خطاب له مصداقية جماهيرية ، وقدرة تأثيرية طاغية ، ولاسيما فى لحظات الأزمات ، وهى الفترة التى لا يكون لدى الجماهير فيها قدرة أو انفعالات منضبطة للتعامل مع خطابات المثقفين .

وفى معرض دراسة خطاب الإكليروس يصبح التصنيف على أسس مذهبيه مقبولاً ومطلوباً فى آن واحد للتعرف على أوجه الشبه والاختلاف فيما بينهما ، وما إذا كان ذلك يتصل بروافد أو قراءات دينية ، أم أنه يتعلق بالبنية المؤسسية ، والتكوين الحضارى ، والتراث التاريخى للكنيسة التى يصدر الخطاب عن أحد قادتها أو ممثليها.

خطاب الكنيسة الأرثوذكسية

تحفل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بخطابات متعددة فى مجال المواطنة. ولكن – لتطورات عديدة – أصبح خطاب البابا شنودة الثالث (بطريرك الأقباط الأرثوذكس) هو السائد ، وتدور الخطابات الأخرى فى فلكه إما إتفاقاً أو اختلافاً معه. وينطلق هذا الخطاب من إدراك واعٍ بالتراث الحضارى للكنيسة القبطية ، بوصفها مؤسسة وطنية لها جذور فى البيئة المصرية: "إنَّ الكنيسة القبطية كنيسة وطنية تنتهز كل فرصة لإظهار شعورها الوطنى ، وتضع كل جهدها للدفاع عن الوطن ، فنحن نشعر بمحبة كبرى لبلدنا مصر ، شاعرين أن ترابها تقدس بدماء الشهداء ، وشاعرين أنها بلاد متدينة. القبطى المسيحى فيها متدين.. والمسلم أيضاً متدين" [٩١] ويذهب البابا شنودة إلى أن الدور الوطنى للأقباط ارتبط بالنضال التاريخى المشترك –الإسلامى المسيحي– لتحرير الأرض من الاستعمار أيًّا كانت صورته.

"الدور الوطنى الذى قام به الأقباط على امتداد التاريخ... إن موقفهم فى أثناء الحروب الصليبية – على سبيل المثال – يجسد هذا الدور. فلقد انضموا إلى إخوانهم المسلمين سواء فى مصر أو فى الشرق الأوسط بأسره ضد المسيحيين الغزاة فى ذلك الحين . إنه موقف وطنى لا ينكره أحد. كما شارك الأقباط فى الحركات الوطنية كلها التى انطلقت فى مصر. إن الذين

عرفوا النفى مع سعد زغلول (ثورة ١٩١٩م) كان نصفهم من الأقباط ، ولقد رفض الأقباط -عندما كانت بلادنا العربية تحت الانتداب أو الحماية- مبدأ حماية الأقليات من أساسه وبرمته"[٩٢].

ويعتبر البابا شنودة أن التاريخ المشترك يرتبط بحقيقة إنسانية فريدة ، جعلت الامتزاج الحضارى والحياتى ضرورة أساسية ، تتمثل فى أن "الأقباط هنا مصريون لا يختلفون عن كل المصريين ؛ فليس لهم وضع معين فى المجتمع المصرى يفصلهم عن إخوانهم ؛ فشعور القبطى نحو بلده هو نفس شعور المصرى المسلم ، ودوره فى الحياة العامة هو دور كل مواطن دون أى تمييز.. ففى الحياة العامة يندمج الأقباط بالمسلمين ، ليس هناك من خلاف إلا فى أن المسلم يصلى فى جامع ، والمسيحى يصلى فى كنيسة"[٩٣].

ويلاحظ من العرض السابق تأثر خطاب البابا شنودة بأطروحات خطاب "المواطنة" الذى يولى أهمية كبرى لعوامل التكامل القومى بين المسيحيين والمسلمين ، والنضال المشترك - تاريخيًا - لتحرير الأرض من المستعمر الأجنبى ومن ثم إرساء مبدأ المواطنة. ولكن عند الحديث عن هموم المواطنة وإشكالياتها يبرز تأثر هذا الخطاب بما ساد طيلة القرن العشرين من خطابات المأزق الطائفى ، هذا بالإضافة إلى حدوث اختلاف بين خطاب البابا شنودة - فى بعض الجزئيات - وبين خطابات أخرى فى الكنيسة القبطية. فى البداية يؤكد البابا شنودة على أن الإنسان المسيحى له التزام وغاية دينية ، كما أن له التزاماً وغاية وطنية: " فى الدرجة الأولى نضع روحانياتنا فى مقدمة اهتماماتنا ، ونخدم وطننا على قدر ما تمكننا الظروف من هذه الخدمة. هناك مسيحيون ينضمون إلى الأحزاب ويخدمون فى السياسة. وهناك مسيحيون يركزون على عملهم الروحى ولا ينضمون إلى عمل حزبى ، ويكتفون بمشاعرهم القومية ، ولكن لا يشعر إنسان إطلاقاً أنه ضائع مادام له وجود فى قرارة نفسه"[٩٤].

ويذهب البابا شنودة إلى أن الأقباط لا يشكلون فئة خاصة فى المجتمع ، وأنهم أحرار يفعلون ما يشاءون فى المجال العام حسب قناعاتهم السياسية ومواقفهم الأيديولوجية " إن الأقباط ليسوا فئة مستقلة بذاتها ، إنما هم فئة من المصريين ، ينطبق عليهم ما ينطبق على كل المصريين أى لا يتواجدون بذاتهم كتشكيل مستقل له كيانه الخاص. نحن لا نحب هذا. وإنما نريد للأقباط ما نريده لكل المصريين. فإذا رغبوا كمواطنين أن يعملوا بالسياسة فعليهم أن ينضموا لأى اتجاه أو حزب يتفق وضميرهم ويتمشى مع اتجاه كل منهم ، ولكن وجودهم كهيئة أو كحزب مستقل نحن لا نوافق عليه"[٩٥].

ويحصر البابا شنودة دور الكنيسة فى الرسالة الروحانية والأخلاقية "هداية الناس إلى السلوك السليم وإعداد الفرد الملىء بالقيم الروحية التى تساعده على أداء واجبه الوطنى أداءً سليماً" [٩٦] ويرى البابا شنودة أن "الكنيسة بطبيعتها – ككنيسة – لا تتدخل فى نظام الحكم. وعملها هو رعاية قلوب الأقباط ، والإشراف على حياتهم الروحية ، وقيادتهم روحيًّا بغض النظر عن نظام الحكم. والأقباط كأفراد شيء ، والكنيسة كهيئة دينية شيء آخر. فالكنيسة ليس عملها أن تتدخل فى شئون الحكم ، ولكن المسيحيين كأفراد ومواطنين ، وكل فرد منهم حر فى اقتناعه السياسى ، ولا نملك أن نرغمه فى اتجاه معين. فعملنا أن نقود الناس إلى نقاوة وطهارة الروح" [٩٧].

يقول الأب متى المسكين: "الكنيسة تسأل المواطن المسيحى فيما يختص بإيمانه وعقيدته وسلوكه الروحي.. وهذا يؤدى إلى أن حرية المواطن المسيحى مكفولة فى التصرف ، وإبداء الرأى ، والاشتراك فى كل ما يخص وطنه فى كل الأمور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على السواء ، دون الرجوع إلى الكنيسة ودون أن تكون الكنيسة مسئولة عن تصرفه طالما يعبد الله بخوف ويسلك حسب ناموس المسيح" [٩٨].

وفى محاولة لفض الاشتباك بين ما هو سياسى وما هو دينى يؤكد البابا شنودة أن الكنيسة تؤيد مواقف وطنية وليست سياسية ، ورجل الدين المسيحي: "كمواطن يطلب رأيه فى كثير من الأمور.. وله حق الانتخاب ، وإبداء رأيه فى كثير من القضايا السياسية" [٩٩]. ولا يعنى ذلك فى نظر البابا شنودة اشتغالاً بالسياسة ، بل رأيه فى السياسة ينبع من حب رجل الدين لبلده ، واحتراماً لحقه -كمواطن- فى مباشرة حقوقه السياسية ومنها الانتخاب[١٠٠] ولا يختلف الأب متى المسكين مع البابا شنودة فى هذا الاتجاه حيث يرى أن "رجل الدين عامة له كل حقوق المواطن الحر" [١٠١].

ويظهر الاختلاف فى المواقف والخطابات داخل الإكليروس والذى امتد إلى النخبة المثقفة القبطية ، عند الحديث عن شرعية البابا أو رأس الكنيسة القبطية فى الحديث عن مشكلات يعانى منها الأقباط بوصفهم أقباطا ، وما إذا كان حديثاً نيابة عن الأقباط ، أم أنه تعبير عن هموم تعانى منها المؤسسة الدينية. هنا تتعدد الاتجاهات ، لكنها تنحصر فى رأيين سائدين. الأول: أن البابا شنودة لم يسع إلى ذلك ، وأن مقتضيات الأمور وضعت على كاهل الكنيسة هذا العبء. الأمر الثاني: أن هناك رغبة من جانب البابا شنودة فى أن يدفع فى اتجاه المسيحية السياسية.

يذهب الرأى الأول إلى أن ثمة فراغ فى مجال المشاركة القبطية فى الحياة العامة قد حدث فى السبعينيات بحيث لم تعد هناك نخبة السياسيين الأقباط الذين لعبوا دوراً قبل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م ، وغاب عن المشهد السياسى التكنوقراط الأقباط الذين أداروا الملف القبطى فى إطار بنية الدولة الناصرية فى الستينيات. حدث ذلك فى ذروة المأزق الطائفى فى السبعينيات وهو ما استدعى أن تقوم الكنيسة بملء الفراغ ، ولاسيما أنها تعد المؤسسة الشعبية الوحيدة التى يلتف الأقباط حولها[١٠٢].

أما الرأى الثانى فيذهب إلى أن الكنيسة سعت لتمثيل الأقباط سياسيًّا ، وحدث ذلك بعد إجهاض دور القيادات المدنية القبطية التى لم يعد لها أى ثقل فى إدارة الشأن الدينى ، وأصبح مناط الأمر بيد البابا شنودة[١٠٣].

وواقع الحال أن مناقشة هذه الظاهرة يحتاج إلى قدر من الموضوعية فى المعالجة وهو أمر لم يتحلَّ به الذين أيدوا أو عارضوا ما سمى بالدور السياسى للبابا شنودة أو القيادات الكنسية عموماً ، وظل الأمر أسير العلاقات الشخصية بين القيادة الدينية وبعض المدنيين الأقباط الذين يتطلعون إلى لعب دور أكبر فى الحياة العامة ، ويعتقدون أن الكنيسة تحول دون لعبهم هذا الدور ، أو يسعون لنيل رضاء الكنيسة للعب هذا الدور.

وهناك عدة نقاط يتعين إبرازها:

أولاً : إن الطرف الحقيقى الذى صنع هذه الظاهرة - أيًّا كان تقييمنا لها - هو الدولة التى فى إطار سعيها للتغلغل فى المجتمع ، وإحكام قبضتها على المؤسسات الشعبية حولت الأقباط فعليًّا إلى "طائفة" ، وجعلت الكنيسة الأداة المؤسسية للطائفة ، واختزلت الطائفة والأداة المؤسسية المعبرة عنها فى شخص رأس المؤسسة ، الذى أصبح رئيس المؤسسة والطائفية معاً.

وتتعامل الدولة - بمختلف أجهزتها - مع الكنيسة على أنها مؤسسة طائفية أكثر من كونها دوراً للعبادة. يتضح ذلك بداية من نص التصريح الرسمى ببناء كنيسة الذى يشار فيه صراحة إلى أن الأقباط الأرثوذكس "طائفة" ، وتتقبل الكنيسة التهانى باسم الأقباط فى الأعياد ، وتجرى نيابة عنهم المفاوضات مع الدولة فى المسائل الطائفية ، وتعبر عن آرائهم السياسية فى قضايا تسعى الدولة لخلق إجماع قومى حولها مثل القضية الفلسطينية. ويساعد على خلق هذه الصورة ماكينة الإعلام الرسمى الذى يخضع خضوعاً كاملاً لرقابة الدولة بمختلف أجهزتها.

ثانياً : إن الالتفاف الشعبى حول المؤسسات الدينية ، وقياداتها ، يعكس نزوعاً تلقائيًّا – وجدانيًّا باطنيًّا – عند الأقباط. قد يكون مبعثه اعتبارات تاريخية تتعلق بالمسيرة الممتدة المتوارثة للكنيسة القبطية ، أو الظرف الاستثنائى الذى مرت به الكنيسة فى مطلع الثمانينيات ، أو تزايد أعداد الأقباط الذين يعتمدون على الكنيسة بوصفها شبكة أمان اجتماعى تؤمن احتياجاتهم المعيشية فى ظل تقلبات المجتمع والاقتصاد ، وأخيراً الشخصية الكاريزمية للبابا شنودة فى وقت غابت فيه عن المشهد السياسى شخصيات قبطية مدنية فاعلة.

ودليل على ذلك التدفق الشعبى غير المسبوق على الكاتدرائية المرقسية – مقر إقامة البابا شنودة – فى أعقاب أزمة صحيفة النبأ للاحتجاج على ما نشرته الصحيفة واعتبرته الجماهير مساساً بالعقيدة المسيحية. هؤلاء لم يذهبوا إلى مؤسسات الدولة أو المجتمع المدنى ، ولم يبحثوا عن قيادات مدنية بل تدفقوا – تلقائياً – إلى ساحة الكاتدرائية لمطالبة القيادة الدينية باتخاذ موقف حاسم. ورغم أن بعض الشعارات التى رفعها المتظاهرون انتقدت القيادة الكنسية إلا أن ذلك يثبت أن لهذه القيادة دوراً عاماً فى مخيلة المواطن القبطى العادي.

ثالثاً : إن القيادات المدنية القبطية لم تولِ اهتماماً بالشأن القبطى كالاهتمام الذى أولته له القيادة الدينية ،. ولم تستطع على مدار العقود الثلاثة الماضية على الأقل أن تخلق وعاء مؤسسياً تصب فيه جهودها ، علاوة على أن ارتباطات القيادات المدنية بمؤسسة الدولة تارة ، وبالقوى السياسية السائدة تارة أخرى حال دون أن تحمل على عاتقها الملف القبطى بتشعباته الكثيرة. وكان بإمكان هذه القيادات أن تطرح رؤى للخروج من المأزق الطائفى – على أرضية مدنية – وتحاول تعبئة وحشد تأييد واسع حولها إلا أن ذلك لم يحدث ، وظلت هذه القيادات على تشرذمها ، وظل الملف القبطى يحتل مرتبة ثانوية بالنسبة لبعضها ، وأهمية "مرحلية" بالنسبة للبعض الآخر.

خلاصة القول إن قيام المؤسسة الكنسية بالتعبير عن المشكلات القبطية هو وضع خلقته ظروف عديدة متداخلة ، وإن البداية الحقيقية لاستعادة دور القيادات المدنية القبطية يكون بتعظيم مشاركتها فى الحياة العامة ، وأن تمتلك رؤية تجاه الشأن القبطي. فقد أثبتت التجربة فى السنوات الماضية أن البقاء وإثبات الوجود فى العمل أصبح عبئاً ثقيلاً بالنسبة للأقباط ، ويتطلب من الشخصيات المدنية القبطية فتح جسور حوار مع كل القوى والتيارات فى المجتمع ، ومحاولة الابتعاد عما يثير الصدام من أى منها ، والسعى الدائم لكسب تأييدها. وهى حالة معقدة تحول – بالتأكيد – دون أن يعبر القبطى فى المجال العام عن إشكاليات

المواطنة على النحو الذى تتوقعه منه القاعدة الشعبية القبطية ، الأمر الذى يقود فى نهاية المطاف - إلى اهتزاز الثقة فى القيادات المدنية ، والبحث من جديد عن القيادة الدينية.

ومن الملاحظ أن خطاب البابا شنودة فى مجال الحديث عن إشكاليات المواطنة لا يختلف عما تطرحه القيادات المدنية فى خطاباتها منذ مطلع القرن ، كما أنه لا يختلف عن الخطاب الذى تطرحه عناصر دينية مدنية قبطية لها ملاحظات نقدية على إدارة الشئون الكنسية والدور العام للبابا شنودة.[١٠٤]

ويحوى خطاب البابا شنودة حديثاً عن الهموم القبطية المعتادة مثل العقبات التى تعترض بناء وترميم الكنائس[١٠٥] ، وضعف التمثيل السياسى للأقباط فى الحياة العامة[١٠٦] ، وعدم تولى الأقباط الوظائف العليا فى الجهاز الإدارى[١٠٧] ، والهجوم على العقيدة المسيحية فى وسائل الإعلام والكتب المتداولة[١٠٨] ، وأعمال العنف التى تطول الأقباط من آن لآخر[١٠٩] وإذا نظرنا إلى هذا الخطاب نجده يطرح مشكلات دون أن يلحقها بمقترحات للحل إلا فيما ندر ، ويترك الأمر برمته فى يد الحكومة ، حتى لا يقع فى مغبة التدخل فى السياسة[١١٠].

خطاب الكنيسة الكاثوليكية

على عكس الكنيسة الأرثوذكسية فإن رأس الكنيسة الكاثوليكية فى مصر البطريرك إسطفانوس الثانى ليس له خطاب معلن فى مجال المواطنة ، وتقتصر عظاته على الموضوعات الإيمانية والروحية. ورغم ذلك فإن هناك اجتهادات مهمة فى المحيط الكاثوليكى أبرزها أطروحات الأب وليم سيدهم اليسوعى بشأن لاهوت التحرير ، وإمكانية نشوء تحرير مصرى عربي.

ينطلق الأب وليم سيدهم من فكرة محورية هى أن المسيحيين الكاثوليك فى مصر أقلية الأقلية أى هم أقلية داخل المسيحيين الذين يعتبرون أقلية فى المجتمع المصرى ، وأنه لا بديل سوى الانفتاح على المجتمع لتجاوز محدودية العدد. وفى هذا السياق يرى سيدهم أن الانفتاح لا يزال محدوداً. "نسجل بكل تواضع وبساطة غيابنا الفادح خاصة فى المجال السياسي.. فتأثيرنا فى الانتخابات العامة أو المحلية يكاد ينعدم ، وتمثيلنا فى البرلمان ومشاركتنا فى السلطة التنفيذية ناهيك عن السلطة القضائية والأحزاب السياسية لا يذكر"[١١١].

ويسلط الأب وليم سيدهم الضوء على بعض إشكاليات المواطنة مثل قيام التيار الإسلامى بعزل الأقباط ووصفهم بالذمين ، والتصفية الجسدية للآخر الدينى (المسيحي) فى

موجات الإرهاب المتتابعة[١١٢] والاتجاه نحو "أسلمة" المجتمع المصرى من خلال "فرض سلوكيات كانت جديدة على المجتمع مثل انتشار ظاهرة الحجاب ، والصلاة فى الميادين ، والأذان فى التليفزيون ، وتأسيس الشركات والبنوك المسماة إسلامية.. إلخ ، وبذور الفتنة بين الأقباط والمسلمين"[١١٣] ويطرح الأب وليم سيدهم هموماً خاصة يعانى منها الكاثوليك ، وأبرزها رفضهم محلياً من قبل بعض القطاعات الأرثوذكسية فى مصر نظراً لأنهم يتبعون – عقائدياً– إحدى الكنائس المسيحية فى الغرب (أى الفاتيكان) ، وهو ما أدى إلى وجود اتجاه متشدد ينفى صفة "المواطنة" عنهم[١١٤].

ويحاول الأب وليم سيدهم أن يتجاوز الواقع بكل تحدياته ليطرح رؤية جديدة تقوم على اندماج المسيحيين فى المجتمع ، وبذلك تتحقق المواطنة على أرض الواقع. ويعتقد أن لاهوت التحرير يجيب على تساؤلات عديدة طالما شغلت المسيحيين حول الإيمان ، وجدوى النضال، والسعى نحو الملكوت الأبدى وتحقق المواطنة عملياً. فى هذا الصدد يرى الأب وليم سيدهم أن الإيمان يرتبط بالنضال ، والسعى إلى بلوغ "الخلاص" بالمفهوم المسيحى (أى الفوز بالملكوت السماوي) يرتبط بخلاص الجماعة. وهو ما يستلزم من الإنسان المسيحى أن يخلع عنه فرديته ويندمج فى مجتمعه ليحرره من أمراضه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فالدين تحرر فى المقام الأول ، وتحرير الإنسانية من كل مظاهر العبودية المعاصرة هو جزء أصيل من تدين الشخص وإيمانه[١١٥].

ويعد الأب وليم سيدهم نموذجاً لرجل الدين المثقف الذى يسعى إلى تجاوز الأطر الضيقة ، والإسهام فى المجال العام من خلال أطروحات تُخرج الدين – أو بالأخص الخطاب الديني– من الطقوس والشكليات والرموز إلى الحياة ، والالتحام بالواقع ، ومحاولة تغييره بدافع إيمانى وإنساني. وهو ما يجعل "المواطنة" خبرة حياتية يومية أكثر من كونها تعبير عن صياغات نصوصية جامدة. ولعله فى هذا يتفق مع أطروحات خطاب المواطنة –السابق تناولها– والتى دائماً تجعل المواطنة نتاج حركة مواطنين مستمرة ، وليست نتيجة "معطى" قانونى نصوصي.

وأهم ما يميز هذا الطرح هو محاولة الأب وليم سيدهم إرساء أسس التقاء مع المثقفين المسلمين على أرضية تحويل الدين إلى طاقة إيمانية لتحرير الواقع والمشاركة – المسيحية الإسلامية – فى تغيير المجتمع ، وهو ما يحقق الاندماج والتكامل الوطنى والاجتماعي.

خطاب الكنيسة الإنجيلية

يواجه خطاب الكنيسة الإنجيلية فى قضية المواطنة تحدياً بنيوياً يتمثل فى الحاجة إلى إنتاج خطاب لاهوتى وطقسى تعبدى ، يعبر عن ارتباط حضارى بمصر ، وفى نفس الوقت الارتباط الكيانى - عقائديًا وتاريخيًا- بالكنيسة الأم فى الغرب.

ويمثل ذلك توازناً تسعى إليه الكنيسة الإنجيلية. وقد استطاعت الكنيسة الكاثوليكية أن تحقق قدراً من المواءمة بين التعبير عن الارتباط حضارياً بمصر -طقسياً وحياتياً- وبين الارتباط عقائديًا بالكنيسة/ المركز فى الفاتيكان(١١٦).

وهناك محاولات يقوم بها الإكليروس الإنجيليون لتجاوز حالة الاغتراب المكانى عن طريق طرح رؤى جديدة تجعل هناك مكاناً للكنيسة الإنجيلية فى مجال إنتاج خطاب المواطنة على الصعيد المسيحي.

من هذه المحاولات بحث نشر مؤخراً للقس أندريا زكى حول مفهوم المواطنة فى الخبرة المصرية. وينطلق الكاتب من افتراض أساسى أن المواطنة مفهوم بديل يؤسس المشاركة على أساس من المساواة والتعددية بعد أفول القومية العربية - كأيديولوجية استيعابية للمسلمين والمسيحيين - وظهور حركات الإسلام السياسى التى تطرح مفهوم الذمية.

واستند الكاتب فى تعقبه لمفهوم المواطنة فى مصر إلى الطرح الذى قدمه د. وليم سليمان قلادة ، لكنه تجاوز السياق الحضارى الذى حاول أن يؤسس فيه د. قلادة مفهوم المواطنة وهو الارتباط كيانيًا بأرض مصر ، واختلاط الطقوس التعبيرية فى الكنيسة القبطية بمصر ، واعتبر القس أندريا زكى أن المواطنة تعبر فقط عن حركة مواطنين مسلمين ومسيحيين لبلوغ الاستقلال ، وتأسيس المواطنة على أساس من المشاركة والمساواة(١١٧).

وتطرح هذه المساهمة مجموعة من الإشكاليات:

الإشكالية الأولى : الاعتقاد أن المواطنة تالية أو بديل عن الانخراط فى إطار حضارى أوسع. فهى البديل عن القومية العربية والأممية الإسلامية. وهذا الطرح يجعل المواطنة لاحقة للارتباط الأشمل أممياً ، فى حين أنها سابقة -أو يجب أن تكون سابقة- على أى ارتباط آخر. ففى الخبرة الأوروبية الحديثة - على سبيل المثال- أدى تحقيق المواطنة فى إطار الدولة القومية

- قانونيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا- إلى الاتجاه إلى الوحدة السياسية والاقتصادية مع أمم أخرى ، وهو ما يطرح مفهوماً جديداً للمواطنة.

الإشكالية الثانية : الاعتقاد أنه بالإمكان تحقيق المواطنة على أساس من العلاقات التاريخية والمصالح المشتركة ، دون اهتمام بما يمكن تسميته بالوعى الحضارى للمواطنة ، وهى حالة تتجاوز التمتع بالحقوق أو الحصول على جنسية دولة ما ، بل إن هذا الوعى الحضارى يعطى للأبعاد السياسية والقانونية للمواطنة معنى وغاية(١١٨).

الإشكالية الثالثة : الاعتقاد أن المواطنة بلغت لحظة استقرار أو محطة نهائية بإقرار المواطنة دستوريًّا فى حين أن الجانب القانونى هو أحد جوانب المفهوم التقليدية الذى تجاوزته الأطروحات الحديثة التى تولى الجانب الاجتماعى أهمية متزايدة. وبالرغم من أن الباحث كان واعياً لذلك فى البحث المشار إليه إلا أنه اكتفى بنقد مشروع د. وليم سليمان قلادة من هذه الزاوية ، دون أن يقود طرحاً بديلاً أو يتناول مشاريع فكرية أخرى(١١٩).

خطاب المصريين الأقباط بالخارج

يكتنف خطاب المصريين الأقباط بالخارج أو ما اصطلح على تسميتهم بأقباط المهجر كثير من الغموض واللبس. وهو ما أدى إلى إنتاج أساطير حولهم ، واعتبارهم فى كثير من الأحيان مصدراً للبلاء أو على الأقل الخطر الذى يحيق بهذا الوطن(١٢٠).

يُقصد بخطاب أقباط المهجر الخطاب الذى يعبر عنه نشطاء مصريون مسيحيون فى الخارج، يهتمون بالشأن القبطى ، ويعلنون هدفهم فى السعى لإزالة المشكلات التى يتعرض لها الأقباط بسبب قبطيتهم ، وعادة ما ينشئ هؤلاء النشطاء منظمات يتحدثون باسمها وصفها مجدى خليل فى دراسة مهمة له بأنها أقرب إلى الهياكل التنظيمية الخاوية ، التى تعمل بشكل موسمى فى ضوء ضعف مصادر التمويل ، وندرة العنصر الشاب المدرب القادر على النهوض بها ، واعتمادها على أساليب ثابتة منذ السبعينيات(١٢١) وهؤلاء النشطاء لهم خطاب فى مجال المواطنة ، والبعض منهم (مثل شوقى كراس) يتحدث عن المشكلات والهموم القبطية من منطلق أن الأقباط "أقلية مضطهدة" يريد المستعمر العربى الإسلامى القضاء على الشخصية القبطية ، أو تحويلها للإسلام: "يريد تهميش الأمة القبطية سلالة الفراعنة وأصحاب البلاد الأصليين" ويرى أن الأقباط المتعاونين مع الحكومة تستخدمهم "حكومة مصر العنصرية"(١٢٢).

والبعض الآخر يرى أن الهموم القبطية تعبر عن مشكلات المواطنة ، ويسعون إلى تحقيق المواطنة الكاملة للأقباط أسوة بالمسلمين فى وطن واحد يؤمن بالديمقراطية وأسس الدولة المدنية الحديثة. من أمثلة هؤلاء د. نبيل عبد الملك[١٢٣].

ويصعب استقراء مجمل أدبيات نشطاء المهجر نظراً لتشعبها ، واختلاف منطلقاتها ، وتركيز معظمها على تناول المشكلات القبطية التى سبق طرحها وتداولها منذ بداية القرن العشرين حتى الوقت الحاضر. ولكن هناك مشروعين مهمين تبناهما قطاع مهم من نشطاء المهجر فى السنوات الماضية. وبصرف النظر عما إذا كان هناك إجماع حولهما ، أو أن هناك آلية عمل أو تحركاً مؤسسيًّا تمخض عنهما ، فإن طرحهما يمثل فى حد ذاته " نقلة نوعية" فى تحرير الخطاب المهجرى من بعض مظاهر الشوفينية والإفراط العاطفى فى التعبير عن قضايا حقوقية فى المقام الأول ، والإسراع بإلقاء التهم جزافاً على المختلفين فى الفكر أو أسلوب الاقتراب من الشأن القبطي. العمل الأول هو الميثاق القبطى Coptic Charter ، والطرح الثانى هو "الإعلان المصري : ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة".

ينطلق "الميثاق القبطى الذى صدر عام ٢٠٠٠م من مجموعة من الثوابت الأساسية منها أن الغرض من الميثاق هو أن يتمتع الأقباط "بالمواطنة الكاملة" ، وفى سبيل ذلك يقترح أصحاب هذا الميثاق مجموعة من المحاور التى تنطوى – من وجهه نظرهم – على العوامل التى تحول دون تمتع الأقباط بالمواطنة الكاملة[١٢٤] من ناحية أولى هناك مطالبة بتغيير مناخ عدم التسامح السائد من خلال نشر فكر الحوار ، وقبول الآخر فى المناهج الدراسية ، وتجريم الحملات الدعائية ضد الآخر الدينى سواء كانت بواسطة الإعلام أو المنظمات الدينية أو الأفراد.

وحول مسألة استبعاد وتهميش الأقباط يطالب الميثاق بنشر تعداد دقيق للأقباط ، وتمثيل الأقباط بشكل كامل وعادل فى المؤسسات النيابية وهو ما يتطلب – مرحلياً – اللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبى ، وأن تتضمن المناهج الدراسية الحقبة القبطية ، ويتمتع المصريون – جميعاً – بالمساواة فى المساحة الإعلامية المخصصة لهم مسلمين ومسيحيين.

ويقترح الميثاق لإزالة التمييز ضد الأقباط تعديل الدستور فى اتجاه التأكيد على الطبيعة العلمانية للدولة ، والمساواة الكاملة فى الحقوق والواجبات ، وإلغاء كافة القوانين التى تطبق على غير المسلمين ، وتحد ممارسة العبادة مثل الخط الهمايونى الصادر عام ١٨٥٦م فى بناء الكنائس ، هذا بالإضافة إلى إلغاء النص على بند الديانة فى الأوراق الرسمية ، وحظر كافة الممارسات التى تحض على التفرقة.

ويرصد الميثاق جملة من الاقتراحات لإلغاء التضييق على الأقباط مثل معاقبة من يثبت تورطه فى أعمال عنف ضد الأقباط ، وتعويض المتضررين تعويضاً عادلاً ، والحد من التمييز الحكومى فى حالات التحول إلى الإسلام ، والقضاء على الممارسات الاجتماعية التمييزية ضد الأقباط.

ويزكى الميثاق أهمية الحوار مع المسئولين بالدولة والمثقفين ومنظمات المجتمع المدنى حول هذه المقترحات وسبل تفعيلها ، وأهميه التركيز على دعم الديمقراطية ومشاركة كافة الفئات المهمشة فى المجتمع المصري. ويشدد الميثاق على أن الأقباط هم جزء من نسيج الوطن ، وهو ما يجعلهم فى موقف المطالب بالمساواة الكاملة مع أقرانهم المسلمين استناداً إلى مرجعية مستمدة من المبادئ العالمية لحقوق الإنسان. تشكلت اللجنة الراعية لهذا الميثاق من نشطاء فى المهجر وأحد القيادات القبطية فى الداخل[١٢٥].

تبنى "الإعلان المصري" منظمتان الأولى: هى "المصرية الكندية لحقوق الإنسان" ، والثانية: هى " أقباط الولايات المتحدة ". ويعتبر أصحاب هذا الإعلان أنفسهم "مواطنين مصريين" [١٢٦] ويبدو منذ الوهلة الأولى حرص أصحاب هذا الاجتهاد على تحديث وتقديم مصر - كهدف أساسى- ويأتى حل المشكلات القبطية فى إطار مشروع إصلاحى شامل فى مصر وهم فى ذلك يتلاقون مع المثقفين الوطنيين المصريين الذين يبغون حلاً للمأزق الطائفى فى سياق التعامل الجاد مع مجمل مشكلات الكيان المصرى سياسياً واجتماعيًّا وثقافيًّا. ويطالب الإعلان / الوثيقة المنظمات الدولية ومؤسسات المجتمع المدنى أن تعطى أهمية للجماعات المهمشة ، ومن بينها الأقباط. وهذه خطوة متقدمة فى اعتبار مشكلات الأقباط تعبيراً عن مشكلات المواطنة ، وهناك فئات أخرى تؤرقها مشكلات نعتقد أنها تحول دون تمتعها بالمواطنة الكاملة[١٢٧].

الإعلان - إذن- ينظر للأقباط على أنهم مواطنون لهم مشكلات فى إطار جسد سياسى واجتماعى مثخن بمشكلات أخرى تخص جماعات أخرى ، والحل يجب أن يكون شاملاً ، ويتمثل فى الإصلاح الدستورى على نحو يكفل المساواة لجميع المواطنين ، بصرف النظر عن الانتماء الدينى أو العرقى على أساس من الديمقراطية ، والتعددية الثقافية ، واحترام الأسس التى تنهض عليها الدولة المدنية[١٢٨].

ويسعى الإعلان إلى إنشاء مجتمع تعددى ليبرالى ، ولا يدعو إلى أن تدعم الدولة الكنيسة ومؤسساتها أسوة بما يحدث مع مؤسسة الأزهر والمساجد ، ولكنه يدعو إلى استقلال

المؤسسات الدينية عن الدولة ماليًا وإداريًا ، ويكون من حقها انتخاب رؤسائها ديمقراطياً. هذا إلى جانب المطالبة بإلغاء قانون الطوارئ وإطلاق حرية تأسيس الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية بما يتفق مع قواعد الليبرالية السياسية[١٢٩].

ويحتوى الإعلان على مجموعة من البنود التى رأى أصحابه أنها تحل المشكلات القبطية ليست بصورة منفردة ولكن من خلال ليبرالية حقيقية ، مثل إلغاء بند الديانة من الأوراق الرسمية ، وحق الشخص فى تغيير معتقداته الدينية دون أن ينسحب تأثير ذلك على أسرته ، وأن تكون أبواب المعاهد الدينية – الإسلامية والمسيحية – مفتوحة أمام الطلاب من الديانتين بما يسهم فى دعم الثقافة المتبادلة عن الآخر الدينى ، وإعمال مبدأ المساواة والكفاءة فى شغل الوظائف العامة ، وسن قوانين موحدة لبناء دور العبادة[١٣٠] ويطالب الإعلان بتخصيص نسبة عددية للأقباط – كإجراء مرحلي– أسوة بالمرأة لدعم مشاركتهم فى المجالس النيابية فضلاً عن إنشاء مفوضية قومية للحريات وحقـوق الإنسان[١٣١].

القراءة التحليلية لمحتوى الوثيقتين تكشف عن عدد من النقاط الأساسية

- تجمع الوثيقتان على مبادئ أساسية هى التركيز على مفهوم المواطنة ، والطبيعة العلمانية أو المدنية للدولة المصرية ، واللجوء إلى مبدأ التمثيل النسبى – كإجراء مرحلى– لتعزيز مشاركة الأقباط فى المجالس النيابية ، وحرية العقيدة ، والاستناد إلى مبادئ حقوق الإنسان ،..إلخ. ورغم هذا التشابه الكبير فمن الملاحظ أنه لم يحدث تنسيق بين النشطاء الذين أصدروا الوثيقتين فى نفس الفترة الزمنية تقريباً.
- خاطبت الوثيقتان الدولة والفاعلين المجتمعيين الآخرين ، واستخدمتا مصطلح "المهمشين" لوصف الأقباط ، واعتبرتهم جزءاً من جماعات أخرى مهمشة إلا أن " الميثاق القبطي" ركز على الشأن القبطى دون فصله عن المجموع المصرى ، أما "الإعلان المصري" فقد سعى -كما يتضح من عنوانه- إلى إصلاح حال الجزء (أى الأقباط) من خلال إصلاح مصرى شامل لكل البنى القانونية والسياسية للدولة فى اتجاه الحرية والمساواة.
- يطرح "الميثاق القبطي" و"الإعلان المصري" مشروعهما استناداً إلى مرجعية واحدة هى مواثيق حقوق الإنسان ، وهو ما يختلف عما يطرحه بعض المثقفين الأقباط فى معالجتهم للشأن القبطى من الركون إلى الحركة الوطنية الدستورية بوصفها مرجعية نضال تاريخى تراكمى مشترك ، وأساس حركة آنية مستمرة مشتركة أيضاً[١٣٢].

ويطرح ذلك سؤالين إشكاليين تحتاج الإجابة عليهما إلى دراسة منفصلة : الأول يدور حول العلاقة بين الحركة الوطنية المصرية ، وتطور مواثيق حقوق الإنسان تاريخيًا ، والثانى حول ما إذا كان تصديق مصر على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان يجعل من مبادئ حقوق الإنسان - عالميًا - جزءاً أساسيًا من البنية الدستورية المصرية التى لا تستطيع الحركة المصرية تجاوزه.

سيناريوهات مستقبلية

فى ختام هذه الورقة يمكن طرح مجموعة من السيناريوهات المستقبلية ورصد محددات واشتراطات كل منها. وينطلق بعضها من مقولات جرى استخلاصها من ثنايا إسهامات المثقفين الأقباط.

السيناريو الأول: إعادة اكتشاف القيادات المدنية القبطية

ينطلق هذا السيناريو من مقولة / افتراض مفاده أن سعى الأقباط لتحقيق المواطنة الكاملة يرتبط ارتباطاً شرطيًا بوجود قيادات مدنية فاعلة فى المجتمع ، تستطيع طرح إشكاليات المواطنة على أرضية وطنية تتجاوز مطالبه الطائفية التفاوضية. فى هذه الحالة يصبح الجدل حول المواطنة - المشكلات والآفاق - أحد أركان مشروع مجتمعى شامل لنهضة المجتمع. ويقود غياب أو تهميش أو انعزال هذه القيادات المدنية إلى حالة شديدة الالتباس والتعقيد ، نشهد ملامحها كلما طفت على السطح أزمة طائفية ، وتتمثل فى تأكيد الحرص علناً - شكلياً واختزالياً - على "الوحدة الوطنية" ، وفى نفس الوقت إدارة الأزمة - باطنياً - من خلال مفاوضات طائفية مباشرة بين السلطة السياسية والقيادات الدينية.

ويعد ذلك نتيجة حتمية لفراغ المشهد العام من السياسيين الأقباط الذين لعبوا دوراً فى الفترة من (١٩٢٣- ١٩٥٢م) ، وعدم قدرة التكنوقراط الأقباط الحاليين على التعامل مع إشكاليات المواطنة على أرض الواقع على النحو الذى قام به أقرانهم طيلة العهد الناصرى (١٩٥٤ - ١٩٧٠م).

نلمس المفاوضات الطائفية - كأداة لتسوية أزمة متعددة الوجوه- فى أزمتى قرية الكشح الأولى (١٩٩٨) والثانية (٢٠٠٠م) ، وحادثة صحيفة النبأ (٢٠٠١م) ، وأخيراً أزمة سور دير الأنبا أنطونيوس بالبحر الأحمر (٢٠٠٢م).

ويعبر الركون إلى التفاوض الطائفى عن ردة عملية عن مشروع المواطنة ، واتفاق ضمنى على تنحية دولة القانون والعودة إلى دولة ما قبل المواطنة التى كانت تدار من خلال هذا النمط من التفاعلات السياسية. ويصبح دور النخبة المثقفة المهتمة بالشأن الدينى – فى هذه الحالة – إما إنتاج أدبيات نظرية تمثل حديثاً متواتراً عن الوحدة الوطنية ، أو تقديم رؤى جادة للتعامل مع المأزق الطائفى لا يلتفت أحد إليها ، أو يُنظر إليها على أنها أحد بواعث هذا المأزق ، وليس أطروحات نقدية للخروج من براثنه.

إذا استقر هذا المسلك وترسخ فإنه سوف يصبح مبدأ موازياً لمبدأ المواطنة. وتنفصل الممارسة السياسية عن النص الدستورى ، ويبتعد الأقباط عن البناء القانونى للدولة باعتبار أن "التفاوض الطائفى المباشر" صار له الأولوية والمصداقية والقدرة على الإنجاز والحسم. ولا يعد ذلك – بأى حال من الأحوال – صيغة لعقد اجتماعى بين الدولة وقطاع من رعاياها؛ لأنه يقوم على أساس لا ديمقراطي.

وتطرح قضية إعادة اكتشاف قيادات مدنية قبطية عدة إشكاليات تتمثل فى ضرورة وجود ممثلين للأقباط فى المؤسسات التمثيلية –على المستويين القومى والمحلى– بالانتخاب ، وليس بالتعيين ، وبروز قيادات مدنية قبطية تمتلك مشروعاً نهضوياً عاماً شاملاً للمجتمع. إذا تحقق ذلك فسيكون هناك إمكانية للتعامل مع إشكاليات المواطنة فى إطار مؤسسات الدولة – التنفيذية والتشريعية والقضائية – ليس بوصفها شأناً طائفياً محضاً ولكن من منطلق أنها هموم مواطنين يجرى التصدى لها على أساس من القانون.

السيناريو الثانى: إيجاد حوار إسلامى/ مسيحى "استيعابى"

ينطلق هذا السيناريو من مقولة/ افتراض مفاده أن إشكاليات المواطنة التى يواجهها الأقباط ليس فقط مبعثها سياسات عامة أو قرارات سلطوية ، ولكن – فى جانب منها – ذات طبيعة مجتمعية تتعلق بالنظرة إلى الذات والآخر ، وميراث الهواجس المتبادلة ، وحالة الترصد والشك التى تحكم العلاقات الإسلامية المسيحية على المستوى الشعبي. وقد كشفت دراسات عديدة أن ميراث الإخاء بين المسلمين والأقباط يلازمه ميراث آخر موازٍ من الشك ؛ يلعب السياق المجتمعى دوراً فى إيقاظ وتفعيل أى منهما.

الخروج من هذه الحالة الملتبسة لا يحتاج إلى قرارات فوقية فحسب ، بل يتطلب – فى الأساس– حواراً إسلاميًا مسيحيًا "استيعابيًا" ، يبدد الهواجس المتبادلة ، ويسعى لإيجاد

حلول مبتكرة لأزمات حياتية - لها جذور دينية - على المستوى القاعدي. ليس هذا فقط ، بل إن وجود سياق مجتمعى تسوده قيم التلاقى والحوار والعقلانية يجعل هناك بيئة سياسية واجتماعية حاضنة ومشجعة لأى مبادرات فوقية فى اتجاه تعزيز المواطنة الكاملة.

خبرة الحوار الإسلامى المسيحى فى المجتمع المصرى لا تزال احتفالية ونخبوية. وغالباً ما تأتى الدعوة للحوار من أطراف مسيحية ، وإذا انطلق الحوار فإنه يكون إما بين مؤسسات دينية رسمية ، أو بين أشخاص لهم باع فى مسألة الحوار ، ولهم ارتباطات بمؤسسة الدولة أو الهيئات الدينية الرسمية - الإسلامية والمسيحية - بصورة أو بأخرى وهو ما يضع قيوداً على آفاق الحوار ونتائجه. واللافت للنظر أن هناك رغبة إسلامية -ملحوظة- فى الحوار مع المسيحية الغربية ، فى حين لا تتوفر مثل هذه الرغبة فى الحوار مع المسيحية المصرية ، رغم أن الحوار الإسلامى - المسيحى على أرضية مصرية يدعم الصيغة المصرية للتعايش ، ويظهر المسلمين بمظهر القادرين على التعايش مع الآخر الدينى ، ويوفر فرصة للأقباط - بوصفهم مواطنين - كى يدافعوا عن مشروع سياسى وحضارى أسهموا فى صنعه. مشروع وطنى "مختلف" يقف فى وجه صيغ التعايش المفروضة من الخارج.

ومن أبرز سمات الحوار الإسلامى - المسيحى "الاستيعابي":

أولاً : أن يكون سعياً متبادلاً من أجل "التمكين" ؛ وأعنى بذلك أن يكون حواراً بين مواطنين متساوين فى الحقوق والواجبات ، ويتمتعون بأهلية سياسية فى التفكير والعمل ، وليس حواراً بين أغلبية وأقلية على أرضية التقسيم الطائفى ، أو بين مواطنين وذميين على أرضية المسموح به من الحقوق والواجبات.

ثانياً : أن تحتل الهموم الحياتية المباشرة -والسعى من أجل الديمقراطية والحرية والإصلاح السياسي- حيزاً واسعاً من الحوار رغبة فى إعادة بعث حركة وطنية جديدة بهدف بلورة مفهوم جديد للاستقلال السياسى والاقتصادى والثقافي.

ثالثاً : أن يشتبك الحوار مباشرة ودون مواربة أو تأجيل مع الهواجس المتبادلة على الجانبين (المسيحى والإسلامي) ، وهو ما يجعل الحوار يتحول من "مناسبة" إلى حالة تمتد أفقياً ورأسياً فى الجسم الاجتماعى للمجتمع.

وحتى يتسنى ذلك يتعين وجود قيادات مدنية قبطية وإسلامية -على المستوى الشبابي- تلتزم بحوار عقلانى يقوم على الاحترام المتبادل ، ويلقى جانباً ميراثاً طائفياً استمر لأكثر من ربع قرن ، ويستقر فى وجدان هذا الجيل وأعماقه. إنه تحدٍ ومسئولية تقع على عاتق مختلف مؤسسات التنشئة (المدنية والدينية) لتساعد جيل الشباب على الحوار المباشر من أجل إعادة التكوين ، وإيقاف ماكينة التنشئة الطائفية على الجانبين ، والانخراط فى حوار"استيعابي" فى مواجهة واقع استبعادى يدفع دائماً فى اتجاه الفرز والتقسيم أكثر من التلاقى والاندماج رغم الشعارات البراقة المتواترة التى تهيمن على الخطاب الحاكم للعلاقات الإسلامية- المسيحية.

السيناريو الثالث: البحث عن "هندسة سياسة جديدة"

يقصد بالهندسة السياسية الجديدة إعادة بناء أسس الدولة الحديثة على أساس من المواطنة وحكم القانون. صيغة حكم جديد New Governance تخرج المواطن من حالة الاغتراب التى يعيشها فى علاقته بمؤسسات الدولة ، وتجعله يرتد إلى الاحتماء بالكيانات الطائفية ، أو يلجأ إلى قانون الفوضى والعنف.

تقوم الهندسة السياسية الجديدة على ثلاثة أركان أساسية:

الركن الأول : إعادة الثقة فى مؤسسات العدالة. ونعنى بذلك أن يكون اللجوء للقضاء ميسراً ، فى متناول المواطن العادى ، وأن تسير إجراءات التقاضى بوتيرة لا تجعل الشخص المتضرر يفقد الثقة فى إمكان استرداد حقه المسلوب ، أو يعتريه اليأس ، وأن تنتهى "غابة القوانين" التى تجعل دائماً من النظام القانونى كياناً غامضاً لا يمكن التنبؤ به Unpredictable. هنا سيشعر المواطن القبطى والمسلم أن مؤسسة العدالة ترعى الحقوق ، وتصون الحريات.

الركن الثانى : إعادة اكتشاف مفهوم "الصالح العام" Public Interest. ويعنى أن يعمل من يشغل وظيفة عامة على صيانة الصالح العام لمجموعة المواطنين ، دون تفرقة أو تمييز بينهم. وقد يكون مفيدا استعادة أطروحة ماكس فيبر حول حياد البيروقراطية ، والاستناد إلى الكفاءة فى التعيين والاستعانة بأطروحات حديثة حول البيروقراطية التمثيلية Representative Bureaucracy ؛ حيث تمثل البيروقراطية كل عناصر المجتمع ، فى توازن يسمح بحضور ومشاركة الآخر الدينى ، من خلال تقاليد يحرص عليها المجتمع ، دون أن يكون ذلك بحكم القانون حتى لا تتحول الطائفية من ممارسات مجتمعية إلى نصوص قسرية[١٣٣].

الركن الثالث : إعادة الحياة إلى مؤسسات المجتمع المدنى - الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية - حتى تتحول إلى وعاء مجتمعى يحتضن مشاركة الأفراد ، ويعدهم للعمل العام بعيداً عن وصاية الكيانات الطائفية.إنه رأس المال الاجتماعى Social Capital الذى يحتاج إليه المجتمع فى شكل روابط تعاونية تقوم على الاحترام والثقة المتبادلة. ويحتاج المواطن إلى هذه المؤسسات التى تعيد إنتاج العلاقات - عبر الطائفية - على أساس من المصلحة المشتركة ذات الفائدة العامة[١٣٤].

هوامش الدراسة

(١) من أبرز المؤلفات التى صدرت فى الفترة الأخيرة ، وتمثل إعادة قراءة وتأصيل لبعض الاجتهادات التى قدمها مفكرون مسلمون ومسيحيون فى مجال المواطنة.

انظر: السيد ياسين ، المواطنة فى زمن العولمة ، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، سلسلة المواطنة (٥) ، ٢٠٠٢م .

وانظر أيضاً: د. سعيد النجار ، مفهوم المواطنة فى الدولة الحديثة ، رسائل النداء الجديد (٦٤) ، مايو ٢٠٠٣م .

(٢) هناك حوارات مهمة دارت حول المواطنة وإشكالياتها ، وموقع الأقباط فى المجتمع المصرى فى إطار مجموعة التنمية الثقافية بأسقفية الشباب بالكنيسة الأرثوذكسية ، ولجنة العدالة والسلام بالكنيسة الكاثوليكية ، وكذلك الحوارات التى شملت ممثلين للتيار الإسلامى وبعض القيادات المدنية القبطية إلا أن معظم هذه الحوارات لم يوثق ، ولم ينشر عنه إلا القليل.

(٣) توفيق حبيب (تقديم) ، تذكار المؤتمر القبطى الأول ، القاهرة: مطبعة الأخبار ، (د.ت) ، ص ٩-١٤.

(٤) تذكار المؤتمر القبطى الأول ، ص ١٢٣.

(٥) المرجع السابق ، ص ٨٥ - ٨٧.

(٦) إذا نظرنا إلى التقرير الذى قدمه ميريت بطرس غالى للمسئولين عام ١٩٧٩م والذى سيلى الحديث عنه تفصيلا نجد أنه أشار صراحة للعديد من المشكلات التى كانت محل بحث ودراسة فى المؤتمر القبطى الأول مثل حرمان الأقباط من تولى الوظائف العليا ، وعدم إنفاق الدولة على المعاهد الدينية القبطية أسوة بالمعاهد الإسلامية ، فضلا عن المشكلات فى التعليم التى يعانى منها الأقباط. واللافت للنظر أن ميريت غالى - نفسه - كان واعيًا للعودة إلى مساجلات المؤتمر القبطى وقال صراحة عند الحديث عن الأقباط فى الوظائف العامة "لن أعود هنا إلى أعمال المؤتمر القبطى بأسيوط والمؤتمر الإسلامى بمصر الجديدة سنة ١٩١١".

انظر التقرير الذى رفعه ميريت غالى للمسئولين بعنوان "الأقباط فى مصر" ، ص ٣١.

(٧) راجع التقرير الذى قدمه ميريت غالى للمسئولين الذى سيلى الإشارة إليه ، وقد تناول هذه المشكلات الثلاث تحديداً.

(٨) د. زغيب ميخائيل ، فرق تسد! الوحدة الوطنية والأخلاق القومية ، القاهرة: بدون ناشر ، ١٩٥٠م ، ص١.

(٩) المرجع السابق ص ١١.

من الملاحظ أنه فى مجال الحديث عن حرمان الأقباط من شغل الوظائف العامة ، وهى نفس الشكوى التى تتردد حتى الآن ، يشير المستشار طارق البشرى إلى أن السياسة البريطانية تعمدت عقب احتلال مصر محاباة الأغلبية المسلمة على حساب الأقلية القبطية التى رفضت التعاون معها ، وهو ما ظهر فى صورة استبعاد الأقباط من وظائفهم والتركيز على حق الأغلبية فى المناصب العليا.

راجع: طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة ، دار الشرق ، ط٢ ، ١٩٨٨م ، ص١٠٨.

ورغم ذلك فإن السياسات التى اتبعت طيلة القرن العشرين مع اختلاف وتباين الحكومات والأنظمة الحاكمة - باستثناء عهد الرئيس عبد الناصر - لم تتخذ من الإجراءات التى تضع حداً لها.

(١٠) د. زغيب ميخائيل، مرجع سابق، ص ٣١.

(١١) المرجع السابق، ص ٧٨.

ومن اللافت للنظر أن مسألة إذاعة الصلوات أو البرامج الدينية للمسيحيين فى الإذاعة والتليفزيون لا تزال على أجندة المطالب القبطية حتى الآن.

(١٢) المرجع السابق، ص ٨٣ - ١٠٧.

وكشفت التجربة أن العديد من حوادث العنف ضد الأقباط تحدث من جراء التحايل على العقبات التى تعترض عملية بناء الكنائس. فبالرغم من أن هذا الكتاب تناول تفصيلاً هذه القضية، إلا أن الشروط العشرة ظلت باقية، وكانت وراء إشعال حادثة الخانكة عام ١٩٧٢م، ورغم صدور تقرير برلمانى يطالب بإعادة النظر فى هذه الشروط إلا أن الحال استمر على ما هو عليه حتى إن هذه الشكوى تكررت فى التقرير الذى رفعه ميريت غالى للمسئولين فى الدولة، وكانت وراء الأحداث الطائفية بكفر دميانة بالشرقية فى ١٢ فبراير ١٩٩٦م، عندما حاول القس بكنيسة القرية بناء غرفة "لتجهيز القربان" الذى يقدم فى الصلاة. وثارت شائعات أن الأقباط يريدون بناء معبد وهو ما تسبب فى هجوم على منازل وممتلكات الأقباط، وكانت هذه المسألة وراء أحداث طائفية أخرى وقعت فى قرية جرزا مركز العياط فى نوفمبر ٢٠٠٣م.

راجع وطنى ٢٣/ ١١/ ٢٠٠٣م.

(١٣) لمزيد من التفاصيل، انظر:

د. زغيب ميخائيل، مرجع سابق، ص ١٠٨ - ١٣٨.

(١٤) تناولت د. نادية رمسيس فرح بشكل نقدى "نظرية المؤامرة"، ووجدت أن المؤامرة كانت دائماً مصدرها المعلن إما القوى الاستعمارية والصهيونية وإيران خارجياً أو تدور حول الدولة للتغطية على فشل سياساتها الاقتصادية والاجتماعية، أو حول البابا شنودة الذى اتهم بالسعى إلى لعب دور سياسى يفت فى عضد الأمة على نحو ما ذكرت بعض الأدبيات. ومن اللافت للنظر أن حديث المؤامرة يجد قبولاً لدى الذهنية الشعبية التى يغلب عليها التبسيط والاختزال فى التعامل مع الظواهر الاجتماعية. لكنه أيضاً وجد من يقبله ويعيد إنتاجه فى المحيط الثقافى. ويترتب على ذلك استمرار حديث المؤامرة ولكن مع تغير فى أطراف المؤامرة بالحذف أو بالإضافة. ففى دراسة حديثة للدكتور محمد عمارة هناك حديث عن مؤامرة يحركها "العملاء من أقباط المهجر، واللوبى الصهيونى فى أمريكا، والتحالف المسيحى فى الكونجرس الأمريكى، وجميع الذين اتخذوا الكذب فى موضوع الأقليات مصدراً للسحت الذى يرتزقون منه" وينبه إلى أن الكنيسة القبطية أصبحت طرفاً فى هذه المؤامرة بعد "دخولها مجلس الكنائس العالمى الذى أقامته المخابرات الأمريكية...حتى لقد أصبح بعض الغيورين عليها-حتى من أبنائها- يخشون من اهتزاز طابعها الوطنى التاريخى لحساب الغرب والتغريب"، ويتنبأ بفشل المؤامرة ويخاطب الأقباط قائلاً" ومن جنون أن تتصور الأقلية النصرانية إمكانية تفريغ الوطن من المسلمين الذين يكونون ٩٠٪ من سكانه، وحرام أن ينخدع البعض بغواية الغرب".

راجع د. محمد عمارة، أكذوبة الاضطهاد الدينى فى مصر، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سلسلة قضايا إسلامية (٦٠)، ٢٠٠٠، ص ٤٤، ص ٩٤، وص ١٠٠.

ويوجه كاتب إسلامى آخر هو د. محمد مورو اتهامات ذات طبيعة تآمرية للبابا شنودة دون أن يقدم سنداً لها مثل "البابا شنودة يدفع عجلة الفتنة بأقصى سرعة"، "البابا شنودة يريد إغراق البلاد فى بحر من الماء"، "البابا

شنودة يبرم اتفاقاً مشبوهاً مع العلمانيين عموماً والشيوعيين خصوصاً". راجع د. محمد مورو ، يا أقباط مصر انتبهوا ، القاهرة: دار المختار الإسلامى ، ١٩٩٨ ، ص ١٤٠ - ١٥٤.

(١٥) لمزيد من التفاصيل:

- Nadia Ramsis Farah, Religious Strife in Egypt, London: Gordon and Breach Science Publishers, 1989, PP. 9 - 39.

(١٦) Ibid, PP 110- 119.

(١٧) Ibid, PP 120 - 121.

(١٨) Ibid, PP 127.

فى هذا الصدد يلاحظ أن نادية رمسيس فرح انتهت إلى أن مستقبل طبيعة الدولة فى مصر رهن بما سوف يؤول إليه الصراع بين القوى الديمقراطية ، وربطت مصير الأقباط بهذه القوى ، وبين الحركة الإسلامية. ويبدو أن هذا السيناريو لم يعد مجدياً نظراً لحدوث متغيرات لاحقة أضعفت منه. فقد أدى وجود عامل خارجى إلى التأثير إلى حد بعيد من هامش المناورة فى مسألة الديمقراطية ، وحدوث مراجعات وتباينات فى صفوف الحركة الإسلامية بشأن الديمقراطية ، جعلت التقسيم الجامد بين القوى الديمقراطية والحركة الإسلامية يحتاج إلى مراجعة.

وقد كانت الباحثة موفقة إلى حد بعيد حين ربطت بين الأقباط والقوى الديمقراطية فى نضالها ،وبالتالى لم تضع الرهان القبطى فى يد الدولة وحدها بوصفها أساس المشكلة ومصدر الحل فى قضية المواطنة ، وهو الاعتقاد الذى تبناه العديد من الفاعلين الأقباط فى الداخل والخارج ، وأثبتت الأحداث أنه غير صحيح فى كل الأحوال نظراً لأن الدولة - رغم تحيزات بعض عناصرها وأجهزتها - تتأثر بالسياق المجتمعى سلباً وإيجاباً ، وهو ما يجعل من الضرورى أن يتحرك الأقباط فى مسارات متعددة ، فى حوار مفتوح مع كل القوى والتيارات ، ونضال مشترك من أجل تحقيق المواطنة الكاملة. (١٩) سليمان شفيق ، الأقباط بين الحرمان الكنسى والوطنى ، القاهرة ، دار الأمين ، ١٩٩٦م ، ص ٩٩-١٠٠.

ويعبر هذا الاتجاه عن موقف قطاع واسع من اليساريين تجاه المأزق الطائفي. ومثال على ذلك ما ذكره د.عبد العظيم أنيس فى تحليله للمشكلة الطائفية: "حاول السادات ونجح فى تغيير توجهات النظام السياسية والاجتماعية والداخلية وعلاقاته الخارجية ، وتبلور كل هذا فيما عرف بسياسة الانفتاح التى كانت فى الحقيقة سياسة التبعية للولايات المتحدة ، واستيعاب الاقتصاد المصرى كجزء تابع من الاقتصاد الرأسمالى المعايش ، وإزاحة القوى الاجتماعية التى كانت تقود المرحلة الناصرية وذلك لمصلحة كبار ملاك الأراضى ، وكبار التجار والجماعات الطفيلية التى كانت متوارية فى المرحلة الناصرية انتظاراً للحظتها الحاسمة فى الانقضاض. ولقد جرى شيئان هامان فى تلك المرحلة كانا بمثابة إرهاصات للصراع الطائفى خلال الانفتاح: أولهما: الإفراج عن قيادات وعناصر الإخوان التى كانت معتقلة خلال المرحلة الناصرية وثانيهما: النص فى الدستور على أساس أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع. وكان للأمرين صلتهما الواضحة بسياق الأحداث التى وقعت بعد ذلك".

انظر: د. عبد العظيم أنيس ، مدخل عام إلى المشكلة الطائفية فى: د. لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية فى مصر ، القاهرة: مركز بحوث الوحدة العربية ، ١٩٨٨م ، ص ٣٤.

(٢٠) سميرة بحر ، الأقباط فى الحياة السياسية المصرية ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤م ، ص ١٥٣ - ١٥٤.

ومن الملاحظ أن هناك آراء فى الأوساط القبطية تميل إلى الاعتقاد أن التحول الذى أحدثه السادات فى علاقته بالجماعات الإسلامية يعود إلى كونه متعصبًا دينيًا أو على الأقل يحتفظ بارتباط ما بحركة الإخوان المسلمين.

(٢١) لمزيد من التفاصيل انظر:

- Moheb Zaki, Civil Society and Democratization in Egypt, 1981 - 1994, Cairo: Ibn Khaldoun Center, 1994, PP. 196 - 198.

حول هذا الموضوع يقول د. سليم نجيب "تحالف السادات مع الإخوان المسلمين من أجل الحفاظ على بقائه فى كرسى الحكم ، ومنحهم عدداً كبيراً من التنازلات والامتيازات على الصعيد الإسلامى الدينى ، ونجحت هذه القوى الإسلامية الدينية الجديدة فى التغلغل إلى درجة كبيرة فى المؤسسات العلمانية نجاحاً غير مسبوق ، فأصبحت تجثم فى الإدارة الحكومية والأحزاب السياسية والجامعات والنقابات المهنية ، بل وحتى فى قوات الأمن ، وأصبح الدين هو القوة السياسية الوحيدة... هكذا انبث الإخوان المسلمون والإسلاميون وتغلغلوا فى اتحادات الطلاب ونوادى المعلمين ، ولم يضيعوا وقتاً فى فرض سيطرتهم وهيمنتهم عليها بتعضيد مادى ومعنوى من النظام ، وطردوا الناصريين والماركسيين والمسيحيين".

انظر: د. سليم نجيب ، الأقباط عبر التاريخ ، القاهرة: دار الخيال ، ٢٠٠١م ، ص ١٣٢.

(٢٢) هانى المعداوى ، الأقباط وقضية العروبة ، **الفكر العربى** ، العدد (٥٤) ، سبتمبر ١٩٧٨م ، ص ٣٦٣.

(٢٣) د. ميلاد حنا ، نعم أقباط لكن مصريون ، القاهرة: مكتبة مدبولى ، ١٩٨٠م ، ص ٩٢.

(٢٤) يوسف سيدهم ، دور وطنى فى الدفاع عن الأقباط ، ورقة مقدمة إلى ندوة "الملل والنحل والأعراق – هموم الأقليات فى الوطن العربي" التى نظمها مركز ابن خلدون فى ١٨/ ١٢/ ١٩٩٧م.

(٢٥) وطنى ٢٦/ ٧/ ١٩٩٢ و٢٩/ ١١/ ١٩٩٢م.

(٢٦) فى هذا الصدد يقول أنطون سيدهم "إن تهاون رجل الأمن فى اتخاذ الاحتياطيات اللازمة عند ظهور بوادر التحرش والاستفزاز والتحريض أدى إلى تكرار الأحداث الخطيرة وتفاقمها ، وزيادة الخسائر فى الممتلكات والأرواح" ، وطنى ٦/ ١٠/ ١٩٩١م.

(٢٧) وطنى ١٠/ ١١/ ١٩٩١م.

يلاحظ استمرار شكوى الأقباط منذ مطلع القرن بشأن الاستبعاد من الوظائف العليا ، وكذلك الوزارات السيادية. وفى هذا الموضوع يذهب د.غالى شكرى إلى أن النظام الحاكم منذ عهد الرئيس جمال عبد الناصر استخدم "التعيين" كأداة الديكتاتورية فى ترسيخ الطائفية خاصة ، وأن الوزارات التى أمسك بها المسيحيون كانت من الوزارات الهامشية ، وقد كان عرف "التعيين" من بين العناصر الرئيسية لإشعار قطاعات من المسيحيين المصريين بأنهم "أقلية" ، فإما أن يعاملوا بهذه الصفة على مختلف المستويات ، وإما أنهم مواطنون لا رعايا فيعاملون كبقية المواطنين. ولكن غيابهم عن كثير من المناصب الرئيسية فى أجهزة الدولة رغم ما يراه بعضهم من كفاءات فى صفوفهم أدى بهم إلى الإعتقاد بأن الدولة لا تنصفهم كأقلية ولا كمواطنين.

د. غالى شكرى ، الثورة المضادة فى مصر ، القاهرة: كتاب الأهالى رقم (١٥) ، ١٩٨٧م ، ص ٣٠١.

(٢٨) ذكر أنطون سيدهم أن "الإساءة للدين المسيحى وكراهيته واحتقاره وبالتالى حمل البغضاء لمعتنقيه" ، وطنى ١/ ٤/ ١٩٩٠م.

انتقد الكاتب الإسلامى فهمى هويدى ، هذه الظاهرة وذكر فى أحد مقالاته: "اسمحوا لنا أن نسجل اعتراضاً صريحاً على ما يصدر عن بعض الدعاة الإسلاميين من مقولات تمس الأقباط وتنال من عقائدهم" وأضاف

قائلاً "شيوخنا الذين ينتقدون عقائد المسيحيين من فوق المنابر ليسوا متآمرين يقيناً ، وليسوا دعاة فرقة أو فتنة. وإن صب كلامهم فى تلك الأوعية الثلاثة".

انظر: فهمى هويدى ، حتى لا تكون فتنة ، القاهرة: دار الشروق ، ط ٣ ، ١٩٩٦م ، ص ٢٦٨ وص ٢٧١.

(٢٩) فى هذا الصدد كتب أنطون سيدهم قائلاً: "إن عدم تقنين إجازات الأقباط يجعل المدارس والكليات تحدد امتحاناتها فى أثناء الأعياد ، فهل يعقل أن يضطر التلاميذ والطلبة إلى تأدية امتحاناتهم فى أيام الأعياد ، وأليس فى هذا إذلال لهم وعدم احترام لشعورهم" وطنى ٢٩/ ٣/ ١٩٩٢م.

(٣٠) لاحظ استمرار الحديث عن مشكلة التمثيل السياسى للأقباط.

(٣١) مشكلة الأوقاف جرى حلها لاحقاً باتفاق بين الكنيسة ووزارة الأوقاف ، وهو ما يقدم نموذجاً لتسوية المشكلات ذات الطبيعة الكنسية.

(٣٢) اهتم أنطون سيدهم اهتماماً خاصاً بمسألة بناء وترميم الكنائس وفق القيود العشرة التى وضعتها وزارة الداخلية والتى سبق تناولها عدة مرات.

(٣٣) اعتمد هذا الجزء على قراءة لمضمون مقالات أنطون سيدهم ، والتى ورد نصها فى كتاب تذكارى عنه.

انظر: - يوسف سيدهم ، أنطون سيدهم ومشوار وطنى ، القاهرة: جريدة وطنى ، ١٩٩٦م.

ويمكن العودة أيضاً إلى:

- القس شنودة جبره إقلاديوس ، أنطون سيدهم ، القاهرة: دار فيلوباتير للترجمة والنشر ، ١٩٩٨م.

(٣٤) د. بطرس بطرس غالى ، طريق مصر إلى القدس. قصة الصراع من أجل السلام فى الشرق الأوسط ، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٧م ، ص ٣٥١.

(٣٥) حاول عدد من الشخصيات العامة القبطية إرسال برقيات إلى الرئيس السادات تجمع بين اللغة الهادئة فى التعبير وفى نفس الوقت تكشف عن خطورة الموقف. ومثال على ذلك الخطاب الذى بعث به حنا ناروز المحامى إلى الرئيس السادات فى ٢٢/ ١٠/ ١٩٨٠م ، والذى شكا فيه من تكاثر "الحوادث ضد الأقباط بشكل خطير مثير ، خصوصاً من الجماعات الإسلامية بالجامعات وغيرها ، والتى يعتدى فيها على الطلبة المسيحيين ، وتُخطف الطالبات المسيحيات" وأدان - فى خطابه - المسئولين قائلا "إن هذه الأمور لا تؤخذ بأى حزم ، بل إن وعود المسئولين لا يتم منها شيء إلا فى النادر ؛ مما يشجع على تكرارها وتكرارها" .

انظر: القمص أنطونيوس الأنطونى ، وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها المعاصر ، الجزء الثالث ، القاهرة: بدون ناشر ، ٢٠٠٢م ، ص ١٠٣.

(٣٦) ميريت بطرس غالى ، الأقباط فى مصر تقرير مرفوع للمسئولين فى الدولة وأحبائى من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملى ، القاهرة ، يناير ١٩٧٩م.

(٣٧) يلاحظ أن مشكلة تغيير الديانة من الموضوعات التى تسبب حساسية فى الأوساط القبطية ، وأثيرت فى عدة مناسبات منذ فترة طويلة ، ولا تزال تثار حتى الوقت الحاضر. ومبعث الحساسية ليس فقط ما يرتبط بها من أزمة فى العلاقات الإنسانية ، ولكن الإحساس أن أجهزة الدولة ليست طرفاً محايداً فى هذا الأمر ، علاوة على أن الأقباط يرون أنه من الصعوبة بمكان تغيير الديانة بالنسبة للمسلم ؛ وهو أمر لا يتناسب مع المساواة المفترضة دستورياً بين المواطنين ، وحق كل شخص فى أن يختار المعتقدات الدينية التى يعتقد فيها.

فمثلاً فى كتاب "فرق تسد! الوحدة الوطنية... والأخلاق القومية" الذى صدر عام ١٩٥٠م. ينتقد المؤلف زغيب ميخائيل سرعة إنهاء إجراءات الراغبين فى التحول من الإسلام إلى المسيحية ، ويقول "والآن نتساءل

هل لو كانت الفتاة مسلمة ورغبت فى اعتناق المسيحية هل كانت تتم إجراءات تنصيرها بمثل هذه السرعة؟ بل هل كان يسمح لها بترك دينها إطلاقاً ؟"

وقد وردت هذه الشكوى فى التقرير الذى بعث به ميريت غالى للمسئولين ، كما وردت فى مقررات المؤتمر الذى عقدته الكنيسة القبطية فى ١٧ يناير ١٩٧٧م ، ورغم ذلك استمرت المشكلة قائمة. وذكر يوسف سيدهم – فى شهادة له حول الهموم القبطية – أن الدولة تحتفى بمن يشهر إسلامه ، فى حين أنها تقوم بتعذيب ومطاردة من يقوم بتغيير عقيدته الإسلامية ليعتنق الدين المسيحي.

انظر ، سامح فوزى ، الخروج من نفق الطائفية. هموم الأقباط ، القاهرة: مركز ابن خلدون للتنمية ، ١٩٩٨م ، ص ٢٦٩.

وقد أصدر مؤخراً قاص قبطى شاب اسمه روبير فارس مجموعة قصصية بعنوان "بنت يهوذا. اعترافات من دفتر خيانة المسيح" تتناول هذه المسألة الشائكة فى مجموعة من القصص القصيرة. وبالرغم مما يرد على هذه القصص من نقد أدبى ومنهجى إلا أنها تعبر عن حالة شعور قبطى عام. وتعد هذه القضية من الموضوعات التى تثار دائماً عن طريق نشطاء أقباط المهجر سواء فيما يصدرونه من بيانات ، أو ما ينشرونه من مقالات.

مجدى خليل ، أقباط المهجر. دراسة ميدانية حول هموم الوطن المواطنة ، القاهرة: دار الخيال ، ١٩٩٩م ، ص ١٤٢.

وراجع كذلك روزاليوسف ١٩/ ٧/ ٢٠٠٣ و ٢٦/ ٧/ ٢٠٠٣م.

(٣٨) ميريت غالى ، الأقباط فى مصر ، مرجع سابق ، ص ٣٢.

ويجدر الإشارة إلى أن ما انتهى إليه ميريت غالى فى تقريره الذى رفعه للمسئولين يتفق مع مجمل القرارات التى أصدرها المؤتمر الذى عقدته الكنيسة القبطية فى الإسكندرية فى ١٧ يناير ١٩٧٧م ، فقد طالب المؤتمر بحرية العقيدة ، ورفض مشروع قانون تطبيق الحدود فى الشريعة الإسلامية ، وتمثيل الأقباط نيابياً تمثيلاً عادلاً ، وحرية النشر ورفض التعصب ، وما تقوم به الجماعات الإسلامية من أعمال عنف ضد الأقباط ، هذا إلى جانب المساواة فى الوظائف.

انظر القمص أنطونيوس الأنطونى ، مرجع سابق ، ص ٣٠ – ٣٣.

وهناك ملاحظة يتعين تسجيلها أن هناك إحساساً قبطيًا عاماً بالتخوف من تطبيق الشريعة الإسلامية.

ويعزو نبيل عبد الفتاح ذلك إلى أن: "الإدراك القبطى للأغلبية مشوب بالغموض ، والتردد إزاء بعض الممارسات التاريخية التى شابها التميز ، وإن كانت مثل هذه السياسات التمييزية تعبيراً عن صورة المسيحية فى القرآن كتاب المسلمين الأعظم ، وفى الفقه الإسلامى ، وبعضه الآخر كان نتاجاً للتجربة التاريخية. والنموذج الذى صاغه الفقه والحكم الإسلامى حول أهل الذمة وحقوقهم والتزاماتهم يقال إنه ينزع صفة المواطنة عن المصرى القبطى ، فمن ثم فهو يشكل أحد هواجسه من أى تراثى أو إسلامى ، ويطرح المصريون المسلمون ممثلين فى جماعاتهم الإسلامية للتطبيق المجتمعى كنموذج مضاد للدولة" انظر نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة فى مصر ، القاهرة: مكتبة مدبولى ، ١٩٨٣م ، ص ٦٩.

(٣٩) من الشخصيات القبطية التى لها بصمة فى السياسة المصرية : د.بطرس غالى ، ورغم أنه لم يتحدث إلا قليلاً عن التحديات التى واجهها بسبب انتمائه الدينى إلا أن ما ذكره فى هذا الصدد مهم فى فهم وتحليل أشياء عديدة. فقد ذكر أنه أصيب بخيبة أمل لعدم تعيينه وزيراً للخارجية لكونه مسيحياً. واعتبر ذلك دلالة على التيار المتصاعد لعدم التسامح الدينى فى مصر ، وعلامة على التردى الفكري. ولا سيما أن جده كان رئيساً لوزراء مصر فى مطلع القرن العشرين. ولعل شعوره بالغبن فى هذا الصدد ؛ هو ما دفع د.مصطفى خليل (رئيس

الوزراء والذى احتفظ بوزارة الخارجية فى التعديل الوزارى فى ١٦ فبراير ١٩٧٧م) إلى التأكيد له على أن تعيينه شكلى ، وأن د.بطرس غالى سوف يشرف على وزارة الخارجية... ونظراً لمشاعر الضيق التى لازمت د.بطرس غالى نصحه أحد أصدقائه المقربين (وهو مجدى وهبة) بالعودة إلى الجامعة عقب توقيع معاهدة السلام.

انظر: بطرس بطرس غالى ، طريق مصر إلى القدس. قصة الصراع من أجل السلام فى الشرق الأوسط ، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٧م ، ص ١٩٤-١٩٥.

(٤٠) د.رشدى سعيد ، رحلة عمر. ثروات مصر بين عبد الناصر والسادات ، القاهرة: مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣م ، ص ٨ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ٨.

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٥٥ – ٥٦.

(٤٣) المرجع السابق ، ص ٥٦.

يروى د. رفعت السعيد أنه عقب انتقال حسن البنا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين) إلى القاهرة عام ١٩٣٢م ، بدأت الجماعة تجذب سكان المناطق الفقيرة الذين كانوا يعانون من الوحدة والغربة فى مدينة كالقاهرة ، والمهاجرين الوافدين إلى العاصمة الذين وجدوا الراحة النفسية فى اجتماعاتها ، وفى تأدية الصلوات الجامعة ، وأصبحت الأغلبية الساحقة من الذين يحضرون حديث الثلاثاء للمرشد الإمام حسن البنا من الطلاب والموظفين والمدرسين والمهنيين.

د. رفعت السعيد ، حسن البنا. متى.. كيف.. ولماذا؟ ، القاهرة: كتاب الأهالى رقم (٢٨) ، أكتوبر ١٩٩٠م ، ص ٩٠ – ٩١.

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٥٨.

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٧١.

(٤٦) المرجع السابق ، ص١٣٠.

يذهب د.ميلاد حنا إلى أن عبد الناصر عندما اكتشف صعوبة نجاح قبطى بالانتخاب لجأ إلى الأخذ بنظام قفل الدوائر ، إلا أنه عدل عنه عندما اكتشف أنه يثير حساسيات ، واكتفى بحق رئيس الجمهورية فى تعيين عشرة أعضاء فى مجلس الشعب (أو الأمة) لتمثيل أقليات رؤى ضرورة تواجدها فى المجلس ولو بشكل رمزى. وهذه الأقليات هى الأقباط واليسار والمرأة.

ويضيف د. ميلاد حنا قائلاً: "وكان الشاهد أن هؤلاء الأعضاء المعينين -أقباطاً كانوا أو مسلمين- لم يكونوا ذوى فاعلية فى داخل المجلس ، فقد علمتهم الخبرة أن يكونوا مصفقين ومداحين ، وفى أفضل الأحوال صامتين، وإلا فإنهم يعرفون مسبقاً أن مصيرهم إلى الاستغناء عن خدماتهم مع انتهاء فترة المجلس وهذا ما تم بالفعل للدكتور رشدى سعيد أستاذ الجيولوجيا المعروف ، والذى عين فى كل المجالس منذ عام ١٩٦٤ ، ولكن استغنى عن خدماته ولم يعين عام ١٩٧٦ لأنه لم يكن مؤيداً لسياسة الحكومة على طول الخط فى السنوات الأخيرة لهذا المجلس" .

انظر: د.ميلاد حنا ، نعم أقباط لكن مصريون ، القاهرة: مكتبة مدبولى ، ١٩٨٠م ، ص ٨٦ – ٨٩.

(٤٧) يروى محمد حسنين هيكل أن الرئيس السادات أبلغه فى أعقاب حادثة حرق كنيسة بالخانكة أن البابا شنودة عمل على إحراجه وتحديه ، ولذا فإنه سوف يطرح المسألة الطائفية فى مجلس الشعب ، إلا أن هيكل نصحه بتجنب هذا الأمر حتى لا تتحول مصر إلى مجتمع طائفى ، واقترح عليه أن يطلب من المجلس إنشاء بعثة لتقصى الحقائق. وبالفعل حدث ذلك وأسند رئاستها إلى الدكتور جمال العطيفى.

انظر محمد حسنين هيكل ، خريف الغضب. قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات ، بيروت ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، ط ١٩ ، ١٩٨٧م ، ص ٣٥٦ – ٣٥٧.

(٤٨) د.رشدى سعيد ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .

وما لاحظه المؤلف خلال الزيارات والحوارات التى قام بها فى بعثة تقصى الحقائق تؤكد ما ذهب إليه أحمد صادق سعد من أن الفتنة الطائفية لها منطلقات ثقافية متجذرة فى الوجدان الشعبى ، من خلال الأمثال الشعبية التى ترمى الآخر الدينى بأبشع الأوصاف ، وهو ما يستوجب إجراء دراسات على المفهوم الشعبى للدين.

لمزيد من التفاصيل انظر:

- أحمد صادق سعد ، بعض المنطلقات الثقافية للنزاعات الطائفية ، فى: د.لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية فى مصر ، مرجع سابق ، ص ٤٣ – ٥٣.

ومن ناحية أخرى يرى نبيل عبد الفتاح أن هناك مناخاً قدريًّا سائداً يسمح بإضفاء الدين على النزاعات المدنية ، ويسمح بانتشار الشائعات والأساطير التى تحول فرداً من ديانته إلى الديانة الأخرى ، والاعتداء على بعض الفتيات – حيث يتضافر العرض والشرف والدين – وانتشار الصلبانْ على زى الفتيات أو على أغطية الرءوس، أو اشتعال حريق فى بيت من بيوت العبادة ، أو خلاف حول قطعة أرض ، وتحويل ذلك إلى نزاع دينى معقد.

انظر:

- نبيل عبد الفتاح ، النص والرصاص. الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر ، بيروت: دار النهار للنشر ، ١٩٩٧م ، ص ٧٧.

(٤٩) انظر نص التقرير فى ملاحق كتاب هموم الأقباط ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ – ٣٠٧.

(٥٠) د.وليم سليمان قلادة ، دستور ١٩٧١م ألغى الخط الهمايونى ،الأهالى ١٠/ ٤/ ١٩٩٦م.

(٥١) حوار أجراه الباحث مع د.رشدى سعيد نشر بجريدة "وطنى" ١/ ٢/ ١٩٩٨م.

(٥٢) د. رشدى سعيد ، رحلة عمر ، مرجع سابق ، ص ١٣٠.

(٥٣) جمال بدوى ، الوحدة الوطنية بديلا عن الفتنة الطائفية ، القاهرة: مكتبة الأسرة ، ٢٠٠١م ، ص ٥٦.

(٥٤) حوار أجراه الباحث مع د.رشدى سعيد نشر بجريدة "وطنى" ١/ ٢/ ١٩٩٨م.

(٥٥) المرجع السابق.

(٥٦) أشار د.رشدى سعيد فى مذكراته إلى أن هناك تقارير أمنية ظلت تلاحق مسيرته فى العمل العام ، رغم اختلاف موقعه ، تتهمه بالتعصب وتعيد قراءة وتركيب أحداث غير متصلة لإثبات هذا الاتهام ، وقد سمح له الرئيس السادات بالاطلاع على هذه التقارير. ومن هنا اكتشف جهازاً مختلفاً متوازياً يدير البلاد باطنيًّا ، ويؤثر فى اتجاهات صاحب القرار.

انظر:

- د. رشدى سعيد ، رحلة عمر ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ – ١٠٧.

(٥٧) كثر الحديث فى السنوات الأخيرة عن المشكلات القبطية. بعض المحاولات التى قدمت كانت جادة رصينة تحاول البحث فى العلل واقتراح حلول باستخدام أدوات العلم الحديث ، وبعضها كان تبريراً يتحدث عن "الظرف التاريخى" ، وضرورة تأجيل طرح الهموم إلى أن تنتهى مصر من حل المشكلات الأخرى... إلخ وهو ما يجعلنا نستبعد مثل هذه الخطابات التى تحاول تأجيل فاعلية ودور البحث الاجتماعى.

ومن الأمثلة على ذلك كتاب ظهر مؤخراً بعنوان "مشاكل الأقباط فى مصر وحلولها" للدكتور نبيل لوقا بباوى. وقد اعتمد هذا الكتاب على نقل مجموعة من الآراء من كتب أخرى ، دون أن يربط بينها منهج محدد فضلاً عن عدم إسناد هذه الآراء لأصحابها.

(٥٨) سمير مرقس ، مشاركة الشباب القبطى فى الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة ، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، أوراق دراسية (٤) ، ١٩٩٤م.

(٥٩) سمير مرقس ، الحماية والعقاب. الغرب والمسألة الدينية فى الشرق الأوسط ، القاهرة: دار ميريت ، ٢٠٠٠م ، ص ٢٠٣-٢٠٨.

(٦٠) سامح فوزى ، الخروج من نفق الطائفية. هموم الأقباط ، القاهرة: مركز ابن خلدون ، ١٩٩٨م.

(٦١) بالرغم من أن مسألة "الذمية" ظهرت فيها اجتهادات مهمة قضت بنهايتها مثل الطرح الذى قدمه د. محمد سليم العوا إلا أنها لا تزال تطرح من آن لآخر ، وهو ما يسبب قلقاً مشروعاً للمواطن القبطى.

انظر : - د. محمد سليم العوا ، الأقباط والإسلام . حوار ١٩٨٧م ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٧م ، ص ٣٨ - ٤٣.

(٦٢) انظر: آفاق عربية ١٢/ ٩/ ٢٠٠٢.

(٦٣) من الأشياء الملفتة والطريفة تتبع "بريد القراء" فى صحيفة "وطنى" للتعرف على نبض المواطن العادى تجاه الهموم القبطية.

وهذه نماذج لبعض الرسائل:

- د. مدحت فريد (القاهرة) "هناك سبعة آلاف ساعة إرسال دينى سنوياً فى التليفزيون يخصص للأقباط منها ساعة ونصف"(٢٢/ ٤/ ٢٠٠١م)

- ماهر فرج بشاى (أسيوط) "الأقباط ليس لهم مطالب معينة ولكن لأنهم مصريون فإنهم يرون أنه يجب أن يتمتع الجميع بكافة الحقوق فى كل المجالات ، وعلى جميع المستويات ، فالمساواة هى أساس الاستقرار لأى مجتمع فى الداخل "(٢٢/ ٤/ ٢٠٠١)

- محمود عبد الحميد (بنى سويف): " أشبعنا الإعلام المصرى بجميع وسائله المقروءة والمرئية والمسموعة عن عدالة الإسلام فى القضاء والناظر إلى قاضى محكمة سوهاج وأحكامه التى أصدرها فى وقائع الكشح المعروفة لا تمت للإسلام بأى صلة. وهو بهذه الأحكام الجائرة والظالمة أصاب الإسلام فى مقتل!!.. " (٢٥/ ٣/ ٢٠٠١م).

- المهندس سعدون أيوب (الجيزة) "الشروط العشرة لبناء الكنائس صدرت من وكيل وزارة الداخلية فى فبراير ١٩٣٤. وهو موظف عمومى لا يملك سلطة التشريع" (١٤/ ١/ ٢٠٠١م).

- ألبير إبراهيم (القاهرة) "هل بناء الكنائس يمثل خطراً قومياً أو أهمية استراتيجية حتى يتم قصر الموافقة على بناء كنيسة على قرار لرئيس الجمهورية؟" (٢٠/ ٥/ ٢٠٠١م).

- المهندس توفيق ميخائيل (القاهرة) "أستاذ بكلية العلوم داخل المحاضرة ، وتفرس فى وجوه الطلبة ثم طلب من المسيحيين رفع أيديهم وفى نوع من الاستظراف قال: كويس العدد النهارده قليل نتبحبح بقى!! وبدأ فى طرح موضوعات ومسائل تخص الدين المسيحى ليست فى موضوع مادته ولا مجال لها فى هذا المكان.... أرجو متابعة ما يقال داخل قاعات الدرس حتى يمكن وأد الفتنة فى بداياتها" (١٧/ ٦/ ٢٠٠١م).

- د. ظريف حليم (أسيوط) "لا أزال أشعر بغصة ومرارة فى حلقى من هول ما رأيت وقرأت عن الدير المقدس ورموزه.. أيليق بهذا المكان المقدس الذى نخلع أحذيتنا قبل دخوله أن يدنس بالأقلام الصفراء هكذا.. لصالح من الإساءة فى المقدسات والتشكيك فى المعتقدات؟" (٨/ ٧/ ٢٠٠١م).

(٦٤) طرح الباحث فى مقال له منذ سنوات مجموعة من الأسئلة وحاول الإجابة عنها. منها لماذا يكتسب الخطاب الطائفى مصداقية عملية على حساب خطاب المواطنة ؟.. لماذا يتراجع خطاب المواطنة –على أرض الواقع – فى مواجهة رباعية اللاحل وهى معاناة قبطية.. صمت رسمي..ضغوط التيار الإسلامى. تلويح الأجنبى بمد يد العون ؟ لمزيد من التفاصيل: سامح فوزى ، دفتر أحوال شاب قبطى حائر ، اليسار ، عدد(٩٥) ،يناير ١٩٩٨م.

(٦٥) د. وليم سليمان قلادة ، الحوار بين الأديان ، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٦م ، ص١٣٠.

(٦٦) المرجع السابق ، ص ١٣٦.

(٦٧) المرجع السابق ، ص ١٣٧.

(٦٨) المرجع السابق ، ص ١٣٤.

(٦٩) المرجع السابق ، ص ١٣٩.

(٧٠) المرجع السابق ، ص ١٣٦.

(٧١) سمير مرقس ، وليم سليمان قلادة شخصه وفكره.مقاربة أولية فى:وليم سليمان قلادة مدرسة الوطنية المصرية ، مقالات حول الدكتور وليم سليمان قلادة ، القاهرة: بدون ناشر ، ٢٠٠٠م ، ص ٨.

(٧٢) د. وليم سليمان قلادة ، المسيحية والإسلام فى مصر ودراسات أخرى ، القاهرة: دار سيناء ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٣م.

(٧٣) لمزيد من التفاصيل انظر د.وليم سليمان قلادة ، المسيحية والإسلام فى مصر ، مرجع سابق ، ص ٩٠.

(٧٤) د. وليم سليمان قلادة ، مبدأ المواطنة. دراسات ومقالات ، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٩م ، ص ١٧ -٨٧.

(٧٥) اهتم د. وليم سليمان قلادة بالانتماء الحضارى للأقباط وكنيستهم الوطنية ، واستفاض فى تبيان أن الطقوس والعادات والصلوات المستخدمة فى الكنيسة القبطية ترتبط ارتباطاً عميقاً وكيانياً بأرض مصر ، وبيئة مصر وشعب مصر. ويذهب إلى أنه فى القرون الأولى كانت مصر محتلة ، أما الكنيسة القبطية فكانت مستقلة ، وهو ما جعلها أول وعاء شعبى ومؤسسى يبشر بالاستقلال السياسى لمصر لاحقاً.

انظر: د. وليم سليمان قلادة ، مدرسه حب الوطن ، القاهرة: أسقفية الشباب ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٧م.

(٧٦) يرى د. وليم سليمان قلادة أن المواطنة تعنى المساواة والمشاركة وهو ما تحقق من خلال مسيرة الحركة الوطنية.

(٧٧) د. وليم سليمان قلادة (وآخرون) ، المواطنة تاريخياً – دستورياً – فقهيًا ، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٨م ، ص ٣٩ – ٦٢.

جاء بمثابة ردة على اللحظة الدستورية التى انبثقت عن ثوره ١٩١٩م ، والتى يعبر عنها دستور ١٩٢٣م ، وما حملته نصوصه من حق المواطنة ، والمساواة بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو العرق.

(٧٨) د. وليم سليمان قلادة ، العلاقات الإسلامية – المسيحية فى الواقع المصري: المفهوم الأساسى فى الماضى والحاضر والمستقبل في: سمير سليمان (مشرف) ، العلاقات الإسلامية – المسيحية قراءات مرجعية فى التاريخ والحاضر والمستقبل ، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، ١٩٩٤م ، ص ٣٣٧.

(٧٩) استخدمت دعاية طائفية ضد مكرم عبيد فى الأربعينيات ووصف فى الانتخابات بالمرشح النصراني.

انظر: د. زغيب ميخائيل، فرق تسد، مرجع سابق، ص ١٧٧ - ١٨٠.

ويلاحظ أن هذا الأمر تكرر بعد مرور خمسين عاماً فى انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٩٥م.

انظر: تقرير اللجنة الوطنية المصرية لمتابعة الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٥م ص ٤٩ - ٥٠.

(٨٠) د. وليم سليمان قلادة، الأقباط: من الذمية إلى المواطنة فى: د. أسامه الباز (محرر)، مصر فى القرن ٢١ الآمال والتحديات، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٦م، ص ١٩٥.

(٨١) المرجع السابق، ص ١٩٨ - ٢٠٤.

(٨٢) د. نزيه الأيوبى، الدولة المركزية فى مصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م، ص ٨٥.

(٨٣) المرجع السابق، ص ١١٠٣.

(٨٤) المرجع السابق، ص ١٦٥، ص ٢٠٨.

(٨٥) Nazih, Ayubi, Political Islam. Religion and Politics in the Arab World, London: Routledge, 1991, P.52.

(٨٦) Ibid, pp.52- 54.

(٨٧) أبو يوسف، الأقباط والقومية العربية (دراسة استطلاعية)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م، ص ١١٠ - ١٢٥.

(٨٨) المرجع السابق، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٨٩) المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٩٠) سمير مرقس، الحماية والعقاب، مرجع سابق، ص ١٩٥-٢٠٠.

(٩١) أول حوار مع قداسة البابا شنودة الثالث، وطنى ٣/ ١١/ ١٩٧١م.

(٩٢) الوطن العربى تحاور البابا شنودة الثالث (٣)، ٧/ ٩/ ١٩٨٤م.

(٩٣) البابا شنودة يفتح كل الملفات، السياسة ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥م.

وفى حديث آخر يقول البابا شنودة "نحن فى مصر، مسلمين ومسيحيين عشنا أزيد من أربعة عشر قرناً من الزمان فى ألفة ومحبة وتعاون، فامتزجنا واندمجنا واتحدنا.. وصار لنا "شكل" واحد، ولغة واحدة، ولهجة واحدة، فضلاً عن المصير الواحد".

انظر: الوطن العربى تحاور البابا شنودة (١) ٣٠/ ٨/ ١٩٨٤م

(٩٤) الحوادث تحاور البابا شنودة فى القاهرة، الحوادث ٢٢/ ٢/ ١٩٨٥م.

(٩٥) البابا شنودة يفتح كل الملفات، السياسية الكويتية ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥م.

وأكد البابا شنودة نفس المعنى فى حديث آخر بقوله "المفروض أن يشارك الأقباط فى العمل السياسى ويتصلوا بالأحزاب التى تروقهم ويشاركوا بالرأى ويدلوا بأصواتهم فى الانتخابات".

انظر: الكفاح العربى ٢٤/ ٨/ ١٩٩٢م.

وانظر أيضاً: أنور محمد، السادات والبابا، أسرار الصدام بين النظام والكنيسة، القاهرة: دار AM ١٩٨٩م.

(٩٦) السياسة الكويتية ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥م.

(٩٧) السياسة الكويتية ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥م.

ويلاحظ فى هذا الصدد أن البابا شنودة يؤكد اعتقاداً ثابتاً فى تعامل الكنيسة مع الدولة ، يتفق فيه مع خطاب الأب متى المسكين الذى يوصف دائماً بأن له خطاباً روحيًا مجتمعيًا يختلف عن خطاب البابا شنودة.

(٩٨) الأب متى المسكين ، مقالات بين السياسة والدين ، القاهرة: دير القديس أنبا مقار برية شهيت ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠١ ، ص ٠٣٢

(٩٩) أنور محمد ، مرجع سابق ، ص ١٥٥.

(١٠٠) حديث مع البابا شنودة فى عيد الميلاد ، مجلة آخر ساعة ، ٧/ ١/ ١٩٨٧م.

(١٠١) الأب متى المسكين: مرجع سابق ، ص ٣٣.

(١٠٢) فى هذا الصدد يقول على سبيل المثال د. وليم سليمان قلادة "إن مسألة الدور السياسى للكنيسة ، ودور البابا مطروحة طرحاً مغلوطاً ، فالبابا فى كل تصريحاته ومقالاته يقول مبادئ عامة مما يمكن أن يقوله أى متدين فى أى دين أما الذين يقولون كلاماً كثيراً عن أن البابا احتكر الزعامة السياسية ، وأصبح الزعيم المتوج للأقباط ، ويسد الطريق على الأراخنة والعلمانيين ، فهم يجسدون بهذا معنى أن الصفوة القبطية تعلق قصورها وتقصيرها على شماعة البابا شنودة" .

انظر د. عمرو عبد السميع ، الأقباط والرقم الصعب. حوارات حول المستقبل ، القاهرة: مكتبة الأسرة ٢٠٠١م ، ص ١٧٣.

(١٠٣) من أبرز أصحاب هذا الاتجاه د. ميلاد حنا وجمال أسعد وتبناه د. يونان لبيب رزق فى فترة من الفترات.

يطالب د. ميلاد حنا بالبحث عن الأراخنة – وهى تسمية تعنى القيادات المدنية القبطية ، ويعزو تمثيل القيادات الدينية للأقباط سياسيًا إلى تأميم الحياة السياسية فى عهد عبد الناصر ، وهو ما أدى إلى أن تصبح الكنيسة هى المؤسسة السياسية الأولى للأقباط.

انظر: د. عمرو عبد السميع ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ – ١٥١.

ويفسر جمال أسعد ظاهرة اضطلاع الكنيسة بتمثيل الأقباط – سياسيًا – إلى العزلة السياسية التى حدثت فى السبعينيات ، ودفعت الأقباط إلى الهجرة إلى الكنيسة ، ويرى أنه عندما اعتبرت قيادة الكنيسة أنها القيادة الممثلة والمعبرة عن الأقباط تجاوزت الكنيسة دورها الدينى والوطنى والاجتماعى ، وأصبح البابا شنودة الممثل السياسى للأقباط.

انظر: جمال أسعد ، من يمثل الأقباط الدولة ؟ أم البابا ؟ القاهرة: بدون ناشر ، ١٩٩٣م ، ص ٩٦–٩٨.

وتبنى الرأى السابق لبعض الوقت د. يونان لبيب رزق ويقول فى هذا الصدد "مع ممارسات القيادة الدينية القبطية وجدنا أنها جمعت بين يديها القوة الدينية والقوة السياسية ، وربما القوة المادية لأن التبرعات عندها فى النهاية ، وترجمت هذا كله إلى شكل من أشكال الاستبداد بالسلطة".

د. عمرو عبد السميع ، المرجع السابق ، ص ١٠٤.

(١٠٤) فى هذا الصدد يلاحظ أن الأنبا غريغوريوس (أسقف البحث العلمى سابقاً وأحد أبرز رجال الإكليروس) الذى شاع أمر اختلافه مع البابا شنودة فى قضايا دينية سبق أن تناول العديد من المشكلات القبطية التى يتحدث عنها البابا شنودة ، رغم أنه أكد فى خطاب له أمام الرئيس السادات عقب فرض العزلة على البابا شنودة: " إن الكنيسة لا تقحم نفسها فى سياسة الدولة".

راجع: الأنبا غريغوريوس ، الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط ، الجزء ٦ ، القاهرة : أسقفية البحث العلمى ، ١٩٩٤م ، ص ١٤.

وإذا عدنا إلى مواقف الأنبا غريغوريوس المنشورة نجد أنه تبنى نفس خطاب البابا شنودة فى الحديث عن المشكلات القبطية مثل رفض استخدام التليفزيون كأداة عامة لجميع المواطنين فى مهاجمة العقيدة المسيحية ، ورفض التطرف الديني. وسبق أن تقدم الأنبا غريغوروس باقتراحات أثناء وضع الدستور الدائم عام ١٩٧١م تطالب بعدم النص على دين للدولة ، أو النص صراحة على الاعتراف بالكنيسة القبطية بوصفها الكنيسة الوطنية.

لمزيد من التفاصيل انظر كتاب: "الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط " ، الأجزاء ٣و٤و٥و٦ من إصدار أسقفية البحث العلمي.

وعلى صعيد آخر نجد أن كمال زاخر (أحد القيادات المدنية) التى تطالب بالإصلاح الكنسى له مقالات تتفق فى مضمونها مع خطاب البابا شنودة.

فمثلاً حول العقبات التى تعترض بناء الكنائس (الأخبار ١٠/ ٤/ ٢٠٠١م) ، وحول إساءة الإعلام للأقباط (الأخبار ٤/ ١/ ٢٠٠١م) ، وانتقاد أسلمة المجتمع (الأهالى ٧/ ٥/ ١٩٩٧م) وفى أحد المقالات دافع كمال زاخر عن حق البابا فى الحديث عن مشكلات الأقباط قائلاً "لقد هلل الإعلام كثيراً لمواقف قداسة البابا ضد الهيمنة الأمريكية والتعنت الصهيونى البشع ؛ وهذه كلها مواقف سياسية ، فلماذا الغضب عندما يكشف فى لقاء دافئ عن جانب من أنين أولاده" (صوت الأمة ١١/ ١١/ ٢٠٠٢م).

(١٠٥) روزاليوسف ٦/ ١/ ١٩٩٢م

(١٠٦) محمود فوزى ، البابا شنودة وتاريخ الكنيسة القبطية ، القاهرة : دار هاتيية للنشر ، ط (٢) ، ١٩٩١م ، ص ١٩٨.

(١٠٧) العربى ٢٦/ ١٢/ ١٩٩٤م. والسياسة الكويتية ، ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥م.

(١٠٨) محمود فوزى ، البابا شنودة وأقباط المهجر ، القاهرة: دار النشر هاتيية ، ط (٢) ، ١٩٩٣م ، ص ١٥٤ – ١٥٥.

(١٠٩) العالم اليوم ٤/ ٥/ ١٩٩٤م.

(١١٠) يتضح هذا فى رفض البابا شنودة لمبدأ التمثيل النسبى ولكن دون اقتراح صيغ سياسية وقانونية تكفل تمثيلاً أفضل للأقباط. ولعل الأمر الوحيد الذى تدخل فيه البابا شنودة مع الحكم فى السبعينيات كان يتعلق بالشريعة الإسلامية ، وما إذا كان الأخذ بها فى النظام القانونى المصرى سوف يترتب عليه إخلال بمساواة المسيحيين ، وهى نفس التساؤلات والهواجس التى طرحها البابا شنودة فى حوار نشر بصحيفة الأخبار فى ٢٧/ ١١/ ١٩٨٦م.

(١١١) الأب وليم سيدهم اليسوعى ، كلام فى الدين والسياسة. نحو لاهوت تحرير مصرى عربى ، القاهرة: دار مصر المحروسة ،٢٠٠٣م ، ص١١٠-١١١

(١١٢) المرجع السابق ، ص ٩٩.

(١١٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٣.

(١١٤) المرجع السابق ، ص ٩٨ ص ١٣١.

(١١٥) هناك مشروع فكرى متكامل يطرحه الأب وليم سيدهم فى هذا الصدد ، وله كتابات عديدة عن خبرة لاهوت التحرير فى آسيا ، وإفريقيا ، وأمريكا اللاتينية ، وأخيراً يسعى إلى طرح الفكرة فى السياق العربى.

ومن الملاحظ أنه فى السنة الأخيرة حدث اهتمام ملحوظ بمسألة "لاهوت التحرير" على مستوى المعالجات الصحفية ، والكتابات الأكاديمية. وشارك فى النقاش كتاب مسلمون بارزون مثل الأستاذ جمال البنا ، ود. حسن حنفى ، و د. محمد السيد سعيد.

انظر (وطنى ٣/ ٨/ ٢٠٠٣، ١٧/ ٨/ ٢٠٠٣، ٣١/ ٨/ ٢٠٠٣م)

ونشرت صحيفة "التجمع" التى يصدرها حزب التجمع معالجات مهمة حول "لاهوت التحرير" ، وشارك فيها كتاب مسيحيون ومسلمون خلال شهور أغسطس وسبتمبر وأكتوبر ٢٠٠٣م ، ومن الملفت أن الفكرة لاقت ترحيباً فى أوساط الشباب الذين بدأوا يتحدثون عن هذه الصيغة الإيمانية المجتمعية الجديدة لتغيير المجتمع من شتى جوانبه.

ومن الصعب التنبؤ بما إذا كان هذا الاهتمام سوف يتحول إلى حركة اجتماعية فى المحيط العربى على غرار ما حدث فى أمريكا اللاتينية ، ولا سيما أن مقومات قيام مثل هذه الحركة غير متوفرة فى الواقع الاجتماعى الآني.

(١١٦) ينصرف الحديث إلى خطاب الإكليروس الإنجيليين ، دون أن يمتد إلى النشاط الذى تقوم به الكنيسة الإنجيلية أو الهيئة القبطية الإنجيلية وغيرها على المستوى القومى فى مجال التنمية والحوار الإسلامى المسيحى والخدمات الاجتماعية ،وهى بالتأكيد أنشطة مجتمعية مهمة.انظر توثيقاً للدور الاجتماعى للإنجيليين فى:

أديب نجيب سلامة ، الإنجيليون والعمل القومى (دارسة توثيقية) ، القاهرة: دار الثقافة ، ١٩٩٣م.

(١١٧) القس أندريا زكى ، من الفرد القومى إلى المواطن: نظرية سريعة لتاريخ المواطنة فى مصر ، فى: نادية حليم (محرر) المواطنة الدين والديمقراطية ، أعمال الحوار المصرى الألمانى ٩-١٣ أبريل ٢٠٠٣م ، هانوفر - ألمانيا الاتحادية ، القاهرة: دار الثقافة ، ٢٠٠٣ ، ص ٧٩ -٩٣.

(١١٨) هناك اتجاه يرى أن المواطنة الحقيقية ليست مجرد الحصول على بطاقة هوية وجواز سفر ، لكنها قبل أن تكون وضعاً قانونياً وسياسياً هى انتماء حضاري. ويعطى هذا الانتماء الأبعاد القانونية والسياسية معنى وغاية ، من هذا المنطلق فإن الانتماء الكيانى القبطى لمصر لم ينقطع على مدار القرون الطويلة المتعاقبة. وهو ما يجعل "القبطي" مواطناً مصريًا حتى قبل أن ينشأ مفهوم المواطنة ، وتتشكل ملامحه وأبعاده.. وهو مواطن يجد جذوره وتكوينه الحضارى فى البيئة المصرية.

انظر: سامح فوزى ، المواطنة: المسيرة والإشكاليات ، المحيط الثقافى ، العدد (٢٦) ، ديسمبر ٢٠٠٣م ، ص ٦٧.

(١١٩) أورد الباحث فى تحليله نقداً لطرح سمير مرقس - السابق تناوله - استناداً إلى أن هذا الطرح اكتفى بإيراد البعدين القانونى والسياسى للمواطنة فى حين أن سمير مرقس تناول المواطنة فى بعدها الاجتماعي.

(١٢٠) لمزيد من التفاصيل انظر:

نبيل عبد الفتاح ، سياسات الأديان. الصراعات ، وضرورات الإصلاح ، القاهرة: مكتبه الأسرة ، ٢٠٠٣م ، ص ٣١٩ - ٣٢٤.

ويرى نبيل عبد الفتاح فى هذا الكتاب القيم أن العجز فى التعامل مع المصريين فى الخارج يؤدى إلى إنتاج الفكر التآمرى بما يحمله من أساطير وأوهام.

(١٢١) مجدى خليل ، أقباط المهجر ، مرجع سابق ، ص ٦٦ - ٦٩.

(١٢٢) المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٧٩.

هناك خطاب هامشى فى المحيط القبطى لا يمكن تجاهله ، وإن كان ضعيف التأثير على المسار العام للأقباط. يقوم هذا الخطاب على مفهوم "الأمة القبطية" و" الاحتلال الإسلامى العربى لمصر" ، ويطالب بمطالب تصب مباشرة فى اتجاه خلق كيان قبطى متفرد ، يشعر بشيء من التميز فى المجتمع المصري.

ويعد هذا الخطاب الذى هيمن على كتابات نشطاء المهجر فى أواخر الستينيات والسبعينيات امتداداً لخطاب جماعة الأمة القبطية الذى ظهر لفترة قصيرة وتلاشى فى مطلع الخمسينيات.

(١٢٣) هناك كتاب فى دول المهجر ليسوا نشطاء مباشرين فى إطار التنظيمات القبطية ،لكنهم يكتبون بصفه دائمة ، ويمتلكون أطروحات جادة فى معالجة مشكلات المواطنة من أبرزهم عادل جندى.

(١٢٤)هذا الميثاق جرى تداوله بين المهتمين بالشأن القبطى ، وعرض على بعض المسئولين بالدولة.

ويمكن الاطلاع على النص كاملا www.thecopticcharter.org

(١٢٥) من الرموز القبطية التى تبنت الميثاق: د. حلمى جرجس (بريطانيا) ، عادل الجندى (باريس) ، وليم حنا (الولايات المتحدة) ، صبرى جوهرة (الولايات المتحدة) ، كامل إسكندر (أستراليا) ، ويوسف سيدهم (مصر).

(١٢٦) نبيل عبد الملك ومايكل منير (تقديم) ، الإعلان المصرى ورقة عمل من أجل مصر ديمقراطية حديثة ، واشنطن: المنظمة المصرية الكندية لحقوق الإنسان ، ومنظمة أقباط الولايات المتحدة ، ٢٠٠٢م ، ص٢١.

(١٢٧) المرجع السابق ، ص ٢٦.

(١٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٧.

(١٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٨ – ٣٣.

(١٣٠) المرجع السابق ، ص ٣٥-٣٩.

(١٣١) المرجع السابق ، ص ٤٠.

ويلاحظ أن هذا الاقتراح يتمشى مع ما تأخذ به بعض الدول من وظيفة المفوض البرلمانى أو ما يسمى فى الخبرة السويدية بالأمبودسمان. وهى هيئة مستقلة تراقب الأداء الحكومى ، وتستقبل شكاوى الأفراد من أى تعسف قانونى أو بيروقراطى غير مبرر ، وتحقق فيها ، وترد الحق لأصحابه .

انظر تحليلاً لهذه الخبرة في: سامح فوزى ، المساءلة والشفافية. إشكاليات تحديث الإدارة المصرية فى عالم متغير ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٩٩م ، ص٨٧-٩١.

(١٣٢) يلاحظ على سبيل المثال الحرص على مرجعية الحركة الوطنية الدستورية فى كتابات د. وليم سليمان قلادة. ويذهب سمير مرقس إلى أن خيار المواطنة يعنى رفض الطرح " الأقلوى " أى اعتبار الأقباط أقلية وفق مواثيق حقوق الإنسان الدولية ، وكذلك الطرح " الذمى " الذى يروجه فصيل من الحركة الإسلامية.

(١٣٣) هناك إحدى نظريات تفسير الفساد ترى أن الفساد هو آلية الحصول على حقوق مهضومة بالنسبة للأقليات فى المجتمعات. وهو من هذا المنطلق يلعب دوراً وظيفيًّا مهماً يساعد على التغلب على عدم حياد الجهاز البيروقراطى. إن شيوع هذه النظرية يؤكد أن الفساد والطائفية وجهان لعملة واحدة.

(١٣٤) وضع الباحث ورقة عمل حول هندسة سياسية للتعامل مع الشأن الطائفى فى إطار مؤسسات الدولة المدنية وبالأخص فى مجال التعليم.

لمزيد من التفاصيل انظر:

- Sameh Fawzy, Accomodating Islamic Fundamentalism in a Secular State: Egypt as a Case Study, M.A. Thesis, Institute of Development Studies (IDS), University of Sussex, The United Kingdom, September 2001.

٥ المواطنة فى الخطاب القومى

د. محمد إبراهيم منصور

أولاً : تمهيـــد

لأسباب كثيرة سوف يأتى ذكرها ظلت الديمقراطية - ردحاً من الزمن - فريضة غائبة فى الفكر والممارسة القوميين . ولم يؤذن لها بالظهور إلا بعد أن ظهرت سوءات غيابها ؛ ليس فقط فى الدول التى لم تكتمل فيها عملية الاندماج الوطنى واستمدت مشروعية قيامها من مصادر عشائرية ، أو قبلية ، أو دينية ؛ بل وأيضاً فى الدول التى حكمتها أنظمة قومية التوجه ، وتوافر لديها أساس تشريعى وسياسى لبناء الديمقراطية ، وخبرة تاريخية فى ممارستها.

وغياب الديمقراطية فى الفكر القومى العربى ؛ سواء لدى رعيله الأول ، أو رعيله المتأخر ، كان يعنى كسر ساق من ساقيها اللتين ترتكز عليهما وهى مبدأ المواطنة ، فالديمقراطية - فى التحليل الأخير- تقف على ساقين ؛ الشعب مصدر السلطات ، ومبدأ المواطنة بمـا يعنيه - فى تعريفها الحديث - من مساواة سياسية وقانونية بين المواطنين ، بغض النظر عن العرق ، أو الدين ، أو الطائفة ، أو الجهة ، أو القبيلة ، أو النوع .

لقد ظل المبدأ مهجوراً فى النظرية القومية العربية كغيره من المفاهيم والأفكار المرتبطة بالديمقراطية ، وأهمها تكريس أهمية الفرد فى مواجهة الجماعة. فالمؤسسون الأوائل للفكرة القومية - ومنذ بدايات القرن العشرين- كانوا مهمومين بالدفاع عن هوية عربية جامعة ، وإعادة تعريف المواطن العربى الفرد ضد هويات وتعريفات أخرى منافسة ، عثمانية ، وفرعونية ، وفينيقية ، ومتوسطية ؛ فلم يكن الحصرى مثلاً مهموماً بالبحث فى حقوق الفرد وواجباته - التى هى مضمون مبدأ المواطنة- قدر اهتمامه بتعريف هويته العربية.[1]

وقليلة هى المقاربات الفكرية التى لامست على استحياء مبدأ المواطنة بمفهومه الحديث ، لكنها لم ترق إلى جوهرها الأصيل ، حتى فى أكثرها وضوحاً كما عند قسطنطين زريق الذى شدد على "كرامة الفرد كشرط للحياة الوطنية السليمة التى تنمو بالعطاء كما تنمو بالأخذ"[2] أو فى أكثرها جرأة عند منيف الرزاز ؛ الذى قدم الفرد على المجموع ، "ووضع المجتمع فى

مصلحة الفرد كما يفهمها الفرد نفسه ، لا كما يفهمها عنه المجتمع"[٣] وفصل - كأول مفكر قومي- الحديث عن "حقوق المواطن السياسية" ، "وحقوق المواطن الاقتصادية" ، "وحقوق المواطن الاجتماعية". وبرر تحلل الفرد من واجباته ؛ "لأنه لا يشعر بأنه يسعد بحقوقه أولاً ، ولأنه غير مقتنع بهذه الواجبات التى تفرضها حكومات لا علاقة له بها ، لأنه لم يبين رأيه فيها ، ولم يكن له يد فى تشكيلها"[٤].

بيد أن المفهوم كان قد استقر فى صيغة ناضجة لدى رواد النهضة العربية الحديثة ، ولازم ظهور الفكرة الوطنية فى القرن التاسع عشر عند رفاعة رافع الطهطاوى الذى كان أول من ربط المواطنة بالحقوق العامة ؛ "فانتماء الفرد للوطن يعنى أن يتمتع بحقوق بلده ، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأنسية (أى المجتمع). وهذا يعنى أن ينقاد الفرد لقانون الوطن ، ويعين على تنفيذه. فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمان وطنه له بالتمتع بالحقوق المدنية ، والتمزى بالمزايا البلدية". والمواطنة عند الطهطاوى لا تعنى ضمان حقوق الفرد وحسب ، بل أداء حقوق الوطن عليه..[٥] والمواطنة بهذا المعنى هى أساس عملية الاندماج الوطنى ، وحجر الزاوية فى بناء الدولة الوطنية الحديثة ، التى تشكل الإطار السياسى والقانونى الذى تُمارس فيه حقوق المواطنة وواجباتها.

ثانياً : اختفاء المواطنة فى الفكر القومى : محاولة لتعقب الأسباب

١ - إن الأولوية المتأخرة التى احتلها مبدأ المواطنة على أجـندة الفكر القومى كانت وليدة أسباب بعضها موضوعى راجع إلى مرحلة التطور الذى بلغته الدولة الوطنية العربية حديثة النشأة ، وبعضها كامن فى طبيعة الفكرة القومية ذاتها. ودعنا نجتهد فى استخلاص الأسباب التى انحرفت بالفكر القومى ، لا سيما فى مرحلته الكلاسيكية ، بعيداً عن مبدأ المواطنة بل وعن مجالها الأرحب ؛ وهو الديمقراطية.

إن أولوية السلطة أو الدولة كما بررتها بعض المقاربات القومية ساهمت - ولا تزال- فى تراجع البعد الديمقراطى ومن ثم تهميشه لمبدأ المواطنة ، إن لم يكن إهماله كلية. والدولة العربية - من حيث كونها الوعاء الذى تمارس فيه المواطنة- ما زالت فى كثير من أجزاء المنطقة العربية فى طور التكوين ، وما زالت بحاجة إلى مزيد من التطور والنمو لتكتسب جميع مقومات الدولة النامية التكوين. والدولة كيان ما يزال غير قادر على تبعة التعددية الديمقراطية ، لأن التعدديات العرقية والطائفية والقبلية لم تنصهر بعد فى بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث ، وما زالت أطر ما قبل الدولة لها نفوذ كبير.

وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يطغى على التعددية الديمقراطية ، ويحل محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية. فكيف يمكن أن تمارس حقوق المواطنة والديمقراطية دون دولة توفر لهذه الممارسة البوتقة اللازمة. ونحن نعرف بأن الدول الديمقراطية العريقة نمت أولاً ، واستقرت من حيث هى دول ثم تحولت تدريجياً إلى دول ديمقراطية.

وهكذا فإن أى تغيير لتكريس مبدأ المواطنة ، وغيرها من الحقوق الديمقراطية ، هو أمر وثيق الارتباط بطبيعة الدولة ، ومستوى نموها ، ودرجة استعدادها لاحتضانها.

٢ - غلبة النموذج "البسماركى" الوحدوى القائم على تحقيق الوحدة - ولو بالعنف - وإلغاء مظاهر التنوع على المؤسسين الأوائل للفكر القومى العربى الذين انتحوا منحاً وجدانياً وانتمائيا ، واحتفلوا بالهوية لا بالمغزى القانونى للانتماء ، وهو المغزى الذى يرسخ مفهوم الحقوق والواجبات ، ويكرس مبدأ الديمقراطية[٦]. وقد كان تأكيد الذات القومية ، وتثبيت الهوية العربية محصلة طبيعية ضد "التغلب التركى" بتعبير محمد عزة دروزة[٧] ، وتحقيق الاستقلال عن الاستعمار الأوروبى.

٣ - وجد الفكر القومى فى بعض الأهداف القومية العزيزة (الاستقلال الوطنى ، ومواجهة التوسع الصهيونى ، وتصفية الاستعمار) ضالته المنشودة التى صنع منها مبرراً لتأخير هدف الإصلاح السياسى والدستورى ، وصار كل شيء مؤجلاً - بما فى ذلك الديمقراطية والإصلاح السياسي- حتى تُسترد فلسطين ، وتزول آثار العدوان الإسرائيلى ، ويتحقق الاستقلال ، ويصفى الاستعمار. كان الفكر القومى يتبنى خطاباً مغرقاً فى ديماجوجيته ، لا يرى التلازم العضوى القائم بين الأهداف ، رغم الحقيقة القائلة بأن الأوطان لا يحررها ولا يصون أمنها إلا مواطنون أحرار. وكان تحرير الوطن له الأسبقية على تحرير المواطن ، والأمن القومى مقدمًا على حرية الفرد ، وربما استخدمت هذه الأهداف ذريعة لتبرير العنف ، وقمع الحركات الديمقراطية المطالبة بحقوق المواطنة ، وكان شعار : لا صوت يعلو فوق صوت المعركة تعبيراً بليغاً عن هذا التوجه.

٤ - إن مبدأ المواطنة ارتبط فى تطبيقه بالدولة القطرية العربية ، وهى دولة متهمة فى نظر الفكر القومى ليس فقط فى صدقية توجهاتها القومية ، وإنما مشكوك أيضاً فى شرعيتها ، وكان ثمة شك فى قيام الديمقراطية فى دولة قطرية تمزق أمة واحدة إلى عدة دول أو دويلات ، وتفتقد أى أهلية لتمثيل مواطنيها.

وهكذا خلص عصمت سيف الدولة إلى "أن الديمقراطية لن يكتب لها النجاح ؛ ما لم يتحول الواقع إلى دولة عربية موحدة ، لأن غياب دولة الوحدة يشكل نقصاً فى كفاءة الديمقراطية على حل المشكلات الاجتماعية فى كل دولة إقليمية على حدة ، وفيها جميعاً من دون استثناء" (٨).

ثالثاً : الفكر القومى ومعاودة الاهتمام بالديمقراطية

لقد انتظر الفكر القومى زمناً طويلاً قبل أن يسترد للديمقراطية اعتبارها ، ويضعها فى مكان الصدارة على أچندة العمل القومى ، ولكن بعد أن دفعت الدولة العربية – بغيابها – ثمناً فادحاً من استقلالها وسيادتها ، ووحدتها الترابية والوطنية ، وتقدمها الاقتصادى والاجتماعى ، وبعد انفراط عقد النظام الذى التأم فيه شملها عشية الحرب العالمية الثانية. وبدلاً من أن تتقدم فى اتجاه الأهداف التى استخدمت فى تبرير العنف والقمع ضد مواطنيها ، وأجلت من أجلها مشاريعها الإصلاحية والديمقراطية عادت القهقرى – مثل سيزيف فى الأسطورة الإغريقية المعروفة – إلى نقطة الصفر ؛ سيادة منقوصة ، واستقلال مجروح ، وتراب منتهك بالقواعد والقوات الأجنبية ، وموارد منهوبة ، وعربدة إسرائيلية بغير رادع ، وتنمية مشوهة ، وفقر واسع ، ودولة قطرية تعانى سكرات التقسيم والتفتيت إلى دويلات وكانتونات عرقية أو طائفية أو قبلية.

وباستثناء إرهاصات قليلة هنا وهناك نبهت إلى عواقب الاستبداد وحكم الفرد ، وغياب المواطنة والحريات العامة ، (منذ أن كتب الكواكبى طبائع الاستبداد) ؛ باستثناء ذلك ظلت الديمقراطية – معظم القرن العشرين – من الأفكار المسكوت عنها فى الفكر القومى العربى حتى قُيض لها ازدهار جديد فى الثمانينيات ، حين تصاعد الاهتمام بها بعد أن تأكد عجز النظم الشمولية عن صيانة الأمن ، أو تحقيق التنمية ، أو الحفاظ على الوحدة الوطنية ؛ فالثمانينيات هى النقطة الزمنية التى استؤنفت منها الاهتمامات الفكرية العربية بالديمقراطية ، ونفذت فيها الكتابات رأساً إلى لب المشكلات التى عاناها الواقع العربى من جراء الغياب القسرى لمبدأ المواطنة من الحياة السياسية العربية.

والأدبيات الصادرة عن التيار القومى فى السنوات الأخيرة – حول قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى ، والتى تعترف بمبدأ المواطنة ، وتدافع عنه – تستعصى على الحصر ، وتعوض ما شاب الفكر القومى – فى العقود الثمانية الأولى من القرن العشرين– من ندرة وقصور حول القضايا ذاتها.

ففى عقد الثمانينيات ؛ عقدت ثلاث ندوات عربية مهمة ، كانت تعبيراً عن مقاربة الفكر العربى للديمقراطية المعاصرة ؛ أولاها : ندوة "التجارب الديمقراطية فى الوطن العربي" والتى دعا إليها منتدى الفكر والحوار فى المغرب عام ١٩٨١م. والثانية: ندوة "أزمة الديمقراطية فى الوطن العربي" والتى دعا إليها مركز دراسات الوحدة العربية فى قبرص عام ١٩٨٣م. والثالثة: هى ندوة "التعددية السياسية والديمقراطية فى الوطن العربي" ، والتى دعا إليها منتدى الفكر العربى فى عمان عام ١٩٨٩م ، فضلاً عن القضايا التى بحثت ضمن إطار المشروعات العربية البديلة حول الديمقراطية ، والتى نظمها منتدى العالم الثالث فى القاهرة.

وقد كانت المقاربات التى حفلت بها الثمانينيات شاملة لتيارات فكرية مختلفة فى الوطن العربى ، اقتربت جميعها – بما فيها تيارات إسلامية – من مفهوم الديمقراطية المعاصرة باعتبارها منهج اتخاذ القرارات العامة فى إطار نظم حكم لا تكون السيادة فيها لفرد ولا لقلة من الناس ، وإنما يكون الشعب أو أغلبيته مصدر السلطات ، والتى يجب أن يمارسها وفقاً لأحكام دستور ديمقراطي.

ففى عمله ذائع الصيت: "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية" ينفذ طارق البشرى مباشرة إلى مبدأ المواطنة ، ويقطع "بإمكانية المساواة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين فى ولاية المناصب العامة ، إذا ما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدول"[٩] ، ويعترف بالمواطنة أيضاً تقرير يحمل "رؤية إسلامية معاصرة" (١٩٩١م) ، وينص على "المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التى يكفلها الدستور ، وتنظمها القوانين"[١٠].

وقد ارتفع الفكر القومى المعاصر فى تثمينه للديمقراطية إلى حد اتخاذها شرطاً يضمن نجاح الوحدة العربية ، ويحول دون انتكاسها فى المستقبل. وخلص عبد الإله بلقزيز إلى أن انفصال الديمقراطية عن الوحدة كان سبباً من أسباب انتكاسة المشروع القومى الوحدوى ، بل كان سبباً من أسباب تدهور الفكرة القومية العربية ، وفكرة الوحدة بالذات.

ورغم هذه المساهمات الناضجة لمسألة الأقليات فإننا لا نكاد نعثر على مقاربات قومية معمقة وجدية لمسألة الأقليات القومية غير العربية (كالأكراد والتركمان والبربر والزنوج) تتناسب وأهميتها فى المجتمع العربى ، وتضاهى معالجة طارق البشرى الفذة المشار إليها ، أو مقاربة أبو سيف يوسف المبدعة للأقباط والقومية العربية[١١].

وكما لاحظ السيد ياسين فى "تحليل مضمون الفكر القومى العربى "فإن التعبير عن الموقف من الأقليات كان محدوداً" ، لكنه يعترف بأن "اتجاهه العام مال إلى التسامح والاعتراف"[١٢] وهو اعتراف صحيح - إلى حد ما - على مستوى الفكر ، لكنه غير صحيح على مستوى الممارسة والتطبيق ، حيث عرف الواقع العربى قدراً غير قليل من التمييز والقمع والاستبعاد.

رابعاً : مبدأ المواطنة وحقوق الأقليات فى الوطن العربي

كشفت كارثة الاحتلال الأمريكى للعراق ، وأشواق الأقليات القومية والطائفية والدينية التى انفجرت فجأة - كالبخار المحبوس- عن تكوين اجتماعى فسيفسائى ، يختبئ وراء غلالة من الولاء القسرى ، فرضه نظام حكم فردى مستبد ، تحول - فى غياب الديمقراطية — من نظام حكم ذى توجه قومى ، إلى نظام حكم عشائرى ارتد بالعراق إلى صيغة عصبوية من مجتمعات ما قبل الدولة ، وعاد يطرح مجدداً مصير أقليات أخرى فى الدولة العربية ، ربما كانت أوضاعها أقل مأساوية عن وضع الأقليات فى العراق ، إلا أن أحوالها لا تخلو من ألوان القهر وأشكال التمييز الدينى والعرقى والثقافى والاقتصادى كالزنوج فى جنوبى السودان ، والبربر فى المغرب العربى ، والحراطين والسودان فى موريتانيا.

ولقد رافق اهتمام الخطاب القومى بالديمقراطية ومبادئ المواطنة فى الثمانينيات اهتمام مماثل بمسألة الأقليات فى المجتمع العربى باعتبارها أكثر القضايا ارتباطاً بمبدأ المواطنة. قبل الثمانينيات كانت معظم الدراسات عن الأقليات فى الوطن العربى إما كتبها غير عرب ، أو أنها اقتصرت على حالة معينة فى بلد عربى معين. وأكمل عمل عربى عن الأقليات كتبه البرت حورانى ، لكنه لم يكن شاملاً فقد تناول فيه ستة بلدان عربية فقط [١٣].

وللحق ، فقد أظهر الفكر القومى العربى الأول قدراً كبيراً من التسامح والاعتراف بالأقليات المسيحية العربية بتأثير عاملين:

أولهما : دور الإصلاحيين الإسلاميين كالكواكبى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا فى الفكر القومى العربى ، الذين لم يروا تناقضاً بين العروبة والإسلام.

وثانيهما : أن كثيرين من القوميين العرب كانوا من المسيحيين الذين انخرطوا فى سياق الحركة القومية البازغة المناهضة للأتراك. ومع ذلك لم يقترح هذا الفكر برنامجاً سياسياً أو فكرياً ، ولم يقدم إجابة قاطعة لمشكلة الأقليات. وغاية ما انتهى إليه البعض هو معالجة مشكلة الأقليات الدينية طبقاً للنظام الملّى للإمبراطورية العثمانية ، لكن حلاً من هذا القبيل

لم يكن ليطمئن المسيحيين العرب الذين ذهبوا إلى أن من شأن هذا النظام أن يحولهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية [١٤]. والبعض الثانى -بحكم اهتمامه بالوحدة العربية ، وتأكيد هويتها- هرب من المسألة برمُتها ، وتجنب مشكلة الأقليات خشية أن تضعف الفكرة العربية الجامعة[١٥].

وقارب فريق ثالث من الكتّاب العرب (منهم عفلق) مسألة الأقليات بالتركيز على أهداف الاستعمار فى إثارة مشكلة الأقليات ، وتوظيفها لخدمة أغراضه ، واعتبروا أن المسألة من صنع الاستعمار ، وذهبوا إلى أن الوطن العربى لم يعرف مثل هذه المشكلة قبل القرن التاسع عشر[١٦]؛ فقد أكد عفلق على دور الاستعمار والصهيونية فى استغلال الأكراد لضرب الأمة العربية ، وفضح آخرون دور فرنسا المتعمد لإحياء الأمازيغية والحركة البربرية فى الجزائر. وفى مقال يعود إلى عام ١٩٦١م بعنوان "عروبة الأقباط" نفى فيه كاتبه أى مبرر للفتنة الطائفية بين الأقباط والمسلمين إلا ما يريده التدخل الأجنبي. وقرر أن الأقباط ليسوا أقلية لأنهم عرب "برغم أنهم يدينون بالمسيحية ، فالمنطقة حتى قبل أن يوحدها الفتح العربى كانت امتداداً واحداً، والقبطى عربى لأنه مالك هذه الأرض العربية ، كما يملكها أخوه المسلم..."[١٧].

وليس غريباً - إزاء هذه المقاربات الفكرية الناقصة- أن ينشأ فى الثمانينيات تفكير عربى جديد يحذر من إهمال مسألة الأقليات. ويقطع بأن دفن الرءوس فى الرمال: "لا يفاقم المشكلة فحسب ، بل ستكون له آثار خطيرة على الهدف العروبى الجامع هدف توحيد العرب"[١٨] ؛ وهو يعتبر أن إهمال الأقليات يتعارض مع الإيمان بأن القومية العربية فكرة إنسانية. وقد كان ثمة أحداث حركت منذ الثمانينيات بواعث هذا الاهتمام العربى بمسألة الأقليات ، منها : التأثير الدرامى للحرب الأهلية اللبنانية الطويلة ، وأحداث الفتنة الطائفية التى صاحبت العنف الأصولى فى مصر ، وتنامى حركات الاحتجاج الأمازيغية فى منطقة القبائل الجزائرية ، وتوسع الحرب الأهلية بين جنوب السودان وشماله ، وأخيراً تداعيات الاحتلال الأمريكى للعراق ، والتلويح بتفتيته وتقسيمه ، والأخطر الدعوة الجديدة إلى إعادة هندسة المنطقة طبقاً لمعطيات جديدة سياسية ، واقتصادية ، وثقافية ؛ ربما تنتهى إلى تعديل الخارطة الجيوبوليتيكية التى نعرفها الآن.

بيد أن الخطاب القومى الجديد لا يقف عند التحذير من إهمال مسألة الأقليات ، ولكنه يتقدم بها خطوة أكبر بالتركيز على الحاجة إلى مقاربة ليبرالية نحو المشاركة السياسية . فعليٌّ الدين هلال يعتقد أن مشكلة الأقليات يمكن أن تحل بتنفيذ مبادئ المواطنة ؛ لأنها توفر

"مساواة بين المواطنين ، بغض النظر عن جنسهم ، أو دينهم ، أو لغتهم"[١٩]. ويخلص قسطنطين زريق إلى أنه ما لم تضمن الديمقراطية والمساواة والكرامة ، وغيرها من الحريات السياسية للعرب كافة - بغض النظر عن أصولهم الدينية أو العرقية أو الاقتصادية أو الاجتماعية - فإن مشكلة الأقليات ستستحيل على الحل. وهذا الاهتمام بالمواطنة حدا بالبعض أن يقطع جازماً بأن مشكلة الأقليات ليست إلا مشكلة الديمقراطية التى يشعر بها كافة المواطنين[٢٠]. وحدا بالبعض الآخر إلى أن يجأر بالدعوة إلى "عروبة جديدة خالية من القمع. عروبة تضع الديمقراطية فى قمة جدول أعمالها"[٢١].

ويتدرج الاهتمام بحقوق الأقليات فى الفكر القومى الجديد من الاعتراف بحق كل أقلية فى إحياء لغتها القومية جنباً إلى جنب مع اللغة العربية[٢٢] ، إلى الاعتراف بحق الاختلاف الثقافى ، وإرساء أسس الديمقراطية الثقافية ، وتنمية الحقوق اللغوية والثقافية المختلفة لكل جماعة ، وصولاً إلى إدماج هذه التعبيرات المختلفة فى نظام وطنى جامع ، وبذلك تحترم حقوق الأقليات داخل كل قطر عربى ، وعندئذ ستجد الأقليات من مصلحتها أن تبقى جزءاً من الاتحاد الفيدرالى العربى بكيانها الخاص[٢٣].

ويقترح توجه فكرى آخر استراتيجية جديدة لتهدئة التوترات العرقية ونزع فتيلها . وتتكون هذه الاستراتيجية من تعزيز المشاركة السياسية ، وإقامة دولة اتحادية تحترم المجتمع المدني. ويفرق هؤلاء بين حل يمكن التوجه به إلى الأقليات الدينية ، وحل يتعلق بالأقليات القومية . ففيما يتعلق بالأقليات الدينية ؛ فإن الحل سيكون فى إحلال الديمقراطية ، وإعادة إدخال النظام الملّى بعد تطويره ، على الرغم من سمعته السيئة التى ترجع إلى سوء سمعة الإمبراطورية العثمانية . ولكن عندما يتعلق الأمر بالأقليات القومية فإن البعض لا يكتفى بالحل الديمقراطى ، ويشتط إلى حد الاعتراف بحق هذه الأقليات فى الحصول على حق تقرير المصير والاستقلال[٢٤]. وحل من هذا النوع الأخير - فى ظروف المجتمعات العربية - سيطلق هوس الانفصال على أعنته لكيانات قبلية وعرقية وطائفية. ليس لها من مقومات الدولة شيء، لكنه حل يلتقى بأهداف إسرائيل والصهيونية[٢٥].

ونحن نرى - عوضاً عن ذلك - أن المقاربة الصحيحة لمشكلة الأقليات - بوجهيها القومى والديني- رهن بتعديل العلاقة الراهنة بين الدولة والمجتمع من علاقة ذات طرف واحد ، إلى علاقة شراكة حقيقية ، ينظمها عقد اجتماعى وترتكز على دعامتين أساسيتين ، لاغنى لأى نظام حديث عنهما ؛ أولاهما : مبادئ المواطنة بما تعنيه من حقوق متساوية أمام

القانون . وثانيتهما : مشروع وطنى يحظى بقبول سياسى عام ، وتنصهر فيه التكوينات الاجتماعية المختلفة ذات المنبت القبلى ، أو العشائرى ، أو الطائفى فى بنية اجتماعية جديدة تعلو على كافة التعدديات الصغرى ، ويتحقق فيه الانتماء الجماعى إلى دائرة أرحب هى دائرة الانتماء الوطني، وتوزع فيه فرص التنمية ومكاسبها - جهوياً - توزيعاً عادلاً ، وتزدهر فيه المشاركة السياسية ، وتنمو علاقات المواطنة[٢٦].

وإحياء المشروع الوطنى لكل قطر عربى هو الخيار المستقبلى الأكثر واقعية الذى لا بديل عنه إلا الحروب الأهلية والصراعات الطائفية والعرقية. ومن دونه لا يمكن تصور إمكانية تحقيق الوحدة القومية بين أقطار أخفقت فى تحقيق وحدتها الوطنية ، ولم ينضج مشروعها الوطنى نضجاً طبيعياً ليصبح لبنة حرة فى أى بناء مشترك للجماعة العربية ، يقبله العرب على أساس التعاقد الحر ، واحترام الخصوصيات الوطنية القطرية[٢٧].

خامساً : المواطنة وجدلية العلاقة بين "الوطنية" و "القومية"

لقد كان الاهتمام حتى الآن منصباً على تطبيق مبدأ المواطنة فى الدولة الواحدة ذات السيادة باعتبارها الإطار القانونى والسياسى لممارسة حقوق المواطنة وواجباتها. وهذا الاهتمام بمبدأ المواطنة فى الدولة الوطنية لا يعنى إنكار الرابطة القومية التى تجمع أغلبية المواطنين فى القطر الواحد مع غيرهم من المواطنين فى الأقطار العربية الأخرى ، بما يرتفع بتلك الرابطة إلى مستوى الانصهار فى مواطنة قومية كلية.

ويشك البعض أن تكون الرابطة القومية قيداً على تنمية حقوق المواطنة فى أى قطر عربى تنتقص منها. بينما يرى آخرون أن هذه الرابطة تثرى وتتوثق بانتصار المواطنة فى كل دولة وطنية. والمواطنة القومية لا تؤول إلى مواطنة كاملة متساوية إلا عندما تذوب الدولة - كلياً أو جزئياً - فى كيان فيدرالى موحد ، تتنازل له الدول المندمجة فيه عن كل أو بعض سيادتها ، ويتساوى فيه جميع المواطنين فى الدول المندمجة فى الحقوق والواجبات. إن العرب اليوم - واقعياً - هم حاصل جمع أوطانهم المتحدة القائمة.

والدولة الوطنية العربية الراهنة هى أول تجربة للعرب فى الدولة والوحدة ، وممارسة المجتمع السياسى المنظم القائم على أساس مبدأ المواطنة الواحدة بلا تمييز أو تفريق ؛ حتى وإن كان المبدأ ناقصاً لم يكتمل. إذ ما زالت كل دولة وطنية فى الوطن العربى تضم فى إطارها تشكيلات اجتماعية تنتمى إلى مرحلة ما قبل الدولة. ودمج التشكيلات واستيعابها فى الكيان

الوطنى الواحد مهمة تاريخية ، وما لم تنجح الدولة الوطنية فى إنجاز هذه المهمة التاريخية فلن يتأخر فقط حلم الدولة القومية ، بل سنخسر رهان الدولة الوطنية. ونتساءل عندئذ مع الأنصارى كيف يمكن تحقيق الوحدة العربية بين أقطار لم تتحقق وحدتها الوطنية؟! وهذا واحد من الدروس التى تعلمناها من الخبرة الأوروبية ، فالكيانات الوطنية الأوربية التى اكتملت ونضجت هى التى راحت تعمل طوعاً - لا كرهاً - على بناء وحدتها الأوروبية.

لكن الفكر القومى الجديد - وقد اعترف بشرعية نظام الدولة العربية القطرى- لم يخف مخاوفه من الهوية الوطنية ، لأنها تمثل التحدى الأكبر للهوية العربية والوحدة العربية. فإذا كانت الدعوة إلى القومية العربية تجد بؤرتها فى هوية عربية ، فإن هوية وطنية منافسة تشكل خطراً على هذا الهدف[٢٨]. ومشكلة الهوية - فى الواقع - لا تشكل تهديداً للهوية العربية فقط ، وإنما يعتبرها البعض تهديداً أيضاً للدول القطرية[٢٩] ذاتها ، وخصوصاً تلك التى لم تكتمل فيها عملية التكامل الاجتماعى والسياسى للتشكيلات العرقية والطائفية ، ولم ينخرط فيها المواطنون فى علاقات مواطنة ، وعندئذ قد تعبر الأزمة عن نفسها فى صورة فتن طائفية ، أو حروب أهلية تعكس هذه الرابطة القوية بين الهوية والتكامل ، حيث ينطوى الاختيار بين هويات متنافسة على استبعاد أو اغتراب أحد القطاعات أو التكوينات الاجتماعية من المجرى الرئيسى للحياة السياسية العامة فى الدولة القطرية[٣٠].

وقد يكون امتلاك هوية وكيان مميزين للدولة القطرية أمراً مهماً لتبرير شرعيتها ، وعدم وضعها موضع التساؤل. فتلجأ كل دولة إلى ابتكار تاريخ وطنى ، واستدعاء أساطير وطنية حتى وإن اقتضى ذلك "فصل تاريخها كتاريخ قطرى"[٣١] ، وقد شهدت أقطار عربية محاولات من هذا القبيل كإحياء الفرعونية فى مصر ، والفينيقية فى الشام ، والأمازيغية فى المغرب العربي، ولكنها محاولات لم يكتب لها نجاح كبير لأن هوية الدولة الوطنية لم تكن تتناقض مع العروبة ، فهى كما تقوم على العروبة والإسلام فإنها تقوم أيضاً على التاريخ القطرى. والتناقض موجود فقط فى رءوس دعاة العزلة عن الفضاء العربي.

ومن يمن الطالع أن مصر وغيرها من الأقطار العربية التى ظهرت فيها نعرات الهوية الوطنية ، هى الأقطار نفسها التى قبلت دون غيرها من الأقطار التى فتحها العرب بعد الإسلام دين العرب وقوميتهم ، بينما قبل الآخرون كالفرس والأتراك دين العرب ، ورفضوا قوميتهم.

يقول أبو سيف يوسف "يتعذر على دارسى تاريخ مصر العربية أن يحيطوا بعلاقة العرب بالأقباط من جوانبها كافة إذا لم يضعوا عامل التفاعل الحضارى بين ثقافة العرب الفاتحين وثقافة الأقباط فى المكان الصحيح بين مجمل العوامل الرئيسية التى أسهمت فى تخلق مجتمع من المسلمين والأقباط ، يتميز بدرجة عالية من التجانس والتماسك"[٣٢]. وطبقاً لعبارة لجمال حمدان المكثفة: "إذا كان العرب قد عربوا مصر لغوياً ودينياً فقد مصرتهم مصر حضارياً ومادياً". وقد قوّم العرب والمسلمون حضارة مصر القديمة تقويماً إيجابياً ، لكن الحضارة المصرية القديمة خمدت جذوتها ، ولم يبق منها غير عناصر امتزجت بحياة المصريين عبر الحضارات التى تتابعت على أرض مصر. وقد كان أبو خلدون ساطع الحصرى أبعد نظراً من طه حسين عندما قال له : "إن دعاة الوحدة العربية لم يطلبوا من المصريين - ضمناً ولا صراحة - أن يتنازلوا عن مصريتهم ، بل إنهم يطلبون إليهم أن يضيفوا إلى شعورهم المصرى الخاص شعوراً عربياً عاماً ، وأن يعملوا للعروبة بجانب ما يعملونه للمصرية.." ويسأل الحصرى مستنكراً : "وهل لديكم ما يدل على أن العروبة والمصرية ضدان لا يجتمعان ، وعنصران متعاكسان لا يمتزجان ؟!"[٣٣].

والحق أن التناقض بين الهوية الوطنية والهوية القومية فى الأقطار العربية ذات الأقلية الدينية كان أقل حدة ومدعاة للتوتر منه فى الأقطار ذات الأقليات غير العربية كالعراق والسودان . فمن ناحية كان المسيحيون العرب جزءاً من حركة القومية العربية ، ولعبوا دوراً بارزاً فى التأكيد على مركزية الهوية العربية ضد الهويات المنافسة ، وخاصة التركية. وفى وقت مبكر من الثلاثينيات طرح مكرم عبيد فكرة أن المصريين عرب ، كما أن الأقباط كأقلية دينية لم ينته بهم الأمر إلى أن يُعزَلوا ، أو يُبتَزوا ، ولم تستقطبهم الحروب الصليبية القديمة ، ولم يستدرجوا فى العصر الحديث إلى القبول بحماية أجنبية (تحت وعد حماية الأقليات) وخاضوا - على قدم المساواة - حروب العرب فى العصر الحديث ، وأبلوا بلاءً حسناً.

أما الأقليات غير العربية فى الدولة القطرية التى اختارت هوية عربية نهائية كالأكراد فى العراق فقد دفعها التهميش والإقصاء والجور على حقوقها القومية والثقافية إلى أن تُبتز وتُستدرج ، وتكون أحياناً - كما فى الحرب الأمريكية الأخيرة على العراق - عوناً لأعداء وطنها وأمتها ، وباباً للتدخل الأجنبى ، على حين أن تاريخها كان عكس ذلك على طول الخط.

وهكذا فإن تكريس حقوق المواطنة فى الدولة العربية كأساس لإحياء مشروعها الوطنى ، وتعزيز التكامل الاجتماعى بين المواطنين بمختلف مشاربهم ، ونفى المعايير التى تقيم تفرقة بين مكونات الجماعة الوطنية على أساس العرق أو الدين ، والاعتراف بكل الخصوصيات الصغرى توطئة لإدماجها فى هوية قومية كبرى ، كل هذا سيحقق تصالحاً جدلياً بين "الوطني" و"القومي" ، ويجعل كل قطر لبنة حرة فى أى كيان عربى فيدرالى أو كونفيدرالى يقوم على الاختيار الحر ، دونما قهر أو إكراه.



هوامش الدراسة

(١) انظر: أبو خلدون ساطع الحصري ؛ العروبة أولاً ، ورد فى الأعمال القومية لساطع الحصرى ، سلسلة التراث القومى ، القسم الثانى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٩ – ١٣٦١.

(٢) انظر: قسطنطين زريق ؛ الأعمال الفكرية الكاملة للدكتور قسطنطين زريق ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٤م ، ص ٦٣٨ – ٦٣٩.

(٣) راجع: منيف الرزاز ؛ الأعمال الفكرية والسياسية ، دار المتوسط ، بيروت ، ١٩٨٥م ، الجزء الأول ، ص ٦٥.

(٤) المرجع السابق ؛ ص ٧٦.

(٥) انظر: فى فكرة الوطنية والمواطنة عند الطهطاوي: عبد العزيز الدورى ؛ التكوين التاريخى للأمة العربية ، دراسة فى الهوية والوعى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م ، ص ١٤٣ – ١٤٤.

(٦) ناقش خالد الحروب أسباب ضمور مبدأ المواطنة فى فكر القوميين ، وعزاها إلى غلبة النزعة العسكرية الألمانية على فكرهم ، أكثر من النزعة الحقوقية الفرنسية. انظر خالد الحروب ؛ مبدأ المواطنة فى الفكر القومى العربي: من الفرد القومى إلى الفرد المواطن ، المستقبل العربى ، العدد ٢٤٢ ، فبراير ٢٠٠١م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص ١٣٣.

(٧) انظر: محمد عزة دروزة ؛ نشأة الحركة العربية الحديثة: انبعاثها ومظاهرها ، وسيرها فى زمن الدولة العثمانية إلى أوائل الحرب العالمية الأولى ، تاريخ ومذكرات وذكريات وتعليقات ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٧١م ، ص ٩٥.

(٨) انظر : عصمت سيف الدولة ؛ الديمقراطية والوحدة العربية ، ورقة مقدمة إلى ندوة أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ٧٧٩.

(٩) انظر : طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٢م ، ص ٦٨٨.

(١٠) راجع : أحمد كمال أبو المجد ، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مباديء ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩١م ، ص ٣٧.

(١١) انظر : أبو سيف يوسف ؛ الأقباط والقومية العربية ، دراسة استطلاعية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٧م.

(١٢) انظر: السيد ياسين ؛ تحليل مضمون الفكر القومى العربى ، دراسة استطلاعية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٩١م ، ص ١٤٥.

(١٣) انظر:

Albert Hourani; Minorities in the Arab World, Issued under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs, London, Oxford University Press, 1947.

(١٤) فى فصل عن الفكر القومى العربى فى ثمانينيات القرن العشرين عالج الدكتور يوسف الصوانى قضية الأقليات والديمقراطية. راجع ؛ القومية العربية والوحدة فى الفكر السياسى العربى ، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٤٧)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٣م انظر: ص ١٣٣.

(١٥) راجع : السيد ياسين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٤.

(١٦) انظر : خالد الحروب ؛ مرجع سبق ذكره ، ١٣٩ .

(١٧) نشر هذا المقال الذى كتبه محيى الدين محمد فى مجلة الآداب العدد ١٠ السنة ٩ فى أكتوبر ١٩٦١م ص ٧٤ – ٧٦، وتضمنه الكتاب الثالث من سلسلة التراث القومى ، قراءات فى الفكر القومى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٤م ، ص ٢١٩ – ٢٢٤.

(١٨) انظر : سعد الدين إبراهيم ؛ نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة ؛ الأقليات فى العالم العربى ، قضايا عربية ، السنة الثالثة ، الأعداد ٣ – ٦ (فبراير – يوليو ١٩٧٦) ص ٥ – ٢٥.

(١٩) وردت فى يوسف الصوانى ؛ مدخل سبق ذكره ، ص ١٣٥.

(٢٠) من مداخلة لرضوان السيد ؛ فى المرجع السابق ، ص ١٣٦.

(٢١) منسوبة إلى غالى شكرى ؛ فى المرجع السابق ، ص ١٣٨.

(٢٢) انظر : إسماعيل صبرى عبد الله ؛ وحدة الأمة العربية: المصير والمسيرة ، مؤسسة الأهرام.

(٢٣) المرجع السابق ؛ ص ١٢٤.

(٢٤) منسوبة إلى سعد الدين إبراهيم ؛ فى مقابلة له مع يوسف الصوانى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٩.

(٢٥) انظر : تفصيلاً فى مخططات إسرائيل والصهيونية لتفتيت المنطقة العربية ، وتقسيمها إلى دويلات طائفية وعرقية الفصل الرابع الذى كتبه ساسين عساف فى كتاب ؛ النزاعات الأهلية العربية : العوامل الداخلية والخارجية ، محمد جابر الأنصارى (محرر) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ص ١٣٥ – ١٨٩.

(٢٦) انظر : محمد إبراهيم منصور ؛ العولمة ومستقبل الدولة القطرية فى الوطن العربى ، المستقبل العربى ، السنة ٢٥ العدد ٢٨٢ ، أغسطس / آب ٢٠٠٢ ، ص ١٤٥ – ١٥١.

(٢٧) انظر : محمد جابر الأنصارى وآخرون ؛ مرجع سبق ذكره ، ص ٤٤.

(٢٨) انظر : نديم البيطار ؛ جذور الإقليمية الجديدة ، أوالعمل الوحدوى والتخلف العربى ، الدراسات الاقتصادية والسياسية ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ص ٣٤.

(٢٩) انظر : سعد الدين إبراهيم ؛ الدولة العربية وسيناريوهات المستقبل العربى ، العدد ٤٨ ، سبتمبر ١٩٨٨م ، ص ٦ – ٧.

(٣٠) المرجع السابق ؛ ص ٨.

(٣١) انظر : نديم البيطار ؛ مرجع سبق ذكره ، ص ٣٤ – ٣٥.

(٣٢) راجع : أبو سيف يوسف ؛ مرجع سبق ذكره ، ص ٨٣.

(٣٣) كان طه حسين وأحمد لطفى السيد من دعاة الفرعونية فى مصر. وفى مقال نشرته مجلة المكشوف البيروتية (١٩٣٨م) قال طه حسين : "إن الفرعونية متأصلة فى نفوس المصريين ، وإنها ستبقى كذلك ، بل يجب أن تبقى وتقوى" ، وإن المصرى مصرى قبل كل شىء فهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف. وقد رد عليه ساطع الحصرى فى مقال بمجلة الرسالة فند فيه آراء طه حسين ، وحمل على دعوته بقوة ، انظر : مقال الحصرى فى كتابه: "آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية" من سلسلة التراث القومى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٥م ، ص ٧٥.

* تعقيب ..

أ. السيد ياسين

أريد أولاً أن أشكر الأستاذ الدكتور كمال المنوفى عميد الكلية ، والأستاذة الدكتورة نادية مصطفى ، والأستاذة الدكتورة علا أبو زيد على دعوتى للاشتراك فى هذا المؤتمر الهام والتعقيب على هذه الأبحاث المتميزة. وقد تعودت حين أقبل الدعوة للتعقيب أن أتعلم من الأوراق المقدمة ، وأشهد أنى تعلمت كثيراً من هذه الأوراق المتميزة ، وفيها أوراق تعتبر وثائق لموضوعها ، كورقة سامح فوزى عن هموم الأقباط ومشكلاتهم ، وورقة الدكتور عماد شاهين عن الخطاب الإسلامي.

أتيح لى أمس أن أخوض تجربة ميدانية فى موضوع المواطنة ، حيث دعتنى كلية التربية بالفيوم لإلقاء محاضرة عن العولمة والتربية والتعليم ، وأنا عادة أرحب بدعوات الجامعات الإقليمية ؛ لأنها تتيح لى أن أطلع على أحوال مصر الأخرى ، فهناك مصر أخرى غير مصر القاهرة. ذهبت إلى الكلية وقابلت السيد العميد -وهو أستاذ لغة عربية- وبعض الأساتذة ، ومن دعانى هو الدكتور يوسف محمود وهو أستاذ متميز سبق له أن اشترك فى مؤتمر جامعة القاهرة عن تطوير التعليم الجامعى ، ولفت نظرى ببحثه الممتاز وكتبت عنه معلقاً ، وكان فى إعارة ثم عاد ودعانى لهذه المحاضرة. وقد أحسست بنوع من الحرج بين الأساتذة ، ثم أخبرونى أنه كانت هناك مشكلة فى الكلية ، حيث كان هناك مجموعة من الطلبة ذوى الاتجاه الإسلامى فرضوا شروطاً متعددة على عميد الكلية منها وأبرزها إيقاف الدراسة يوم فى الأسبوع لكى يكون مجالاً للنشاط الإسلامى باستخدام الميكروفونات والمحاضرات إلى آخره، وحين رفض العميد تم اعتقاله فى حجرته وتم اختطاف ثلاثة أساتذة كرهائن. وتأملت فى الواقعة وسألت عنها بصفتى باحثًا فى علم الاجتماع ، وعلمت أنه لم يتم تحرير الرهائن إلا بعدما تدخل عضو مجلس شعب من الاتجاه الإسلامى ؛ لأن ابنته كانت ضمن المعتصمين وتم فض الاعتصام ، ولم يتدخل حرس الجامعة بحجة أنه يحترم الحرم الجامعى ،

وسألت نفسى منذ متى يتم هذا؟ وفيما يبدو أن الحرس لم يكن قد تلقى أوامر ، ثم تم فض الاعتصام والتحقيق مع بعض الطلبة.

وحينما تأملت فى الموضوع ، وجدت أن السؤال الذى يطرح نفسه هو : قد نقول إن للمواطن الحق فى التنظيم ، ولكن ما هى الحدود للحق فى التنظيم فى هذا المجال؟ وهل هذا يعتبر ممارسة للحق أم لا؟ وفى نفس الوقت قيل لى إن أحد أساتذة الكلية تسبب فى مشكلة ، وأنه أستاذ علمانى متطرف متأثر بفكر شبلى شميل ، وسألت ما هى أقوال هذا الأستاذ؟ فقيل لى إنه أثناء محاضراته يشكك فى وجود الجنة والنار وفى قصة الإسراء ، وتساءلت لماذا يتركونه إذاً ؟ وهذه كلها أوضاع غريبة ؛ أن يترك أستاذ يمرح فى الفصول ويشكك فى عقائد الناس باسم حرية التفكير ، وهذا انحراف حقيقى وخلل فى العملية التعليمية وخلل فى وضع الضوابط على موضوع المواطنة ، فالمواطن له حقوق ولكن عليه واجبات. وبالتالى اندهشت من هذه الممارسات فى هذه الكلية من سيطرة الطلبة على العملية التعليمية واعتقال العميد واختطاف الأساتذة وهذا الأستاذ المتخلف ، لأنه كذلك قام ببعض المشاغبات أثناء محاضرتى بالأمس ، فردعته ردعاً عنيفاً باستخدام تعبير الرئيس السادات لكى أثبت له أن الديمقراطية لها أنياب وأسكته لأنه بدأ يخرف ، وأعتقد أنه متخلف فكرياً ولا يعرف شبلى شميل ولا يصلح أستاذاً جامعياً للأسف الشديد فمستواه ضعيف جداً ولديه تشوش فكرى ، ولا بد من ضوابط فى هذه الموضوعات ولا يجوز أن تترك المسألة مطلقة السراح بهذا الشكل.

وعندما نظرت فى هذه الأبحاث وجدت أن موضوع المواطنة هو موضوع مثير وقد وفق المركز توفيقاً شديداً فى بحثه ودراسته. وقد تداعت لى بعض الخواطر فتذكرت كتاب المفكر الكبير خالد محمد خالد (مواطنون لا رعايا) وتساءلت هل نحن فى العالم العربى مواطنون حقيقة أم نحن مجرد رعايا للدولة ، أياً كان نمط الدولة العربية؟ وموضوع الرعايا يحتاج إلى تحقيق تاريخى ، ولدينا المؤرخ على بركات الذى يمكن له أن يشرح حقيقة الرعايا فى الدولة العثمانية. وأتصور أننا ما زلنا رعايا للدولة ولم نكتسب بعد حقوق المواطنة بالمعنى الحقيقى للكلمة. وهذه هى المشكلة ، فقبل ١٩٥٢م - أى قبل الثورة- كنا رعايا محرومين من تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية ، ولكننا كنا نتمتع ببعض الحقوق السياسية ؛ فقد كان هناك نظام ليبرالى وإن كان يقيده تدخل الملك فى العملية السياسية ووجود الاحتلال. أما بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م أصبحنا رعايا نتمتع ببعض الحقوق الاجتماعية ولكننا محرومون من الحقوق

السياسية. وفى الوقت الراهن نحن رعايا محرومون من الحقوق الاجتماعية والسياسية معاً وبالتالى جمعنا بين سوءات الحقبتين. ولا بد أن نقرر أننا فى حاجة إلى رؤية استراتيجية جديدة للمجتمع المصرى ، وكيف نخرج من هذا المأزق التاريخى الذى دخلنا فيه.

النقطة الثانية ، هى أننى أحب التأمل فيما وراء النصوص ، وأقول إن هناك بعض النصوص غابت عن بعض الأوراق وهناك ظواهر لم تحلل ؛ لأنه فى التحليل لا ينبغى مجرد العرض النظرى ولكن لابد من الإشارة إلى الخبرة العملية من الظواهر.

على أى الأحوال ، سأبدأ بالتعليق على بحث الدكتورة أميمة عبود والتى سمعت كثيراً عن تميزها فى رسالتها للدكتوراه خصوصاً فى مجال تحليل الخطاب. وأشهد أن الدكتورة أميمة فى بحثها الممتاز قدمت عرضاً ممتازاً للفكر الليبرالى الغربى وأنا أهنئها لأنها وضعت يدها على الإنجاز التاريخى للفيلسوف هارفارد جون رولز فى كتابه (نظرية العدالة). ورولز هو من فجّر أكبر ثورة فى الفكر الليبرالى الحديث حين كتب كتابه الشهير (للكذبة حوالى ٥٠٠٠٠ مقالة و١٠٠ ألف كتاب) حيث استوعب فيه ذلك المفكر الليبرالى - لأول مرة - النقد الماركسى التقليدى للفكر البرجوازى الذى يركز على الحقوق السياسية دون الحقوق الاجتماعية للمواطن ، ومن هنا يتحدث رولز بكل وضوح أن هناك مبدأين للعدل ؛ الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، ولأول مرة يدمج بُعد العدالة الاجتماعية. رولز بعد ذلك اجتهد وقدم كتاب Libéralisme Politique وأشارت إليه الدكتورة أميمة ، وإن كان لرولز كتاب آخر لم تشر إليه الدكتورة أميمة يستحق النظر وهو عن حقوق الإنسان. وتتميز الدكتورة أميمة بأنها ترصد حقائق وتصل إلى نتائج بالغة الأهمية ولكنها تسوقها بتواضع شديد ، وبالتالى ينبغى علينا التركيز على ما وصلت إليه فى الصفحات الأولى وهو مجموعة من الحقائق الأساسية. وأنا أولاً لى ملاحظة منهاجية مهمة وهى مسألة العلاقة بين المفهوم والسياق. هناك عبارة ذكية تأتى على تغيير مفهوم المواطنة وما هى العلاقة بين المفهوم والسياق ، وقد أشارت إشارة ذكية إلى ما يحدث أحياناً من ظهور مفهوم معين واختفاء مفهوم آخر ، والسؤال الذى نهتم به فى الإبستمولوجيا أو علم اجتماع المعرفة: ما هى العوامل التى تحكم صعود وسقوط المفاهيم؟ لقد عاد مفهوم اليوتوبيا مرة أخرى بدون مناسبة ، ليس هذا فحسب بل إن البعض ألف أنواعاً جديدة من اليوتوبيا منهم جاك أتاليه المفكر الفرنسى المعروف وآخرون. والسؤال هو: لماذا عاد مفهوم اليوتوبيا بعد أن كان قد انقضى؟ لأن

اليوتوبيا تنشأ حين يتغير المجتمع تغيرات جوهرية وحين يتبين للعلماء أنهم يريدون رسم خريطة للمجتمع القادم ، كما فعل توماس مور من قبل فى تحول المجتمع الأوروبى إلى مجتمع صناعى ، وبعد أن تحقق المجتمع اختفت اليوتوبيا. ونحن الآن فى لحظة تاريخية فاصلة فى تاريخ المجتمع الإنسانى حيث ننتقل من المجتمع الصناعى إلى مجتمع المعلومات العالمى ، ولوجود غموض حول المستقبل صعدت فكرة اليوتوبيا من جديد ، ومرة أخرى عاد موضوع الأخلاق وكان البحث فى الأخلاق قد ضعف فى ظل المدرسة الوضعية فى علم الاجتماع. والآن هناك إعادة صياغة لمشكلة الأخلاق، لأنه نتيجة الثورة العلمية والتكنولوجية والهندسة الوراثية والاضطراب فى العلاقات الدولية مطلوب دساتير أخلاقية لضبط سلوك البشر ، ومن هنا عاد مرة أخرى مفهوم الأخلاق. وقد عقدت اليونسكو ندوة هامة جداً فى ريو دى جانيرو بعنوان Ethics for the Future وهى من أهم ما نشر حول إعادة صياغة الأخلاق .

ما الذى أدى إلى وجود مراجعة لمفهوم المواطنة؟ أعتقد أن الدكتورة أميمة عبود وضعت يدها على مجموعة هامة جداً من النقاط فتقول فى الورقة إن إعادة النظر فى مفهوم المواطنة يعود إلى وجودنا فى مرحلة ما بعد الدولة القومية Post-nation-state ، وفى ظل الاتحاد الأوروبى تغير مفهوم المواطنة وأصبح هناك ما يسمى بالمواطن الأوروبى والهوية الأوروبية والتى تتجاوز حدود الدولة القومية ، فلا بد أن نعيد النظر فى الموضوع. وتضيف الدكتورة أميمة بذكاء أنه عندما يكون هناك ضعف وتدهور فى الرابطة المدنية تكون الهويات الجماعية تحت القومية Infra-national متصارعة وفى حالة تحدٍّ متبادل بينها وهذا يؤدى إلى النظر مرة أخرى إلى موضوع المواطنة.

لدينا أيضاً موضوع العولمة ، وأهم منه موضوع تعدد الثقافات فى المجتمع. على سبيل المثال فرنسا بها أربعة ملايين مسلم وفيها مشكلة كبرى ، فالدين الإسلامى هو الدين الثانى فى فرنسا ، وللمؤرخ الفرنسى الشهير بروديل كتاب رائع كتبه قبل وفاته مباشرة عن هوية فرنسا L'identité de la France ويتحدث فى جزء منه عن التطور الديموجرافى فى فرنسا من الماضى حتى الآن ، وقال جملة غريبة جداً ؛ إنه بعد ٤٠ عاماً من صدور هذا الكتاب لن تكون الثقافة الفرنسية ثقافة خالصة ولكنها ستكون ثقافة فرنسية إسلامية ، ورفع شعاراً فقال La Tolérance.....La Tolérance وهو فى ذلك يخاطب المواطنين داعياً إياهم أن يتسامحوا فى قبول هذه الحقيقة. وتدور الآن معركة حول العلمانية فى فرنسا ودعوة لمراجعة هذه العلمانية ؛

لأنه يوجد أربعة ملايين مسلم فى فرنسا يريدون التعبير عن خصائصهم الثقافية ، والسؤال هو : ما هو حق المواطن الفرنسى المسلم؟ هذه مشكلة جديدة على فرنسا ، وقد شكل الرئيس شيراك لجنة لمناقشة موضوع العلمانية ومسألة الحجاب التى أثارت جدلاً واسعاً هناك ، وأصدرت اللجنة قراراً أو توصية بمنع ارتداء الرموز الدينية فى المدارس ، لأن المدرسة الفرنسية – بحسب التعريف – مدرسة علمانية لا يجوز فيها ارتداء الحجاب أو الصليب أو الطاقية اليهودية. وقد أثار هذا الرأى إشكالات شتى وانقسامات فى المجتمع الفرنسى بين مؤيد ومعارض. وفى النهاية أصل إلى القول إن هناك ظواهر جديدة هى المجتمعات ذات الثقافات المتعددة Multicultural societies والتى تدفع فى الواقع إلى مراجعة موضوع المواطنة .

وتعد إحدى ميزات ورقة الدكتورة أميمة أنها لم تكتفِ بالعرض النظرى إنما حاولت أن تطبق وترى ما هو مفهوم المواطنة فى بعض نصوص الخطاب الليبرالى فى مصر ، تعرضت لاتجاهات بعض الصحف كالوفد. وأنا أعتقد أن ثمة مشكلة فى الأحزاب أسميها "أزمة الفقر الفكري" ، فالأحزاب متكلسة وعاجزة عن التجديد الفكرى وبالتالى نجد أن عرضًا ما ورد بصحيفة الوفد ليس فيه جديد. ربما جاء التجديد الفكرى من جمعية النداء الجديد ، حيث يقدم الأستاذ الدكتور سعيد النجار مفهوماً عن المواطنة ويلتفت إلى موضوع الأبعاد الثقافية فى المواطنة ، وأعتقد أن هذا يعتبر إضافة حقيقية لهذا الجدل حول الموضوع. كما قامت الدكتورة أميمة بعرض ما ورد بجريدة نهضة مصر التى تزعم أنها جريدة ليبرالية وإن كانت تتسم بعدم الوضوح الفكرى لما تعنيه بالليبرالية فى هذا. وأعتقد أن ورقة الدكتورة أميمة بها إضافة حقيقية ونتعلم منها كثيراً حتى نفهم مشكلتنا فى مصر ، وهى أن التيار الليبرالى فى مصر لا يتابع بدقة التغيرات الكبرى فى النظرية والتطبيق فى الليبرالية الغربية للأسف الشديد ، ليس شرطاً أن ننقل منهم ولكن على الأقل لا بد أن نعرف الاتجاهات وقد نستفيد من بعض هذه الإسهامات.

أما الأستاذة ماجدة رفاعة ، فقد ودت أن تختبرنى شفهياً لأنها لم تعطنى الورقة لقراءتها ، وقد تابعت بدقة عرضها الممتاز. وأعتقد أن المشكلة الحقيقية فى الخطاب اليسارى التقليدى هى عجزه عن التجديد الفكرى وكأن شيئاً لم يحدث ، فرغم سقوط الاتحاد السوفييتى يرى البعض أن ما طبقه الاتحاد السوفييتى لم يكن الماركسية الحقيقية. أين هى الماركسية الحقيقية إذاً ؟ ذلك مثلما يقول البعض إن ما نراه الآن ليس الإسلام الحقيقي. إذاً أين الإسلام

الحقيقي؟ فالتجارب التاريخية تحكم على المشاريع الأيديولوجية والفكرية ، وإلا كيف سنحكم عليها ؛ فالإسلام الحقيقى قد يكون فى إيران – برغم كونها شيعية – حيث يتحكم الملالى فى العملية الديمقراطية ويعانى الرئيس خاتمى معاناة شديدة بجانب أصحاب ولاية الفقيه المسيطرين على السلطة والذين يصدرون أحكاماً بالإعدام على أستاذ جامعى لأن أفكاره تخالف الإسلام ، وهذه تعد تجربة إسلامية. ولدينا التجربة الخائبة للترابى فى السودان، الذى مارس القمع ضد الإسلاميين ذاتهم. وعند القول إن هذا ليس هو الإسلام الحقيقى وإن ما حدث فى الاتحاد السوفييتى ليس الماركسية الحقيقية ، يثور السؤال حول ما هو الإسلام الحقيقى وما هى الماركسية الحقيقية؟ وأعتقد أن هذه حجة واهية ، و يجب تناول الوضع الراهن والتاريخي. والخطاب اليسارى الحالى عاجز عن التجديد الفكرى للأسف الشديد ، وما عرضته الأستاذة ماجدة حول المركز والأطراف والتخلف هو إعادة إنتاج الخطاب التقليدى للستينيات وكأن شيئاً لم يكن. ومع ذلك هناك محاولات رائعة فى التجديد الفكرى الماركسى فى الخارج ، وأذكر أنى قرأت كتاباً هاماً لأستاذ علم الاجتماع الماركسى أرينسون بعنوان After Marxism وقد أعد نقداً ذاتياً فى بداية الكتاب لنفسه ، حيث صرح بأنه ماركسى وأنه سينتقد نفسه وقال فى النهاية إن الماركسية لم تسقط كنظرية ولكن الذى سقط هو مشروعها الراديكالى لتغيير العالم. وهذا كلام مهم ، فالماركسية منهج علمى للتحليل ، وبغض النظر عن نظرية ديكتاتورية البروليتاريا وغيرها من مقولات الماركسية ، نجد أن الماركسية منهج علمى فى التحليل ، وقد وضع أرينسون يده على نقطة هامة مفادها أن المشروع الراديكالى لتغيير العالم على الطريقة الماركسية كان قد سقط ، والمطلوب هو صياغة مشروع راديكالى جديد وقدم أرينسون ملامحه وسماته. وفى رأيى ، هذا هو التجديد الحقيقى لأنه فى هذا الأمر يعترف بالعولمة وأن تأميم الملكيات الخاصة كان خطأً وأن سيطرة الدولة والحزب على الحريات هو أمر لا أساس له.

والنقطة الأساسية التى انتبهت إليها فى عرض الأستاذة ماجدة هى غياب الإشارة إلى كيفية إلغاء المواطنة فعلياً فى الاتحاد السوفييتى فى التجربة الكبرى فى النموذج ، حيث سحق المواطن تماماً ولم يعد لديه أى حقوق سياسية أو اقتصادية مع إعطائه الحد الأدنى من بعض الميزات الاجتماعية ، والسؤال هو: كيف حدث هذا؟ وأعتقد أن هذه مشكلة حقيقية ، وبالتالى أرى أنه كان من الضرورى أن تحوى الورقة إشارة للظواهر أو للخبرة التاريخية وما حدث بالفعل. فالفكرة تمتحن بالاختبار التاريخى وليس هناك مجال للحكم على صحة

الأفكار إلا بالاختبار الحقيقى التاريخى ، فقد نتجادل منطقياً فى سلامة الفكرة ، أما عندما تطبق الفكرة يظهر ما إذا كانت هذه الفكرة سليمة أم غير ذلك. وأشير بشكل موجز فى هذا المقام إلى كتاب مهم بعنوان Post-communism وهو دراسة لمجتمعات أوروبا الشرقية التى تحولت من الشيوعية إلى نظم أخرى وكيف تم بعث فكرة المواطنة وممارسة المواطنة.

أما الدكتور عماد شاهين فقد قدم وثيقة بالغة الأهمية وهى دراسة تفصيلية وشاملة للمواطنة فى الخطاب الإسلامى داخل الفكر المصري. وأشهد لأصحاب الاتجاه الإسلامى قيامهم بالتجديد فى السنوات الأخيرة وأشكرهم شكراً عميقاً لأمرين: الأول حول موضوع أهل الذمة وإلغاء الجزية ، حيث إننا قد انتهينا من إرث الجزية وأهل الذمة وبدءوا يقبلون القواعد الديمقراطية ، ولكن مع ذلك أجد مشكلة فى هذا الأمر. وبدا من عرض الدكتور عماد شاهين أن المستشار طارق البشرى كان من أكثر الناس تقدماً فى موقفه الفكرى خصوصاً فيما يتعلق بحق غير المسلمين فى تولى كافة المناصب بدون استثناء ، وهذه مسألة كان بها شك حيث كان ممنوعاً على غير المسلمين تولى المناصب فى الجيش مع أن المواطنة ينبغى أن تكون حقوقاً كاملة لكل الناس فى مصر أياً كان دينهم وأصولهم. ولذلك يعد الموقف المتقدم للبشرى موقفاً أساسياً وأصيلاً ، فلو أن هناك إجماعاً على كون رئيس الدولة مسلماً يكون من الأولى أن ينص الدستور على ذلك ، وهذا جائز لأنه فى الدولة المسيحية يحدد الدستور طائفة الرئيس كأن يكون بروتستانتياً ، وعليه يجب أن يكون هناك نص دستورى وما عدا ذلك لا يجوز. وبالتالى فمن حق الأقباط أن يتولوا أى وظيفة فى الدولة بلا أى استثناء ، وهذه مسألة هامة جداً.

وأتساءل ماذا وراء الخطاب الإسلامي؟ ما هو سر تفسير التراث الاستبدادى فى الدولة الإسلامية ، ما هو تفسير قيامه ونشأته ورسوخه حيث تم سحق المواطن المسلم وليس غير المسلم؟ المشكلة هى وجود Idealization of Islamic History أى النظر إلى التاريخ الإسلامى وكأنه تاريخ مثالي. وهذا ليس صحيحاً ؛ فالتاريخ الإسلامى - كأى تاريخ - له سقطاته وسلبياته وإيجابياته. ولذلك لا بد أن نشجع الدراسة النقدية للتاريخ الإسلامى ، وأن تكون موضوعية ونزيهة ، وتحت يدى كتاب هام جداً أعتبره نادراً فى المكتبة العربية اسمه (الفردية : بحث فى أزمة الفقه الفردى السياسى عند المسلمين) كتبه مثقف يمنى هو زيد بن على الوزير ، وهذا كتاب نادر فى رأيى ؛ لأنه يقدم دراسة نقدية فى أصول الاستبداد فى ظل

الدولة الإسلامية وكيف يمكن الخروج من هذا المأزق. وهذا هو سر الموضوع ، فلا بد أن نبحث وراء هذه التجارب الإسلامية أو القومية أو الماركسية أن نبحث فى الجذور ؛ لماذا قام هذا الاستبداد؟ هذا هو صلب الموضوع الذى يجب أن نتجه إليه ، وبالتالى أشكر الدكتور عماد لأنه أعطانا وثيقة كاملة عن مختلف تجليات الخطاب الإسلامي.

وأعتبر دراسة الأستاذ سامح فوزى وثيقة جيدة جداً للمشكلة القبطية فى مصر ، وأعتقد أن هذا الموضوع يحتاج إلى ورشة عمل ضيقة لمناقشة كل أبعاده لأنه تعرض بشجاعة ونزاهة إلى كل تجليات هذا الخطاب. ولم يكتفِ بذلك ولكنه قدم مجموعة سيناريوهات فى النهاية وبعض هذه السيناريوهات يعد مقبولاً ، خصوصاً السيناريو الأخير الذى يسميه "هندسة سياسية جديدة" تقوم على إعادة الثقة فى مؤسسات العدالة ، وإعادة اكتشاف مفهوم الصالح العالم ، وإعادة الحياة إلى مؤسسات المجتمع المدني. وأعتقد أن هذه خطة مقبولة ينبغى أن نناقشها ، وفى النهاية أعتقد أن ما قدمه هو وثيقة بالغة الأهمية.

أصل أخيراً إلى ورقة الزميل العزيز الدكتور محمد إبراهيم منصور وأتمنى له الشفاء العاجل ، وقد وضع الدكتور إبراهيم منصور يده على مسألة مهمة فى الخطاب القومى ، حيث اختفت الديمقراطية فى الخطاب القومى العربى الذى ينادى بالوحدة ، ولم يتناول أحد داخل هذا الخطاب شكل دولة الوحدة وموضوع المواطن والديمقراطية والمواطنة ، بل أغفل الخطاب كل هذا. كما أن المشكلة الحقيقية أنه قد حدث تجديد فى هذا الخطاب حقيقة ، وقد اجتمعنا فى قبرص فى ندوة شهيرة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٣ بعنوان (أزمة الديمقراطية فى الوطن العربي) ، وميزة هذه الندوة التاريخية – فى رأيى – أنها ضمت مفكرين إسلاميين وماركسيين وقوميين ، وفى نهاية الندوة تم إعلان المنظمة العربية لحقوق الإنسان لنسجل أن المثقفين العرب انتقلوا من الكلام إلى الفعل. ولكن لماذا عقدت الندوة فى قبرص؟ لأنه لم توجد عاصمة عربية – بما فيها القاهرة – قبلت انعقاد هذه الندوة ، كان ذلك فى عام ١٩٨٣م . وعقب العودة إلى مصر – وكان معنا بعض الوزراء السابقين المصريين أمثال إسماعيل صبرى عبد الله وآخرين – تم سحب جوازات السفر. وبعد ساعتين أفرجوا عن الوزراء السابقين – وهذه أهمية أن تكون وزيراً سابقاً – أما الرعايا أو البروليتاريا فجلسنا ساعة أخرى. ما هى دلالة هذا الإجراء الرمزى لمباحث أمن الدولة؟ دلالته هى أن السلطة تنذر بأن هناك حدوداً لكل الأمور ، وهذه هى قضية الخطاب القومي. وقد أسفت جداً

عندما قام الرئيس المخلوع صدام حسين – الذى جلب الكوارث على الأمة العربية ولنفسه ولشعبه وكان يمثل نظاماً فاشستياً حقيقياً – بغزو الكويت ، وعجبت أن قام بعض كبار أصدقائى من المثقفين العرب بتأييد الغزو ، منهم هشام جعيط من تونس وهو مؤرخ إسلامى عريق وكذا الطاهر لبيب وغيرهما ، وكانت حجتهم أن الوحدة مقدمة على الديمقراطية! وكانت فجيعتى أن هؤلاء لا يؤمنون بالديمقراطية فعلاً ؛ لأن إبادة شعب باسم الوحدة يعد كلاماً غريباً.

وبالتالى فهناك مشكلة لدى النخبة العربية وليس لدى الأنظمة العربية فقط ، ولا بد أن نعترف بأن الإيمان بالديمقراطية ليس راسخاً فيما يبدو لدى النخبة وليس محسوساً بقوة لدى الجماهير. وهذه مشكلة كبيرة ، فلا بد من إثارة الوعى بأسبقية الديمقراطية والمواطنة على أى شىء آخر ، والمواطنة تسبق الديمقراطية ، فعلينا أن نناضل أولاً فى تأسيس فكرة المواطنة وفقاً للقانون والدستور وأن تمارس فعلاً ، لأنه ليست هناك ديمقراطية بغير مواطنة حقيقية، وشكراً لحسن استماعكم.

ثانيًا :
المواطنة فى الدوائر المدنية والحزبية ..

٦ منظمات المجتمع المدنى وقضية المواطنة استراتيجيات التناول وزوايا الاهتمام

د. عماد صيام

مقـــدمـــة

تشكل قضية المواطنة واحدة من أبرز القضايا على أجندة الجدل والحوار السياسى فى المجتمع المصرى ، وذلك لارتباطها الوثيق بأى تحول ديمقراطى حقيقي. وإذا كان لا يمكن ممارسة حقوق المواطنة بدون رسوخ ثقافة المواطنة فى الوعى الاجتماعى العام ؛ فمن المؤكد أن عملية بناء هذا الوعى العام بحقوق المواطنة تتطلب منظمات قوية وفاعلة قادرة على نشر ثقافة المواطنة والديمقراطية ، ورصد أى انتهاكات لحقوق المواطنة ، وتعبئة الرأى العام للتصدى لها. فى هذا الإطار تأتى هذه الورقة التى تسعى لاستعراض أوضاع أبرز منظمات المجتمع المدنى ذات الطابع الدفاعى ؛ والتى تهتم بالدفاع عن حقوق المواطنة فى إطار بانورامى عام ، لا يسعى لتقديم إجابات بقدر ما يسعى لطرح التساؤلات ، خاصة وأن مفهوم المواطنة ما زال من المفاهيم الحديثة نسبياً فى الفكر السياسى المصرى المعاصر ؛ والتى تستدعى البحث والتأصيل والاقتراب من المصطلح فى تجلياته فى الواقع ، وهو ما نأمل أن يكون مجالاً لاهتمامات الباحثين الشباب ؛ لهذا سعينا فى هذه الورقة إلى توثيق أكبر عدد من البحوث والدراسات التى ظهرت فى السنوات الأخيرة كمنتج بحثى لمنظمات المجتمع المدنى ، وتقديم العديد من الملاحظات الشارحة فى الهوامش ؛ والتى تعد جزءاً أساسياً فى هذه الورقة وليست مجرد ثبت لمراجعها ؛ وهو ما قد يلقى المزيد من الإضافات على موضوع البحث الذى يتناول كيفية تعامل منظمات المجتمع المدنى مع قضية المواطنة.

أولاً : حول مفهوم المواطنة

تعرف كلمة مواطن فى اللغة الفرنسية من خلال اشتقاقها اللغوى ؛ فهى تشتق من كلمة "سيفيتاس" اللاتينية المعادلة تقريبا لكلمة" بولس" اليونانية ، والتى تعنى المدينة باعتبارها وحدة سياسية مستقلة ، لا كجماعة من السكان ، فالمواطن ليس فقط هو ساكن المدينة ، ففى روما القديمة كما كان فى أثينا القديمة أيضاً لا يتمتع كل السكان بصفة المواطنة ، فالمواطن هو

الذى يجمع الشروط الضرورية للإسهام فى إدارة الشئون العامة ضمن إطار المدينة[١].

وإذا كانت بداية نشأة مفهوم المواطن قد ارتبطت بمفهوم الدولة (بعدما حلت هذه محل المدينة) ؛ فقد ارتبط تطوره بمفاهيم أخرى كالحرية والمساواة والملكية ، وهو ما أكده إعلان حقوق الإنسان الصادر عام ١٧٨٩م كوثيقة لميلاد المواطن الحديث ، وهو الإعلان الذى صدر عن الجمعية الوطنية الفرنسية ، وارتبط بأحداث الثورة الفرنسية ، وساهم فى استبدال نظام كان يستند إلى هوى الملك الذى كان يحكم بمقتضى الحق الإلهى إلى نظام يستند إلى الشرعية ، ويرتكز على الحرية وإبطال الامتيازات التى لم تعد تناسب مجتمعًا تتمتع فيه البرجوازية بالتفوق الاقتصادى ، حيث ركزت الوثيقة على الحقوق الطبيعية للإنسان بوصفه إنساناً ، والتى يستحقها بسبب ماهيته تلك وحدها ، وبصورة مستقلة عن تدخل المشرع ، وهى حقوق سابقة للدولة وظهورها وأعلى منها ، ولا يمكن التنازل عنها ولا يتقادم عليها الزمن. ويمكن عبر مواد إعلان حقوق الإنسان التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن ؛ رغم أن أغلب مواده تستهدف الإنسان والمواطن معاً ، لأن تنظيم حقوق المواطن يبدو كضمانة غير مباشرة لحقوق الإنسان ، ولأن احترام حقوق الإنسان ضرورى لممارسة حقوق المواطن[٢].

يشير إعلان حقوق الإنسان فى مادته الأولى إلى أن "الناس يولدون أحراراً ومتساوين فى الحقوق" ، وبالتالى لم تعد هناك فوارق قائمة على المنشأ أو الحظوة أو الامتيازات ، إلا أن هذه المساواة مدنية وحقوقية وليست مساواة اقتصادية واجتماعية ؛ وهو ما تؤكده المواد التى تؤكد على مبدأ المساواة مثل المساواة أمام القانون (مادة ٦) ، والمساواة فى تحمل الأعباء العامة (مادة ١٣)[٣] ، وبالتالى يمكن القول إن المواطنة تعنى العضوية الكاملة والمتساوية فى المجتمع ؛ بما يترتب عليها من حقوق وواجبات ، وهو ما يعنى أن كافة أبناء الشعب الذين يعيشون فوق تراب الوطن سواسية بدون أدنى تمييز قائم على أى معايير تحكمية مثل الدين ، أو الجنس ، أو اللون ، أو المستوى الاقتصادى ، أو الانتماء السياسى والموقف الفكري.

وقد تطور مفهوم المواطنة على مستويين : الأول : هو إدخال فئات جديدة تحت مظلة هذه الحقوق وتمتعها بها (مثل إزالة الشروط المالية التى كانت تحدد من له حق التصويت فى الانتخابات العامة من الرجال ، أو منح الحقوق السياسية للمرأة) ، وكان المستوى الثانى : هو منح المواطنين مزيداً من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والمدنية.

وشروط تحقق المواطنة وممارستها لا ترتبط فقط بالتحديد الدقيق للحقوق أو للمجال الخاص الذى لا يجب أن تتدخل فيه السلطة الحاكمة مهما كان حجم الأغلبية خلفها ، ولكن

بضمان عدم تخطيها وتجاوزها لهذا المجال الخاص ؛ بمعنى وجود مؤسسات وقوانين قادرة على اكتشاف متى تكون تلك الحقوق قد انتهكت وتضع حداً لانتهاكها ، وهذه المؤسسات التى يقف وراءها رأى عام قوى ينتفض ويكافح من أجل حماية حقوق المواطنين (أى حقوق كل فرد وأى أقلية) من سوء الاستغلال أو الانتهاك ؛ خاصة من قبل السلطة الحاكمة أياً كانت تلك السلطة حتى لو كانت سلطة الأغلبية ، ففى المجتمعات الليبرالية والديمقراطية حقيقة تستقر مسبقاً فى وعى من يفكر من أبنائها فى انتهاك القانون بأن جهده هذا لا بد أن يفشل ؛ لأن الرأى العام لن ينتظر دون حراك حتى يراه ينجح فى انتهاك القانون(٤).

فالرأى العام يضع حماية المجال الخاص (الحقوق المدنية) فوق كل شيء آخر وهى حال من الصعب مواجهتها فى البلدان الغربية ؛ وذلك لرسوخ السياق الاجتماعى والثقافى الذى لا يجعل لأى ارتباط أو إيمان الأسبقية على حماية الحقوق الفردية ، بما فى هذا الحقوق التى قد تكون ممارستها هجومية على نحو سافر على أغلب أعضاء المجتمع ، وهذا التعارض بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع أو الجماعة يفرض حتمية وجود أسلوب أو نهج أو أداة توازن بين صالح الفرد وصالح المجتمع ، بمعنى آخر الإدارة الرشيدة لتضارب المصالح والمطالب ، حتى لا يتحول هذا التضـارب إلى نزاعات كامنة سرعان ما تنفجر وتهدد قوام الوطن ذاته ، هنا رسوخ روح المواطنة والممارسات المرتبطة بها وتمتع المجتمع بوجود مؤسسات مدنية محترمة وعلى نطاق واسع ، وكذلك اتساع نطاق الممارسات ونماذج التفكير التى تشجع على - أو تطلب - القيام بتنازلات للحفاظ على درجة من التناسق لا يمكن للمجتمع أن يستمر بنجاح دونها ، هو صمام الأمان فى بناء هذه الأداة التى يطلق عليها السلوك الحضارى أو الروح الجماعية للأمة ، والتى تميز الحياة السياسية فى المجتمع المتمدن ، حيث تعطى هذه الروح الاهتمام البالغ لمصلحة المجتمع والصالح العام خاصة فى المواقف التى يحتدم فيها النزاع بما يتجاوز الاهتمام الفردى أو العائلى أو القبلى أو العرقى أو الطبقى أو المهنى ، هذا السلوك الحضارى الذى يعبر عن رسوخ ثقافة المواطنة ويرتبط بـ :

- **شرعية السلطة** (تعبيرها الواقعى والحقيقى عن مجمل فئات الوطن وانعكاس هذا فى مشاركة المواطن مشاركة حقيقية فى إدارة نظام الحكم ، والذى يجسده قدرته على الترشيح والتصويت فى الانتخابات العامة و التى يسهم عبرها فى حماية الحقوق العائدة إلى المجال الخاص باختيار ممثليه الحقيقيين).

- فاعلية السلطة : (قدرتها على إدارة شئون الوطن ولصالح كل فئاته وحماية حقوقهم بشكل عادل ومتوازن).
- عدم اعتماد الجزء الأكبر من الشعب على الحكومة فى معيشته بطريقة أو بأخرى أو العمل لديها كموظفين : (فالاستقلالية عن الحكومة بدرجة كافية تجعل المواطنين أكثر قدرة وحرية فى الدفاع عن حقوقهم الخاصة).
- وجود مراكز متعددة للسلطة : (فصل حقيقى للسلطات ، ورقابة متبادلة بين مؤسساتها ، مؤسسات قادرة على القيام بأعمالها فى تناسق وتناغم ولكنها ليست قادرة على تحقيق إدارة خشنة تعتدى على حقوق الأفراد والجماعات).
- فغياب الشرعية يضعف الفاعلية ، كما أن عدم الفاعلية يقلل من الإيمان بالشرعية ، والعمل لدى الحكومة أو الاعتماد الكامل عليها يهمش مساحة الاستقلالية والقدرة على الاختيار الحر أو النقد للسياسات والبرامج التى تضعها ، وهو ما له تأثير مدمر على الوعى الذاتى الجماعى الشامل لأوسع قطاعات المجتمع(٥) ، هذا التأثير الذى يظهر أثره بشكل واضح فى عدم القدرة على إدارة عملية صراع المصالح بشكل رشيد ومتوازن ، ومن ثم تحولها إلى نزاعات من جهة وتزايد استبداد الدولة من جهة أخرى.

بهذه المعايير وغيرها يمكن التعرف على مدى رسوخ وتجذر ثقافة المواطنة كجزء من الوعى الاجتماعى السائد والذى ينعكس فى ممارسات فردية وجماعية يومية تشير إلى نوعية السكان هل هم مواطنون ؟ أم مجرد مقيمين على أرض لا ينتمون إليها إلا بهـــذه الصفة.

مفهوم المواطنة وانعكاسه فى التاريخ المصرى الحديث

يشير الأستاذ السيد ياسين إلى أن "مفهوم المواطنة من المفاهيم الحديثة نسبياً فى الفكر السياسى المصرى ، وإن كانت هناك محاولات لدى المفكرين المصريين القدماء والمحدثين لتفسير حركة المواطنين فى المجال العام ، إلا أنها لم تزل حتى الآن بعيدة عن إمكانية الاقتراب من المصطلح ، ورصد تجلياته فى الواقع ، فالثابت أن القدماء من المفكرين لم يهتموا بهذا المبحث ، أو بدراسة حالة المواطن فى مصر ، بل إنهم فى أحسن الأحوال تحدثوا عن مظاهر المواطنة كما شاهدوها فى المجتمعات الغربية باعتبارها قيمة مثالية ، فتغنوا بالحرية وحب الوطن ، واحترام القوانين ، لكن دون التعمق فى جوهر المواطنة وكونها نتاجاً لمسار تاريخى ممتد ، وتطور اقتصادى واجتماعى لهذه المجتمعات(٦).

أما المحدثون من المفكرين فلم تزل مساهمتهم نادرة [٧] ؛ الأمر الذى يجعلنا نقول إن مبحث المواطنة لا يزال المبحث الغائب فى الفكر السياسى المصرى المعاصر - بالرغم من أهميته - لارتباطه الوثيق بحالة المواطن فى إطار الجماعة الوطنية "[٨] ، و حتى الآن لم تتوفر دراسات عميقة ترصد التطور التاريخى والسياسى لمفهوم المواطنة وتجلياته فى الواقع المصرى، رغم وجود صدى وتأثير واضح لإسهامات المفكرين المصريين الذين قاموا بنقل المفهوم من الفكر السياسى الأوروبى ، خاصة على مسار الحركة الدستورية فى مصر والتى شكلت فى مضمونها العميق "حركة المحكومين وسعيهم لاختراق حاجز السلطة لإقامة نظام يتمتع بشرعية مغايرة ، نظام تقوم شرعيته على مفهوم يحفظ للإنسان كرامته ويضمن حقوقه فى مواجهة نظام يهدر كرامة الإنسان والأرض وينفى حقوقها "[٩] ، حيث سعت الحركة الدستورية إلى التأكيد على مبدأى المساواة والمشاركة وهما جوهر مبدأ المواطنة ، لهذا وعلى امتداد التاريخ المصرى الحديث شكلت معارك ونضالات الأمة المصرية من أجل الدستور (وضعه/ تغييره/ رفض الانقلاب عليه ، والمطالبة بعودته) ، ونجاحها فى هذه المعارك لحظات نجاح فى استخلاص حقوق الوطن والمواطن ، لحظات تحولت أرض مصر إلى الوطن المصرى ، وتحول البشر الذين يحيون عليها ويشاركون فى ولادة لحظاتها الدستورية تلك إلى مواطنين ، إلا أن المتابع لمسار التاريخ المصرى المعاصر ، بمقدار تقديره للبزوغ الباكر للحركة الدستورية فى مصر ، بمقدار ما سوف يندهش من تقطع مسارها وتراجعه ، والانقلاب عليها، أو على المضمون الحقيقى لما تحمله من قيم وحقوق نادى بها الليبراليون الأوائل ، فتثبيت وممارسة حقوق المواطنة لا يكفيها فقط وجود نصوص تقر ذلك فى وثيقة الدستور ، فى حين أن الواقع أبعد ما يكون عن ذلك ، فهناك فارق بين Constitution Program (أى الدستور كبرنامج أو وثيقة والذى يتضمن شيئاً مرجواً فى المستقبل القريب أو البعيد) وConstitution Low (الذى يعبر عن حقيقة واقعية كما هو الشأن فى قواعد القانون الوضعي)، والرأى كما يشير المستشار وليم سليمان قلادة "إنه لا يسوغ إطلاق اسم الدستور بالمعنى الفنى لهذه الوثيقة إلا على النوع الأخير ، أما مجرد تجميع نصوص برنامجية لتكون دستوراً فهذا إن تم يكون مسخاً للمفهوم الأصيل لهذه الوثيقة لأنها لا تعبر عن حركة الواقع"[١٠].

والمتابع للتاريخ المصرى -خاصة ما يتعلق بالحركة الدستورية والتى سعت لتطوير التشريعات المرتبطة بحقوق المواطنة ، وهى الحركة التى شكلت نقطة ارتكاز التيار والحركة الليبرالية فى مصر- سوف يلاحظ أنه خلافاً لما جرى فى أوروبا الغربية حيث تشكلت

البرجوازية من بين صفوف سكان المدن الأحرار فى مجرى صراعها مع الإقطاعيين ، وحيث ولد عبر هذا الصراع المحتدم – طويل الأمد ومتعدد المستويات – الفكر الليبرالى بكل تراثه السياسى ، والممارسات والأطر المرتبطة به (بما فيها مفهوم وثقافة المواطنة) ، هذا الفكر الذى تجذر فى وعى الجماهير التى كانت طرفاً مباشراً فى هذه الصراعات ، بالتوازى مع الصراع من أجل التقدم العلمى والاقتصادى ومرتبطاً به.

أما طلائع الأفكار الليبرالية فقد دخلت مجتمعاتنا العربية (ومصر بالطبع جزء منها) مع مرحلة تدهور الإمبراطورية العثمانية وانهيارها ، وتنامى وتشابك العلاقة مع أوروبا ، تلك العلاقة التى تداخلت فيها الأطماع الاستعمارية ومشروعات السيطرة والنهب ، وأظهر تنامى هذه التشابكات بوضوح متزايد التباين بين المعايير الحقوقية السائدة فى بلداننا ، والقائمة على القيم الإقطاعية والشريعة الدينية ، وبين متطلبات الحياة اليومية والطموحات نحو تجاوز حالة التخلف والاستبداد السياسى ؛ هذا التباين طرح وبإلحاح متزايد فكرة تبنى المعايير الحقوقية التى تعيش فى ظلها المجتمعات الأوروبية ، والمبنية على أسس علمانية تفصل الدين عن إدارة المجتمع[١١] ، وهو ما جسده محمد على فى سعيه إلى الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية فى إنشاء جيش وأسطول حديثين ، الأمر الذى تطلب إحداث تغييرات عميقة فى البلاد ، وهو ما فتح ثغرة لنفاذ الثقافة والأفكار الليبرالية حيث ظهرت لأول مرة المدارس العامة ، والتخصصية الطبية والهندسية والعسكرية على الطراز الأوروبى ، وكان الأجانب من الفرنسيين والإيطاليين والإنجليز هم الذين يدرسون بها ، وكذلك المدربون فى الجيش ، والمشرفون على المشروعات الصناعية والإنشائية ، ومشروعات الرى الجديدة ، ونشطت فى مصر حركة ترجمة جادة عن الفرنسية أساساً ، ترجمت إلى العربية الكتب المدرسية والأدبية ، وكان الفضل الرئيسى فى ذلك لمدرسة الألسن ، التى أسسها الشيخ رفاعة الطهطاوى ، بجانب توالى إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا.

ورغم تعدد الثغرات التى انسابت منها الأفكار الأوروبية خاصة الأيديولوچية التنويرية ، وأفكار الثورة الفرنسية إلا أن تأثيرها لم يمس إلا أعلى فئات المجتمع المصرى ، والتى لم تكن فى معظمها مصرية الأصل ، دون أن تمس أسلوب حياة الجماهير العريضة ؛ وهو ما يرجع إلى:

- المقاومة العنيفة التى أبدتها القوى المدافعة عن التقاليد والعادات المألوفة والعقيدة الدينية الجامدة ، والتى كانت ترى فى كل تطور وتجديد خروجاً على المألوف ، ونوعاً من الزيغ والضلال.

- أن محمد على لم يكن تلميذاً منسجماً مع الغرب البرجوازى حيث سعى إلى توظيف الإنجازات العلمية الأوروبية فى مجال الاقتصاد أو الصناعة أو الرى أو العلوم العسكرية ، ولكن على أسس إقطاعية.

- أن عملية التحول التى قادها محمد على استندت على التراث التاريخى لاستبداد الدولة حيث تحول الباشا إلى الصانع والتاجر والمالك الزراعى الأول ، وفرضت الحكومة احتكارها على الحياة الاقتصادية وهو ما همش إلى حد كبير نشاط التجار ، أما الفلاح فقد استخدم فى العمل الإجبارى فى مصانع الباشا ، أو الخدمة العسكرية الإجبارية فى جيشه[١٢] ، وهو ما أجهض بالتالى إمكانية نمو القوى الاجتماعية التى يمكنها أن تتبنى الأفكار الليبرالية دفاعاً عن مصالحها.

- كانت مجمل الترجمات والأفكار التنويرية التى نقلها الطهطاوى وتلاميذه فى مدرسة الألسن تسعى فى الأساس إلى تهذيب التصورات عن أوروبا وأسلوب الحياة الحديثة ، حيث كانت تؤكد على ضرورة الأخذ بمنجزات المدنية الغربية دون تخط للشريعة ، بل كانوا كثيراً ما يهتمون بالتدليل على الأهمية السامية للقيم الروحية الإسلامية [١٣] ، وبالتالى لم تستطع كل جهود التبشير بالفكر الليبرالى حل مشكلة العلاقة بين الدينى والعلمانى فى الفكر السياسى المصري.

هكذا كانت الطلائع الأولى للأفكار الليبرالية البرجوازية تتسرب فى ظل حماية الدولة ذات الأساس الإقطاعى اجتماعياً ، والطبيعة الاستبدادية سياسياً ، والوضع الاحتكارى اقتصادياً ، ورغم طبيعتها العلمانية إلا أنها هادنت الفكر الدينى ، ولم تسع لتجاوزه ، ولم تتغلغل لنسيج حياة الفلاحين ، وهم الغالبية من المصريين الذين لم يعلموا عنها ، كانت تلك هى سمات النشأة الأولى التى حكمت على الفكر الليبرالى بالعزلة والاغتراب ، رغم كل ما بذله المثقفون الأوائل من جهود خاصة ، من خلال الصحافة التى لعبت دوراً واضحاً فى التأثير على الإنتلجنسيا (والتى كان ينتمى قطاع كبير منها لأصول غير مصرية) ، وعرفتهم فى ظروف الاستبداد السياسى بالنظم السياسية الليبرالية ، وحالة العلم الحديث ، وكان أقصى نجاح لها هو نشر النزعة الدستورية والتحرر القومى – فى الحدود المعتدلة– بين قطاعات هذه النخبة ، والتى قد تمنحهم مساحة أكبر من السلطة والثروة ، وهو ما وجد ترجمته الواضحة فى مشروع الدستور الأول ١٨٧٩م الذى وضعه شريف باشا ممثل الجناح الليبرالى من الملاك العقاريين ، إلا أن ظهور عرابى وصحبه شكل دعماً للاتجاهات الليبرالية نتيجة الإحساس

المتنامى بالقوة ، والذى ولده السيطرة على أهم أجهزة الدولة وهو الجيش ، بجانب دخول التأييد الفلاحى على الخط ، ووجود العديد من القيادات ذات التأثير والنفوذ الجماهيرى (دينى أو شعبوى) مثل الشيخ محمد عبده وعبد الله النديم ، والتى سعت لنقل تأييد الثورة إلى صفوف الجماهير عبر استخدام منابر المساجد ، وعمل العرائض ، وجمع التوقيعات عليها ، وتأسيس الجمعيات والمنتديات الأهلية ، والخطابة فى كل التجمعات[١٤]. وهو ما ساعد على بدء استنهاض حركة اجتماعية حقيقية ، تعبر عن سعى المحكومين لاختراق حاجز السلطة ، وإقامة نظام جديد بشرعية جديدة ، تمنحهم قدراً من الحقوق ، إلا أن هذه الحركة كانت تحمل أهم وأقوى نقاط ضعفها وهى ارتباطها بالدولة ، وعدم وجود مساحة زمنية كافية كى تبلور قيادتها وأدواتها بعيداً عن جهاز الدولة الذى انهار واختفى تحت تأثير الاحتلال الإنجليزى وتواطؤ الخديوى وهو ما أفقد الحركة قيادتها وتنظيماتها ، وعاد بالواقع سنوات أخرى للوراء.

شكلت هزيمة الثورة العرابية لحظة مأساوية لجهود غرس الأفكار الليبرالية فى التربة المصرية ، والسعى لامتزاجها بالتحركات الاجتماعية ، ونقطة تراجع فاصلة فى جهود التبشير بها ، خاصة بعد أن وعت القوى المعادية للحرية والمساواة والاستقلال الدرس من تجربة عرابى ، هذا التراجع الذى رجح مرة أخرى كفة الجناح المعتدل من بين المبشرين بالفكر الليبرالى ، والذين واصلوا جهودهم على استحياء شديد ، مطالبين بالعودة للإصلاحات الدستورية التدريجية ، انطلاقاً من فكرة عدم استعداد الشعب لحكم نفسه بنفسه ، وهو الجناح الذى مثله الشيخ محمد عبده ، الذى كان يرى "أنه من غير المعقول منح الرعية ما ليست مهيأة له"[١٥].

وعلى الصعيد السياسى عرفت مصر تبلور هذا الاتجاه فى حزب الأمة ، والذى كان حزباً لكبار الملاك العقاريين ، وكبار الموظفين من الليبراليين ، الذين تصالحوا مع واقع الاحتلال ، وهو ما ساهم فى مزيد من حصار الجهد التبشيرى للأفكار الليبرالية الداعمة لحقوق المواطنة، وهو نفس المصير الذى لاقته الجهود التى بذلها أبرز دعاة الفكر الليبرالى من المثقفين العرب من سوريا ولبنان الذين استقروا فى مصر هرباً من الاستبداد العثمانى مثل شبلى شميل ، وفرح أنطون وغيرهم ؛ حيث أضيف قيد آخر يحول دون التقاء أفكارهم بالمصريين وهو انتماؤهم الدينى المسيحى ، وحملتهم الشعواء على الاستبداد العثمانى خاصة وأنهم كى يتفادوا الصدام مع سلطة الاحتلال ركزوا على القضايا المرتبطة بحرية الفكر والمعتقد ، وفصل الدين عن الدولة وعن السياسة والتعليم[١٦].

ورغم قيود الحصار والاعتدال استمر تيار الدعاة للإصلاح الدستورى وللاستقلال ، والذين استطاعوا قيادة ثورة ١٩ ، عبر تاريخهم الممتد فى العمل العام سواء بمشاركتهم فى الثورة العرابية ، والتواجد فى الجمعية التشريعية كأعضاء منتخبين ، أو عبر مواقعهم فى قمة جهاز الدولة ، واستطاعوا عبر مشاركة جماهيرية واسعة - كانت مفاجئة لهم- تكرار تجربة الثورة العرابية ، وإن كانت فى ثوب مدنى بالحصول على دستور ٢٣ ، بما يحمله من نقلة فى تقنين الحقوق والحريات المدنية ، وقدر من الاستقلال النسبى ، إلا أن محدودية أو قصور فكرهم السياسى الليبرالى ، ومصالحهم الاجتماعية ، لم يكونا ليسمحا بقبول الاختلاف أو التعددية ، أو استمرار مشاركة الجماهير فى صنع مستقبلها السياسى ، وهو جوهر فكرة المواطنة[١٧] ، مما أجهض التحركات الاجتماعية الواسعة التى صاحبت ثورة ١٩ ، وهو ما ساعد عليه وجود جيش الاحتلال ، واستبداد القصر ، وفرغ - فى الممارسة العملية- العديد من الأطروحات السياسة المرتبطة بالفكر الليبرالى من مضمونها ، حيث تحول تداول السلطة إلى تبادلها بين أحزاب الأقلية المعادية لمصالح الجماهير والمهادنة للاحتلال ، أما الاحتكام لرأى الأمة عن طريق الانتخابات فقد انتهى إلى تكريس أساليب التزوير التى ما زلنا نعانى منها إلى الآن ، وقضية الاستقلال تحولت إلى مفاوضات لا نهائية مع الحكومة البريطانية ، أما الدستور فتم الانقلاب عليه بدساتير غاية فى الرجعية ، والتراجع عن الحقوق التى منحها دستور ٢٣ الذى لم يحكم به إلا بضع سنين محدودة ، وظل مطلب عودة دستور ٢٣ أحد المطالب التى رفعتها الحركة الوطنية قبل ١٩٥٢م ، لهذا أخذت فى التنامى من جديد أفكار معادية للديمقراطية والتى لم تجنِ منها الجماهير فى الواقع أى ثمار حقيقية ، لعل أبرزها فكرة المستبد العادل ، بجانب بروز العديد من الجماعات السياسية المعادية للفكر الليبرالى الغربى ، والتى أخذت تدريجياً تسحب البساط من تحت أقدام حزب الوفد -الذى أصبح الممثل السياسى الأكثر شعبية للتيار الليبرالى منذ ثورة ١٩١٩م - مثل التنظيمات الماركسية ، وحزب مصر الفتاة، وجماعة الإخوان ، واستمر التدهور حتى جاء عام ١٩٥٢م ، وسيطر ضباط الجيش على مقاليد الأمور من خلال أحد أهم أقوى مؤسسات جهاز الدولة وصودرت بالكامل الحياة السياسية المستقلة ، بداية من إلغاء دستور ١٩٢٣م فى ديسمبر١٩٥٢م ، وإلغاء الأحزاب السياسية ومصادرة أموالها فى يناير ١٩٥٣م ، إيذاناً بانتهاء العصر الليبرالى ، وقيام نظام سياسى بطريركى ، يلعب فيه الحاكم الفرد دور رب الأسرة الذى ينحنى الجميع لسلطته المطلقة، وينفرد وحده باتخاذ القرار، وتندمج فيه السلطات فهو المشرع والقاضى والجلاد[١٨]، وهو الوضع الذى رسخته فى ثناياها الدساتير التى صدرت بعد ذلك[١٩] ، ومنحه دستور ١٩٧١م مظهراً ديمقراطياً براقاً[٢٠].

وفى عام ١٩٧٦ عادت التعددية السياسية المقيدة ، وعرفت معها عودة بقايا القوى السياسية القديمة ، بنفس الأفكار والتراث السياسى (وفى كثير من الأحيان بنفس الأشخاص) ، رغم كل المياه الغزيرة التى جرت فى النهر.

ثانياً : قضية المواطنة والجدل السياسى فى المجتمع المصرى

شكلت مجمل التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى شهدتها مصر منذ منتصف السبعينيات فى جوهرها التحول نحو اقتصاد السوق وفك هيمنة الدولة على الحياة الاقتصادية ، وإتاحة الفرصة لنمو وسيطرة القطاع الخاص ، ودعم الارتباط بالمعسكر الرأسمالي[٢١] ، وكان من أبرز التغيرات المصاحبة لهذه التحولات ، والمؤثرة بشكل مباشر على قضية المواطنة ، ووضعها على جدول أعمال العمل الوطنى والجدل السياسى العام منذ منتصف السبعينيات:

١- الانسحاب التدريجى للدولة من مجال الخدمات الأساسية خاصة فى مجال الصحة والتعليم والرعاية الاجتماعية ، وضمان حقوق العمل والتوظيف ، هذه الخدمات التى كانت الدولة تضمنها كجزء من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية للمواطن ، والتى استطاعت فى مقابلها - ومنذ العهد الناصري- أن تقايض بها على حقوقه المدنية والسياسية ، وعلى امتداد تطور عملية انسحاب الدولة من تقديم هذه الخدمات (سواء بانهيار مستوى كفاءتها إذا كانت ما تزال تقدم بشكل شبه مجاني ، أو تقديمها بمقابل سواء عبر المؤسسات الحكومية أو من خلال القطاع الخاص ، أو بالامتناع تماماً عن تقديمها أو ضمانها) . أصبح الملايين من المصريين فى العراء ، ودون أى غطاء حمائى حقيقى لحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية ، خاصة مع تأميم عمل ونشاط المنظمات النقابية (مهنية وعمالية) ذات المهام الدفاعية عن حقوق هذه الفئات ، سواء عبر وضعها تحت الإشراف والسيطرة الحكومية الكاملة (النقابات والاتحادات العمالية) ، أو وضع قوانين تصادر عملياً حركتها الحرة (النقابات المهنية)[٢٢] ، وهو ما دعمه وجود البلاد تحت حكم قوانين الطوارئ التى تقيد وتجرم أشكال الاحتجاج الجماعى ، **وهو ما يدفع للتساؤل عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لملايين المواطنين الذين يعيشون كما تشير الإحصاءات تحت خط الفقر ، أو للملايين الذين لا يجدون أى فرصة للعمل ؟** (طبقاً لنتائج إحصاءات عام ١٩٩٦هناك ١٥٣٥٠٠٠ عاطل عن العمل ، ونسبة النمو فى معدلات البطالة تصل إلى ٨,٥٪سنويا ، ٦٤,٧٪ ممن يعانون من البطالة من الشباب[٢٣] **أو الآلاف الذين لا يجدون مقعداً للدراسة ، أو فرصة تعليم مناسبة ، ويعانون من**

الأمية ؟ (فى مصر لا زال هناك ٤ و ١٩ مليون أمي[٢٤]) ماذا عن حقوق المواطنة لهذه الملايين؟ التى أصبحت حقوقها الاقتصادية والاجتماعية مهدرة ؟ وتشكل قضية ذات أولوية أصبحت مصدراً للتوتر الاجتماعى الذى تحول فى كثير من الأحيان إلى نزاعات حقيقية اضطرت الحكومة معها إلى إنزال القوات المسلحة ، وفرض حظر التجول[٢٥].

٢- رغم عودة التعددية السياسة فى عام ١٩٧٦م بعد مصادرتها بشكل كامل منذ قيام سلطة يوليو فى عام ١٩٥٢م ، وحيث عانت مصر طوال تلك الفترة من غياب مشاركة المواطنين السياسية فى صنع واتخاذ القرار ، فى ظل نظام سلطوى غيب فى الواقع الإرادة السياسة للمواطنين على أساس أن القيادة السياسية أخذت تفويضا شعبيا غير مكتوب للحديث باسم هذه الجماهير ولتغيير البنية الاقتصادية والاجتماعية لمصلحتها[٢٦] ، وهو ما ارتبط بشكل عمدى ولتأكيد النزعة الشمولية للنظام السياسى بحجب الشرعية السياسية والقانونية عن كل التيارات السياسية المخالفة (ليبرالية / إسلامية / يسارية)[٢٧] ، ولم تشكل عودة التعددية فى عام ١٩٧٦ نقلة كيفية فى هذا المجال فى ظل ما يطلق عليه التعددية المقيدة التى ما زالت تضع العديد من التيارات السياسية الفاعلة وذات التواجد الجماهيرى خارج نطاق الشرعية القانونية[٢٨] ، وحتى الأحزاب التى تم الترخيص لها فهى تعانى من قيود شديدة فى إمكانية تحركها خارج مقراتها الحزبية ، ومن تدخلات تصل لمرحلة التجميد والحل[٢٩] ، ناهيك عن ما يصاحب عمليات الانتخابات البرلمانية من أشكال سافرة للتدخل والتأثير[٢٩] ، وهو ما جعل فى النهاية نسبة المشاركة فى الانتخابات البرلمانية الأخيرة عام ٢٠٠٠م لا تتجاوز ٥ ,٢٧٪[٣١] من المقيدين فى جداول القيد الانتخابى ، وهى نسبة سوف تزداد ضآلة إذا نسبت إلى من هم فى سن الانتخاب ، وهو ما يعبر بوضوح عن تدنى مستوى المشاركة السياسية ومستوى تآكل الشرعية التى يتمتع بها النظام السياسي.

هذه الوضعية والتى تحتوى على الكثير من التفاصيل التى تجعل ممارسة العمل السياسى عملية محفوفة بالمخاطر واللا جدوى تثير الكثير من التساؤلات عن حقوق المواطنة بالنسبة لمن ينتمون إلى التيارات السياسية المحجوب عنها الشرعية ، أو أعضاء الأحزاب المحرومين من حرية الحركة السياسية ، وبالإجمال من اضطروا للانسحاب وعدم المشاركة فى الانتخابات العامة على اختلافها بالترشيح أو التصويت لشكوتهم من تزييف إرادتهم ، التساؤل على وجه العموم عن حقوقهم فى المشاركة السياسية وهى فى القلب من حقوق المواطنة.

٣- شهدت مصر ومنذ أوائل السبعينيات فى إطار التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى شهدتها تلك الحقبة بداية عودة وصعود تيارات الإسلام السياسى باتجاهاته

المختلفة ، نتيجة تزايد لجوء النظام السياسى لتوظيف الدين فى محاولة دعم شرعيته السياسية فى صراعه مع قوى اليسار والناصرية ، وهى العملية التى بدأت باعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسى للتشريع ، والبدء فى حوارات شارك فيها رئيس الجمهورية بشخصه مع قيادات الإخوان[٣٢] ، ووصلت إلى حد تقديم الدعم لجماعات الإسلام السياسى فى الجامعة ، وانتهت باحتدام الصراع بين الدولة وجماعات الإسلام السياسى التى أصبحت منافسا له ثقله ينفى الشرعية الدينية عن النظام ويحتكرها لنفسه ، وهو ما دفع النظام السياسى إلى المزايدة على شعارات الحركة الإسلامية التى وصل الصراع مع بعض فصائلها إلى مستوى الصراع المسلح[٣٣] ، وتزامن مع نهج النظام السياسى فى هذا المجال طوفان الهجرة إلى بلاد النفط التى تبلورت فيها معالم نوع جديد وخاص من الإسلام القائم على الحفاظ على العلاقات الاجتماعية القائمة فى هذه البلدان ، وهو إسلام يركز على أداء الشعائر والتمسك بسنة الرسول بغض النظر عن المضمون السلوكى والأخلاقى والاجتماعى الكامن وراءها ، ومما لا شك فيه أن طوفان الهجرة الذى شمل الملايين من المصريين قد ساهم بدوره فى رواج هذا النمط من الإسلام مع رواج السلع المعمرة والفاخرة التى استوردها العاملون بتلك البلدان ، ومع تزايد الأزمات الاجتماعية التى يمر بها المجتمع المصرى وتدهور الأوضاع المعيشية لقطاعات كبيرة من السكان بدأت لديهم رحلة البحث عن بديل يخرجهم من واقع البؤس الاجتماعى الذى يعانون وطأته ، وكان للشعارات العامة والغامضة التى رفعتها جماعات الإسلام السياسى مثـل" الإسلام هو الحل" أثرها فى مداعبة آمال جزء كبير من السكان خاصة بعد ما جنته من إخفاقات وهزائم مع التجارب التنموية التى لا تستمد إطارها المرجـعى من الدين ، ساهمت هذه العوامل وغيرها على امتداد السبعينيات وحتى الآن فى خلق مناخ عام فى المجتمع وصل بالشعارات العامة التى تطرحها فصائل الحركة الإسلامية مثل "مصر بلد إسلامي" ، "الإسلام هو الحل" ، "تطبيق الشريعة الإسلامية" ، "إصلاح الدنيا بالدين" إلى حالة من الجاذبية والانتشار ، وهو ما ساهم فى وجود فئات واسعة من المناصرين لتيارات الحركة الإسلامية والداعين لأفكارها بصرف النظر عن ارتباطهم المباشر بتنظيمات الحركة الإسلامية من عدمه ، فإذا أضفنا لهذا أيضاً سعى مختلف تيارات الإسلام السياسى إلى خلق حالة من التمايز بالدين الإسلامى والاستعلاء به[٣٤] ، وما طرح من ضرورة تطبيق الشريعة وإقامة دولتهم ذات المرجعية الدينية يمكن تفهم مدى اتساع وتأثير المناخ الطائفى الذى تحول إلى ممارسات عملية واسعة الانتشار[٣٥] ، والذى حول حرية العقيدة والإيمان الدينى لأقباط مصر إلى كابوس و مشكلة حقيقية أخذت فى

التصاعد مع بداية السبعينيات بحادثة الخانكة فى عام ١٩٧٢م ، والتى دشنت بداية انفجار مشكلات وهموم الأقباط التى شكل تراكمها وتصاعدها انتهاكا حقيقيا لحقوقهم كمواطنين[٣٦] ، خاصة قضية حرية الاعتقاد بدون أى أشكال من التقييد ، والمساواة فى تقلد الوظائف العامة ، والتهميش السياسى والذى يدفع للتساؤل عن مدى تمتع ما يقرب من ١٠ ملايين مصرى من الأقباط بحقوق المواطنة الكاملة ؟.

٤- لم يقتصر الأثر السلبى لصعود تيارات الإسلام السياسى ولجوء النظام السياسى للمزايدة الدينية عليها على تصاعد حدة الاحتقان الطائفى ، ولكن برز معها مشكلة أخرى مرتبطة بحرية التفكير والإبداع ، حيث لجأت تيارات الإسلام السياسى إلى فرض نوع من السطوة الفكرية والثقافية على المجتمع عبر مطاردة الأفكار والأعمال الإبداعية (من اجتهادات فكرية/ أعمال سينمائية/ أعمال روائية/ قصائد شعرية ، بل وصل الأمر إلى صور التماثيل والمنحوتات) واتهامها بخروجها على المبادئ الدينية ، بل وإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وبالتالى الكفر فى بعض الأحيان ، وخروجها على قيم المجتمع المسلم وأخلاقه والدعوة إلى الابتذال والعرى والانحلال الخلقى ، وأنها أداة الغرب لطمس ثقافة وهوية الأمة ، واستخدم العديد من رموز ونشطاء حركة الإسلام السياسى ساحات القضاء عبر رفع قضايا الحسبة ، أو الضغط على المؤسسات الرقابية الرسمية التى أصبحت مواقفها أكثر محافظة (تارة بتأثير جو التراجع العام فى مناخ الحريات وسيادة ثقافة التدين ، وتارة بهدف عدم إثارة التيارات الإسلامية ، أو بهدف المزايدة عليها) ، أو دعوة المؤسسات الدينية كالأزهر ومجمع البحوث الإسلامية للتدخل ، إخراج المظاهرات الطلابية والتحريض عبر الصحف والمجلات المرتبطة بالحركة الإسلامية ، نهاية بالتهديد المباشر والقتل[٣٧] ، **وقد فجر هذا الواقع واحتدامه على مدار ربع القرن الماضى مرة أخرى قضية الحريات ليس فقط فى جانبها المتعلق بالحريات السياسية ، ولكن أيضاً حرية التفكير والتعبير والإبداع ، وهى القضية التى احتشد وراءها مئات من المثقفين والمفكرين والمبدعين ، والتى أصبحت بما لهم من ثقل فى الساحة الثقافية والفكرية قضية مثارة وبإلحاح ، وأصبح التساؤل عن الحق فى حرية التفكير والتعبير والإبداع كأحد أهم حقوق المواطنة أحد الأسئلة التى تحتل جدول أعمال الحوار والصراع فى المجتمع المصري.**

٥- على الرغم من تمتع المرأة المصرية بكثير من الحقوق المدنية والسياسية ، إلا أنه لا يمكن القول بأنها حصلت على حقوق المساواة الكاملة مع الرجل ، خاصة ما يتعلق بحقوقها السياسية والمدنية[٣٨] ، وهى الوضعية التى يضاعف من آثارها السلبية الثقافة السائدة والتى

تضرب بجذورها فى التاريخ الاجتماعى المصرى ، والتى ما زالت تهمش المرأة وتضعها فى مرتبة تالية للرجل ، وهو ما انعكس بشكل عام وسلبى على مجمل أوضاع النساء المصريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، خاصة فى الريف ، ونساء المناطق الفقيرة فى الحضر ، ودفع بالمشكلات النوعية للمرأة بالظهور وبقوة على ساحة الجدل أو الحوار المجتمعى ، وهو ما ساعد عليه:

- تصاعد الخطاب الإسلامى المحافظ ، الذى يراها فى مرتبة أدنى من الرجل أو تالية له ، والمطالب بعودة المرأة للمنزل ، والتعامل معها بصفتها مصدرا للفتنة والشرور يجب فرض مزيد من القيود على ملابسها وتحركاتها وسلوكياتها.
- الهجمة التى نالت كثيرا من الحقوق الاجتماعية خاصة فى قوانين العمل الجديدة ، والتى شكلت فى بعض بنودها تراجعا واضحا عن كثير من المكتسبات الاجتماعية التى حصلت عليها المرأة.
- تصاعد التحركات العالمية المنادية بحقوق المرأة ، وانتقال صداها بقوة فى مصر تحت تأثير التطور الهائل فى وسائل الاتصال من جهة ، واهتمام العديد من المنظمات الدولية بدعم الجهود الرامية لإلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة[٣٩] ، ودعم الأنشطة الهادفة لذات الغرض.

وبالتالى أصبحت حقوقًا المواطنة المنقوصة والتى تهم ما يقرب من نصف سكان المجتمع المصرى من النساء كقضية ذات أبعاد قانونية وثقافية واجتماعية ، أحد جوانب الحوار المجتمعى حول إشكاليات المواطنة فى مصر.

٦- شكل الصراع الدامى بين النظام السياسى وتيارات العنف الإسلامى طوال حقبة التسعينيات ملمحا آخر ألقى بظلاله الكئيبة على قضية حقوق المواطن فى ظل تصاعد وتيرة العنف التى راح ضحيتها الكثير من الأبرياء[٤٠] ، ومع استمرار العمل بقانون الطوارئ ولجوء الدولة للحلول الأمنية كأداة رئيسية فى محاولتها لتكسير بنية منظمات العنف الإسلامى اتسع نطاق حملات الاشتباه والاعتقال والإحالة للمحاكمات العسكرية ، وهى الحملات التى صاحبها العديد من الانتهاكات وعمليات التعذيب واسعة النطاق وانتهاك لحرمات الجسد فى أبشع صورها ، والتى لم تخلف فقط مئات السنين بأحكام السجن أو العشرات من حالات الإعدام التى طالت المئات من أعضاء منظمات العنف الإسلامي[٤١] ، والتى انتهك فيها حقهم كمواطنين فى التقاضى أمام قاضيهم الطبيعى بإحالتهم إلى المحاكم العسكرية ،

ولكنها خلفت أيضاً آلاف المعتقلين الذين لم ولن تتم إحالتهم للمحاكمة والذين تجاوزت سنوات اعتقال المئات منهم السبع والثمانى سنوات ، والذين حصلوا على أحكام من المحاكم المختصة بإنهاء سنوات اعتقالهم[٤٢] ولكن قامت وزارة الداخلية بالالتفاف حولها بإصدار أوامر اعتقال جديدة لهم دون الإفراج عنهم ، ناهيك عن الأوضاع البائسة التى يحيا فى ظلها هؤلاء المعتقلون والتى أودت بحياة الكثير منهم داخل السجون أو أصابتهم بعشرات الأمراض المزمنة التى حولت الكثير من هذا الشباب المعتقل إلى مقعدين ومعاقين ، هؤلاء الذين عذبوا أو الذين لم يتمتعوا بحقهم فى اللجوء إلى قاضيهم الطبيعى ، وغيرهم من الآلاف الذين ما زالوا قابعين خلف جدران المعتقلات يطرحون أيضاً وبإلحاح قضية الحقوق المدنية والقانونية للمواطنين ، وكيف يمكن أن تنتهك من المؤسسات الرسمية فى خرق واضح للقانون المفترض أن تطبقه دون أدنى خشية من محاسبة ؟!.

كانت تلك هى أبرز العوامل التى تفاعلت مع بعضها البعض ومع غيرها من العوامل وطرحت فى تصاعد قضية المواطنة الكاملة وبإلحاح على جدول أعمال الحوار المجتمعى والفعل السياسى طوال العقود الثلاثة الماضية ، متجاوزة الفهم التقليدى الذى يربط فقط قضية المواطنة بأوضاع الأقباط ، وطرحت فهما أكثر تركيبًا وتعقيدًا عن الفهم السائد يشير إلى أن قضية المواطنة وانتهاكها هى قضية يعانى منها الجانب الأعظم من المصريين بأشكال مختلفة وبمستويات متعددة.

ثالثاً : منظمات المجتمع المدنى

تصف بعض التعريفات المجتمع المدنى بأنه "الساحة التى تدور فيها التفاعلات الاجتماعية العامة التى لا تتعلق مباشرة بالربح أو بالصراع على السلطة السياسية أو السيطرة على السلطة التنفيذية ، وهو ما يعنى أن المجتمع المدنى ينشط ويتطور طبقا لمنطق وديناميكية تختلف جذريا عن تلك التى تتحكم فى السوق ، أو تلك التى تتعلق بالممارسة المباشرة للسلطة السياسية"[٤٣] ، وهذا التحديد لساحة المجتمع المدنى التى تجد تجلياتها فى قيم ثقافية وأبنية مؤسسية وفاعليات اجتماعية ذات طابع مميز[٤٤] لا يجعلها بعيدة أو منفصلة عن ساحات الصراع الاجتماعى التى تحتشد فيها مختلف الفئات الاجتماعية سواء السائدة أو الساعية لإعادة اقتسام الثروة والسلطة ، وهو ما يعنى أن مؤسسات المجتمع المدنى تعد من الناحية الإجرائية بمثابة البنية التحتية التى تمارس من خلالها أشكال أخرى من الصراع ، أشكال أقل عنفا وقمعا بين الفئات الاجتماعية المتصارعة ، والتى تحاول توظيف هذه المؤسسات لبناء

ونشر نفوذها الفكرى عبر اللجوء لممارسات وأولويات بديلة لتلك التى يتبناها النظام السياسى القائم كجزء من معركة الصراع ذات الطابع التراكمى ، التى قد تحدث نقلة كيفية للمجتمع عند لحظة تاريخية مواتية ، بهذا المنظور يمكن فهم الدور الذى تلعبه العشرات من منظمات المجتمع المدنى فى المجتمع المصرى فى تناولها لقضية المواطنة ، وتركيز اهتمامها على أحد الجوانب التى تحققها أو تستكملها.

رابعاً : منظمات المجتمع المدنى وحقوق المواطنة ... زوايا التناول ووسائل العمل

إذا كانت هناك العديد من منظمات المجتمع المدنى قد أبدت اهتماماً واضحاً بحقوق المواطنة على تعددها ، فسوف نلاحظ تباين مجالات هذه الاهتمامات بين منظمة وأخرى ، وهو ما تعكسه أهداف المنظمة المدنية كما تشير إليه وثائقها الرسمية ومجمل أنشطتها الفعلية ، وسوف نلاحظ أيضاً أن تلك الأولويات تتأثر فى الغالب بالأصول الدينية ، و الثقافية ، والسياسية ، والاجتماعية ، بل وحتى النوع الذى ينحدر منه أو ينتمى إليه من قاموا بتأسيس هذه المنظمة أو من ينشطون فى إطارها ، وهى نفس المجالات التى يمكن الاستناد إليها فى وضع معايير تحكمية تميز بين أبناء الوطن فى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ، أو المدنية والسياسية ، أو الحقوق الثقافية وتنتقص من مواطنتهم الكاملة ، والمنظمات التى نتناولها هنا فى أساسها منظمات ذات طابع دفاعى ، و لا تعمل بشكل مباشر فى مجال التنمية أو الرعاية الاجتماعية ، وهى بهذا تمثل الجيل الثالث من المنظمات الأهلية فى المجتمع المصرى والذى يرجع ظهورها إلى عام ١٨٢١م عندما تأسست الجمعية اليونانية بالإسكندرية[٤٥] ، حيث ارتبط ظهور هذا الجيل من المنظمات بالعديد من العوامل لعل أهمها:

١ - مساحة الحرية المحدودة التى أتاحها الانتقال لنظام التعددية السياسية المقيدة ، والتحول لاقتصاديات السوق ، وما فرضه من ضرورة وجود هامش لاستقلالية الجماهير فى تنظيم مبادرتها وأنشطتها الاجتماعية حتى يتواءم هذا مع الشعارات الديمقراطية التى يطرحها النظام السياسى من جهة ، ولامتصاص التوترات الاجتماعية الناتجة عن الضغوط الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى ، خاصة مع تعاظم دور المنظمات الأهلية فى مجال خدمات التنمية الاجتماعية[٤٦].

٢ - القيود الشديدة التى عانت منها الحياة الحزبية ، خاصة ما يتعلق بتأسيس أحزاب جديدة[٤٧] ، والقيود المفروضة على حركة الأحزاب التى تأسست ، والهجوم الكاسح الذى تتعرض له أحزاب المعارضة فى أعقاب كل توتر اجتماعي[٤٨] ، والذى أدى

لانسحاب الكثير من عضويتها من مجال العمل السياسى ، ولجوء الكثير من نشطاء الحركة السياسية إلى العمل من خلال منظمات المجتمع المدنى ، كأطر يكون العمل بها أقل مخاطرة وتصادما مع الدولة[٤٩] من جهة ، أو لعدم تعبير الأحزاب القائمة بالفعل عنهم من جهة أخرى.

٣- تزايد التيار الدولى الداعم لحقوق الإنسان والديمقراطية خاصة مع سقوط دول المنظومة الاشتراكية ، وانهيار سوق برلين ، وهو ما شكل رافداً هاماً من الدعم المادى والمعنوى لمنظمات المجتمع المدنى ذات الطابع الدفاعي.

٤ - تصاعد دور ونفوذ التيار الإسلامى الذى فرض على ساحة الجدل السياسى قضايا شديدة الارتباط بحقوق المواطن مثل حقوق الأقباط ، ووضع المرأة ، وحرية التفكير والإبداع.

٥ - تصاعد الصدام بين الدولة والحركة الإسلامية لحد الاقتتال المسلح ، وبروز اليد الخشنة للدولة مع تفضيلها للحلول الأمنية ، وهو ما وسع الانتهاكات الصارخة للحقوق المدنية والسياسية التى طالت حتى المعارضين من غير التيار الإسلامى[٥٠].

ساهمت هذه العوامل وغيرها فى ظهور الجيل الثالث من المنظمات الأهلية ذات الطابع الدفاعي منذ منتصف الثمانينيات ، والتى سوف نسعى للتعرف على الزوايا أو الجوانب التى تعاملت من خلالها مع قضية المواطنة ، واستراتيجيات هذا التعامل من خلال القراءة السريعة لإنتاجها الموثق ، أو لأهداف مشروعاتها الميدانية التى تعاملت مع ذات القضية ، والتى سوف نعرض فى الجدول التالى خريطة لأبرزها مرتبة حسب تاريخ التأسيس:

جدول (١)

اسم المنظمة وتاريخ التأسيس	الوضع القانوني	الأهداف أو الأغراض	الوسائل
١- مركز دراسات المرأة الجديدة (١٩٨٤).	شركة مدنية ، وسجلت كمؤسسة خاصة فى ٢٠٠٣ بحكم قضائى بعد رفض وزارة الشئون الاجتماعية إشهارها .	- السعى لضمان الحق غير المشروط للمرأة فى الاستقلال والمساواة والعدالة الاجتماعية. - تعبئة النساء حول قضايا المرأة ، وتمكينهم من بناء رأى عام يدافع عن حقوقهم.	- إعداد الدراسات والأبحاث والنشرات. - المشاركة فى الحملات الوطنية والدولية المتعلقة بحقوق المرأة.
٢- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (١٩٨٥).	لم يتم الموافقة على تسجيلها كجمعية	- الدعوة لاحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.	- تقديم المساعدة القانونية. - إصدار التقارير السنوية عن

	أهليــة إلا فى عــام ٢٠٠٣.	-رفـع وعـى المـواطن بحقوقـه المشروعة.	حالة حقوق الإنسان. -إصـدار بلاغـات صـحفية تتضامن مع الأحداث الجارية.
٣- مركـز البحـوث العربيـة للدراسات العربية والأفريقية والتوثيق (١٩٨٧).	شركة مدنية.	- البحث والتوثيق حـول البـدائل الممكنـة للأوضـاع والسياسـات الراهنة من أجل مجتمع أفضل عـلى طريـق التقـدم والتنميـة بالمشـاركة الشعبية. إضـاءة طريـق المعرفـة أمـام المجتمعـات المحليـة والجماعـة الثقافية.	تشكيل مجموعات بحثية مـن الأكاديميين والمهنيين ونشـطاء المؤسسات الأهلية. مشروعات بحثية. تنظيم ندوات ومؤتمرات. توثيــق التــاريخ للــوطنى والتطورات السياسية. الترجمة للموضوعات التى تهم المركز.
٤- رابطـة المـرأة العربيـة (١٩٨٧).	جمعية أهلية.	تضامن النساء الأكثر حظاً فى الحياة مع من هن أقل حظاً. تحقيق التوازن بـين واجبـات المرأة وحقوقها..	تحريـك المجتمـع لإتاحـة الفرصـة أمـام المـرأة لتـولى المناصب الهامة المحجوبة. التـدريب والتثقيـف بهـدف تحسـين أوضـاع المـرأة الاقتصادية. إقامـة والمشـاركة فى اللقـاءات والندوات والمؤتمرات المحليـة والدولية. مراجعة واستخلاص البحوث والدراسات الخاصة بالمرأة.
٥- مركـز ابـن خلـدون للدراسـات الإنمائيـة (١٩٨٨).	شركة مدنية تعرض للغلق منذ عام ٢٠٠٠ ، وإلقاء القبض على مؤسسه ومـديره د. سـعد الـدين إبـراهيم ، أعيد افتتاحه فى نهاية عام ٢٠٠٣.	تفعيـل دور البحـوث ودراسـات العلـوم الاجتماعيـة فى بلـورة السياسات العامة. الدعوة لتطبيق نتائجها مـن خـلال الجماعـات ذات التـأثير فى صـنع القرار.	برنـامج المجتمـع المـدنى والتحول الديمقراطي. برنامج الملل والنحل. برنامج المرأة. برنامج الحركات الدينية. و التـى تسـتخدم التقـارير/ النـدوات / الدراسات/ النشرة.
٦- مركـز الدراسـات والمعلومات القانونية لحقـوق الإنسان (١٩٩١).	شركـة مدنيـة للمحاماة ، وسـجل كجمعيـة أهليـة فى عـام ٢٠٠٣ تحـت اسـم الجمعيـة الوطنيـة لحقـوق الإنسـان والتنميـة البشرية.	تأكيـد احـترام وسـيادة القـانون ومبادئ حقوق الإنسان. -دراسة القوانين التى تتعارض مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.	مركز معلومات. مكتبة متخصصة. بـرامج تـدريب و إنتـاج مـواد تعليمية. ندوات ومؤتمرات. إصدار دراسات وأبحاث.
٧- دار الخـدمات النقابيـة (١٩٩١).	شركة مدنية	بلورة الخبرات النقابية والكفـاح العمالي. - إحيـاء الفكـرة النقابيـة وحشـد العمال حولها ، وإعادة الثقة فيها.	نـدوات وحلقـات نقاش/ وتبادل خبرات. أبحـاث وكتـب وأوراق / وتوثيق للحركة لتاريخ وكفاح الحركة العمالية. دورات تدريبيـة عـلى العمـل النقابي.

			مساعدة قانونية فيما يخص علاقات العمل والحرية النقابية. تقديم استشارات قانونية. مكتبة متخصصة وأرشيف صحفي.
٨- مركز العلاج والتأهيل النفسي لضحايا التعذيب (النديم) (١٩٩٣).	شركة مدنية.	التأهيل النفسي لضحايا العنف والتعذيب. توثيق وجمع المعلومات حول ظاهرة العنف والتعذيب. تأهيل المهتمين بالعمل في مجال مكافحة العنف.	مساعدة وفحوص طبية. مساعدة قانونية. المشاركة في حملات مناهضة العنف.
٩- المركز القبطي للدراسات الاجتماعية (١٩٩٤).	مؤسسة تعمل في إطار الكنيسة الأرثوذكسية تحت مظلة أسقفية الخدمات.	دراسة الواقع المصرى المعاصر لتنميته. حصر وتحديد عوامل التخلف لتجاوزها. إبراز المقومات الحضارية للأقباط ومساهمتهم الفاعلة في بناء المجتمع. - الاهتمام بالدراسات المستقبلية.	وحدة مواطنة. وحدة قضايا مجتمعية معاصرة. وحدة توثيق ونشر. والتى يقوم نشاطها على الندوات / برامج التدريب / ورش العمل / إصدار الملفات والأبحاث والدراسات.
١٠- مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩٤).	شركة مدنية انقسمت بعد وفاة مؤسسها الأستاذ هشام مبارك في عام ١٩٩٩ لمركز هشام مبارك للمساعدة القانونية ، وجمعية المساعدة القانونية التى تم تسجيلها كجمعية أهلية عام ٩٩.	التصدى لانتهاكات حقوق الإنسان. التوعية بالحقوق القانونية.	تقديم الاستشارات والمساعدة القانونية. إعداد الدراسات القانونية. إصدار المطبوعات للنوعية القانونية. مكتبة متخصصة. توثيق المعلومات والأحكام القضائية.
١١- مركز قضايا المرأة المصرية (١٩٩٥).	شركة مدنية	- رفع الوعى القانوني للمرأة.	- المساعدة القانونية أمام المحاكم. - بحوث ودراسات ومنشورات خاصة بحقوق المرأة. - فصول محو أمية.
١٢- مركز الأرض لحقوق الإنسان (١٩٩٦).	شركة مدنية ، تقدمت بطلب التأسيس كمؤسسة خاصة في عام ٢٠٠٣ ، لكن وزارة الشئون رفضت الطلب ، ومازال الأمر معروضاً على القضاء.	الدفاع القانونى عن كافة الانتهاكات التى تقع للعمال الزراعيين والمؤقتين. مكافحة كافة أشكال التمييز والاضطهاد التى يتعرض لها الفلاحون والعمال الزراعيون والأطفال والنساء العاملون بالقرية المصرية.	رصد الانتهاكات. إصدار التقارير والدراسات . تقديم المساعدة القانونية. نشرة غير دورية تهتم بأوضاع الفلاحين في القرية المصرية.

١٣- جماعة تنمية الديمقراطية (١٩٩٦).	شركة مدنية، تم تصفيتها بقرار من مؤسسيها فى عام ٢٠٠٠.	- تحسين البنية التشريعية لدعم التطور الديمقراطي. - توسيع قاعدة المشاركة بجعل المواطنين أكثر وعياً بحقوقهم.	- الطعن بعدم دستورية بعض القوانين. - المساعدة القانونية. - دورات تدريب. - حملات توعية. - نشر تقارير وأعمال رصد وبحوث ميدانية. -قياس اتجاهات الرأي العام.
١٤- المركز المصرى لحقوق المرأة (١٩٩٦).	شركة مدنية.	- تنمية حق المرأة فى المشاركة السياسية. - رصد الانتهاكات والقوانين التى تقيد حقوق المرأة، وتتناقض مع الدستور، أو المواثيق الدولية.	- حملات توعية. - إصدار نشرات وبحوث ميدانية وتقارير. - تقديم مساعدة قانونية.
١٥-مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء (١٩٩٧).	شركة مدنية وحصلت على التسجيل كجمعية أهلية فى ٢٠٠٣م.	الرقى بالنظم العقابية بما يتفق وحقوق الإنسان. الرقى بالوعى القانونى لدى المواطنين والعاملين فى المؤسسات العقابية.	- تقارير رصد أوضاع السجون والمحتجزين. - مساعدة قانونية للسجناء والمحتجزين. - بعثات تقصى حقائق. - كتيبات تعرف بحقوق السجين أو المعتقل.

بيانات الجدول جمعت بمعرفة الباحث ومن مصادر مختلفة أهمها مطبوعات هذه الهيئات

وعلى الرغم من تعدد الزوايا التى تناولت بها كل من هذه المنظمات قضية المواطنة من خلال مجمل أنشطتها، إلا أن تحليل مضمون وأهداف هذه الأنشطة يشير إلى تركيزها على إحدى مشكلات أو حقوق المواطنة، والتى قد تستهدف فئة واحدة من المصريين، وهو فى النهاية الاهتمام الذى شكل محور أنشطتها، وإن كان هذا لا ينفى أنها قد تعاملت مع الجوانب، أو المشكلات الأخرى المرتبطة بحقوق المواطنة والتى قد تعنى نفس الفئة من المصريين أو غيرها وإن كان بدرجة أقل؛ وذلك كما يشير الجدول التالي:

جدول (٢)

مجال الاهتمام والنشاط الرئيسي	اسم المنظمة	الفئة المستهدفة بالنشاط
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.	- دار الخدمات النقابية.	العمال.
	- مركز البحوث العربية للدراسات العربية والأفريقية والتوثيق.	العمال / الفلاحون / الطبقات الفقيرة بشكل عام.
	- مركز الأرض لحقوق الإنسان.	الفلاحون.
الحقوق السياسية والمدنية (المشاركة السياسية / حرية التفكير والإبداع/ حرية التنظيم / الحقوق	- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	المصريون على وجه العموم خاصة نشطاء العمل السياسى والعام.

القانونية / الحماية من التعذيب والانتهاك الجسدي).	- مركز المساعدة القانونية.	المصريون على وجه العموم خاصة نشطاء العمل السياسى والعام.
	- مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان. (أبدى المركز أيضاً قدراً من الاهتمام بحقوق المرأة/ حقوق الأقباط)	المصريون على وجه العموم خاصة المثقفون والمبدعون
	- جماعة تنمية الديمقراطية.	المصريون الذين ليس لديهم اهتمام بالمشاركة السياسية.
	- مركز العلاج والتأهيل النفسى لضحايا التعذيب (النديم). (أبدي المركز أيضاً اهتماماً واضحاً بحقوق المرأة)	ضحايا العنف والتعذيب.
حقوق المرأة ومكافحة كافة أشكال التمييز ضدها.	- رابطة المرأة العربية.	النساء
	- مركز قضايا المرأة المصرية.	النساء
	- المركز المصرى لحقوق المرأة.	النساء
	- مركز دراسات المرأة الجديدة.	النساء
حقوق المواطنة الكاملة للأقباط.	- مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية. (أبدى المركز أيضاً اهتماماً بالحقوق الديمقراطية والمشاركة السياسية)	الأقباط
	- المركز القبطى للدراسات الاجتماعية (أبدى المركز اهتماماً بقضايا المشاركة السياسية وحقوق المرأة)	الأقباط

مستخرج من بيانات و إصدارات هذه المنظمات بمعرفة الباحث

وقد تنوعت الوسائل والأدوات التى استخدمتها هذه المنظمات فى تعاملها الدفاعى عن حقوق المواطنة وهى الأدوات التى اشتملت على:

١ - إصدار صحف أو مجلات غير دورية مثل :

جدول (٣)

الجريدة أو المجلة	المنظمة التى تصدرها
المرأة الجديدة (كتاب غير دوري).	مركز دراسات المرأة الجديدة.
حقوق الإنسان (نشرة غير دورية).	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
هى (نشرة إخبارية).	رابطة المرأة العربية.
المجتمع المدنى (نشرة غير دورية).	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
- حقوق الناس (جريدة غير دورية). - حقوق الناس / حقوق المرأة (جريدة غير دورية).	الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان والتنمية البشرية.
سلسلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (غير دورية).	مركز الأرض لحقوق الإنسان.

وهى نشرات ومجلات أو جرائد لا تركز فقط على نشاط المنظمة بمقدار تركيزها على القضايا التى تدافع عنها ، لدعم خطاب المنظمة الداعى للدفاع عن حق من حقوق المواطنة ، أو فئة من المواطنين يتعرضون لانتهاك أحد حقوقهم ، وهو الخطاب الذى بجانب تقديمه قدراً من المعلومات القانونية والسياسية والتاريخية -بهدف التوعية بالقضايا التى يتبناها- حاول أيضاً من خلال النقد الحاد لممارسات انتهاك حقوق المواطنة إحداث نوع من التعبئة الجماهيرية فى مواجهة مرتكبى هذه الانتهاكات.

٢ - إصدار التقارير السنوية مثل :

جدول (٤)

المنظمة	التقارير	
المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.	- حالة حقوق الإنسان فى مصر.	يرصد مجمل الانتهاكات فى الحقوق المدنية والسياسية فى مصر.
مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.	- تقرير المجتمع المدنى والتحول الديمقراطي.	يرصد التحولات الديمقراطية فى مصر والعالم العربى والعوائق التى تواجهها.
	- تقرير الملل والنحل والأعراق.	يرصد تطور أوضاع الأقليات فى مصر والوطن العربى ، والانتهاكات التى يتعرضون لها.
مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء.	- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز فى مصر.	يرصد أوضاع المعتقلين والمسجونين بشكل عام ، والانتهاكات التى يتعرضون لها.
مركز الأرض لحقوق الإنسان.	أحوال الفلاحين فى ريف مصر من ٩٨/ ٢٠٠٠م	أوضاع الفلاحين والانتهاكات التى تعرضوا لها خاصة مع بدء تنفيذ القانون الجديد للإيجارات الزراعية.

وهى التقارير التى تعد بمثابة مرصد يوثق لانتهاكات حقوق المواطنة التى تركز عليها هذه المنظمات ، ويعتبر تقرير "حالة حقوق الإنسان فى مصر" الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أقدم هذه التقارير ، وأكثرها انتظاماً ، ويصدر منذ عام ١٩٩٢م. أما أكثرها شهرة وإثارة للجدل فهو تقرير الملل والنحل والأعراق (الذى يصدر عن مركز ابن خلدون) نظراً للمستوى العالى من المكاشفة التى يتعامل بها مع أوضاع الأقليات فى مصر والمنطقة العربية ، وصدر لأول مرة عام ١٩٩٣م تحت عنوان "هموم الأقليات" .

وتعد التقارير السنوية التى تصدر عن تلك المنظمات من أهم أدواتها فى رصد ومتابعة الانتهاكات المرتبطة بحقوق المواطنة من خلال:

- متابعة تطور التشريعات خاصة المرتبطة بالحقوق المدنية والسياسية .
- رصد وتسجيل الانتهاكات الموجهة للمواطنين.
- توثيق ردود الأفعال أو أشكال الرد والمواجهة على هذه الانتهاكات (سواء كانت فردية أو جماعية).

٣ – البيانات أو البلاغات الصحفية :

ارتبط إصدار البيانات أو البلاغات الصحفية فى الغالب الأعم بالأحداث الجارية ، وبوقائع الانتهاكات الضخمة ، أو التى تمس قطاعات واسعة من المواطنين ، خاصة الانتهاكات ذات الطابع المتكرر مثل:

- الإحالة للمحاكم العسكرية والقضاء الاستثنائي.
- أحداث العنف الطائفية واسعة النطاق.
- أعمال الترويع واحتجاز الرهائن التى تقوم بها أجهزة الأمن فى سياق مطاردتها للمتطرفين الإسلاميين.
- التضييق على حرية الاعتقاد والتفكير (مثل قضية نصر أبو زيد/ مصادرة بعض الكتب).
- الانتهاكات والتدخلات المرتبطة بالانتخابات التشريعية.
- تطبيق قانون حبس الصحفيين.
- انتهاك حق تكوين الجمعيات والنقابات (إصدار قانون جديد للجمعيات وتنظيم العمل الأهلى / حل بعض الجمعيات).
- التعذيب وسوء المعاملة بأقسام الشرطة.
- الاختفاء القسرى لبعض المعتقلين.
- مصادرة أو إغلاق بعض الصحف ، والتضييق على العمل الصحفى ؛ كما تم فى معركة القانون ٩٣لسنة ٩٥ .
- اغتيال بعض المفكرين أو الاعتداء عليهم.
- اعتقال نشطاء حقوق الإنسان والتضييق عليهم.
- اعتراض جهات الأمن على المسيرات أو التجمعات السلمية.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن العديد من البيانات كانت تصدر فى سياق مؤتمرات صحفية يتم دعوة الصحافة المصرية والعالمية لها ؛ لمنحها مزيداً من قوة الضغط والتأثير ، وهناك أيضاً العديد من البيانات التى كانت تصدر موقعة من أكثر من هيئة ، خاصة فى الأحداث التى كانت تستدعى شكلاً من المواجهة الجماعية ، أو التى يتفق فيها موقف هذه المنظمات ، نموذج لهذا :

- بيان (تضامناً مع د. ابتهال يونس ، ود. نصر حامد أبو زيد) الصادر عن مركز دراسات وأبحاث المرأة الجديدة ، ومركز النديم لعلاج وتأهيل ضحايا العنف.
- بيان (طلب اجتماع عاجل مع رئيس الجمهورية لوضع برنامج للإصلاح السياسى ، ومع المفوض السامى لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة) كرد فعل على إقرار قانون جديد للجمعيات الأهلية ، وقعته ٨ منظمات هى تنمية الديمقراطية/ مركز القاهرة/ المساعدة القانونية / مساعدة السجناء/ مركز الأرض/ مركز استقلال القضاء/ البرنامج العربى لنشطاء حقوق الإنسان / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
- بيان (جبهة المثقفين) صدر فى أعقاب الحكم بالتفريق بين د. نصر حامد أبو زيد وزوجته ، والذى وقعه مركز الدراسات والمعلومات القانونية / المساعدة القانونية / اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد / رابطة المثقفين المصريين / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان / جمعية التنوير / جمعية الكاتبات المصريات.

٤ - تنظيم المؤتمرات والندوات وورش العمل

كانت المؤتمرات والندوات من أكثر أدوات هذه المنظمات استخداماً ؛ خاصة أنها تتيح للنخبة الثقافية - التى تهتم بالعمل العام - فرص التعبير الواسع عن رأيها ، أو إظهار تضامنها، والعديد من هذه المؤتمرات والندوات وورش العمل كان يتم توثيق ما قدم فيها (من أوراق أو مداخلات أو حوارات أو ما نتج عنها من توصيات) فى كتب مثل:

جدول (٥)

أعمال المؤتمر أو الندوة أو الورشة التى تحولت لكتاب	الموضوع	المنظمة التى أصدرته
المرأة والقانون والتنمية (١٩٩٥).	حقوق المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة
الحركة النسائية العربية (١٩٩٣).	مواجهة تهميش المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة
إرهاب الفكر وحرية الإبداع (١٩٩٥).	الحق فى حرية الفكر والإبداع.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.

تعليم الحق وحق التعليم (١٩٩٥).	حق المواطن فى التعليم.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
حرية الإبداع وحقوق المبدعين (١٩٩٤).	حرية الإبداع والتفكير.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان (١٩٩٣).	حقوق الإنسان بشكل عام.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
حماية البيئة فى مصر (١٩٩٧).	الحق فى بيئة آمنة.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
معركة حرية الصحافة (١٩٩٥).	القيود المفروضة على حرية التعبير والعمل الصحفي.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
المسألة الفلاحية والزراعية فى مصر (١٩٩١).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفلاح المصرى	مركز البحوث العربية.
الحريات الفكرية والأكاديمية فى مصر.	حرية البحث العلمي.	مركز البحوث العربية.
المشكلة الطائفية فى مصر (١٩٨٨).	التميز الطائفي.	مركز البحوث العربية.
المجتمع المدنى وسياسات الإفقار (٢٠٠٢).	دور المجتمع المدنى فى الدفاع عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية	مركز البحوث العربية.
الانتخابات البرلمانية فى مصر.	المشاركة السياسة والتدخل الإدارى فى حرية الانتخابات	مركز البحوث العربية.
حقيقة التعددية السياسية فى مصر.	المشاركة السياسية.	مركز البحوث العربية.
المواطنة	أوضاع الأقباط كمواطنين	مركز البحوث العربية.
المرأة والانتخابات البرلمانية قراءة للواقع واستشراف للمستقبل (٢٠٠٢)	المشاركة السياسية للمرأة	المركز المصرى لحقوق المرأة.
مشروع قانون تعديل إجراءات التقاضى فى مسائل الأحوال الشخصية (١٩٩٩).	الحقوق القانونية للمرأة	المركز المصرى لحقوق المرأة.
دور الأقباط فى الحياة العامة المصرية (١٩٩٦) (منشورة ضمن تقرير الملل والنحل والأعراق لعام ٩٧).	مشكلات التميز الدينى	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط (١٩٩٤)، والمعروفة بمؤتمر الأقليات، منشورة ضمن تقرير الملل والنحل لعام (١٩٩٥).	مشكلات التمييز الديني	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
المرأة العربية والحياة العامة (١٩٩٦).	المشاركة السياسية للمرأة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
دور القضاء فى دعم ثقافة المجتمع المدني.	دعم الحقوق المدنية.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
حقوق الإنسان فى مصر (٢٠٠٣).	الحقوق المدنية والسياسية.	مركز المساعدة القانونية لحقوق السجناء.

دور الإعلام فى دعم ثقافة المجتمع المدني.	حول ثقافة المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
دور المؤسسات المهنية والأندية الفكرية فى دعم ثقافة المجتمع المدني.	حول ثقافة المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
دور النقابات المهنية والعمالية العربية.	حرية تأسيس والاشتراك فى النقابات.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
صورة المرأة فى الإعلام (١٩٩٤).	الإعلام وتكريس الانتهاكات لحقوق المرأة.	مركز دراسات المرأة الجديدة .
المرأة العربية سنوات فى كرسى القضاء (٢٠٠٢).	حول حق المرأة فى تقلد كرسى القضاء.	رابطة المرأة العربية..
حرية الرأى والعقيدة قيود وإشكاليات.	حرية التعبير والإبداع.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
حقوق لا تتجزأ (١٩٩٤).	حقوق المواطنة لا تتجزأ.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

جمع بمعرفة الباحث من إصدارات هذه المنظمات

وما سبق يمثل مجرد عينة ، حيث من الصعب حصر الندوات أو المؤتمرات أو ورش العمل التى لم تطبع أعمالها ، أو حتى تلك التى وثقت بالفعل ، وذلك للضعف الشديد فى عمليات الأرشيف والتوثيق لدى كل منظمات المجتمع المدنى وهو ما يصعب مهمة البحث والدراسة على الباحثين.

٥ - إصدار المطبوعات الدعائية للتوعية

تعددت أشكال تلك المطبوعات من كروت ومطويات شارحة تتناول بشكل مختصر بعض الحقوق وكتالوجات لرسوم الكاريكاتير ، وكراسات صغيرة مزودة بالرسوم ؛ والتى كانت توزع ، على حد إشارة العديد من النشطاء فى هذه المنظمات ، على نطاق واسع كجزء من جهود التوعية العامة بالحقوق المدنية والسياسية للمواطن ، أو إحدى أدوات حملة متخصصة تركز على انتهاك محدد لحقوق المواطنة ؛ نموذج لهذا:

جدول (٦)

أنواع المطبوعات	الهدف	الجهة الصادرة
كتالوج لرسوم الكاريكاتير بعنوان "مولد يا دنيا/ التقرير الختامى لمولد الانتخابات ".	التدخل الإدارى فى حرية الانتخابات البرلمانية وعدم نزاهتها.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
كتالوج لرسوم الكاريكاتير بعنوان "الريشة ضمير الوطن لن نغفر..لن ننسى ".	السكوت عن جرائم الحرب ضد الأسرى من المصريين فى الحروب الإسرائيلية.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
نتيجة حائط لعام ٩٨مزودة بلوحات فنية لعدد من	دعم حرية الإبداع.	مركز الدراسات والمعلومات

كبار الفنانين المصريين.		القانونية لحقوق الإنسان.
كارت مزود برسم ميزان العدالة مقيد بقيد حديدى وتحته عبارة "المحامون المعتقلون تضامنوا معنا من أجلهم.	حملة تضامن مع المعتقلين من المحامين.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
سلسلة مطويات بعنوان "مفاهيم إنسانية".	تتناول كل مطوية أحد حقوق المواطنة بالشرح.	مركز الأرض لحقوق الإنسان.
سلسلة مطويات بعنوان " اعرف حقوقك".	تتناول كل مطوية أحد حقوق المواطنة بالشرح.	مركز المساعدة القانونية.
سلسلة مطويات بعنوان "ماذا تفعل ؟".	تتناول شرحاً للحقوق القانونية للمواطن ، وكيفية الدفاع عنها فى حالة انتهاكها.	مركز المساعدة القانونية.
مطوية رسوم شارحة وتعليقات بسيطة بعنوان"تعالى ننتخب".	إرشادات انتخابية للنساء.	المركز المصرى لحقوق المرأة.
سلسلة بعنوان"أ..ب..قانون "كراسات صغيرة مزودة بالرسوم.	شرح حقوق المرأة فى حالات الزواج والطلاق والوصاية على الأبناء..	المركز المصرى لحقوق المرأة.
سلسلة مطويات شروح بسيطة ورسوم كاريكاتيرية بعنوان "بالانتخاب نبنى بلدنا".	إرشادات لكيفية القيد الانتخابى وأهمية المشاركة السياسية ؛ وهى من أدوات حملة لدعم المشاركة السياسة.	جماعة تنمية الديمقراطية.
نتيجة عام ٢٠٠٠ فى بطاقة صغيرة مزودة بأحد النصوص الدستورية التى تضمن حقوق المساواة/ أو المشاركة السياسة ، بالإضافة لرسم معبر وعبارات داعمة من الأغانى الشهيرة أو الشعر العامي.	دعم المشاركة السياسية.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية
سلسلة مطويات اعرفى حقوقك (شرح مبسط لحقوق الزواج والخطبة).	توعية قانونية.	مركز قضايا المرأة المصرية.

جمع بمعرفة الباحث من إصدارات هذه المنظمات

٦ - إصدار الكتب أو الدراسات أو التقارير المتخصصة

كانت هذه الأداة هى الأخرى من الأدوات البارزة التى لجأت إليها منظمات المجتمع المدنى لإدارة حوار على الأقل بين النخبة الثقافية حول مشكلات المواطنة ، أو لدعم توجهات ورؤى المنظمة فى هذا المجال ، وقد صدرت فى هذا المجال العشرات من الكتب والتقارير التى غطت فى الغالب معظم الجوانب المرتبطة بحقوق المواطنة سواء كيف تناولتها المواثيق الدولية والتشريعات الوطنية ، أو رصد ومناقشة طبيعة الانتهاكات لهذه الحقوق فى

المجتمع المصرى ونقدها ومتابعة جذورها ، وأسبابها الثقافية والسياسية والقانونية والاقتصادية ، نهاية بوضع تصورات أو اجتهادات لتجاوز هذه الوضعية ، وسوف نحاول أيضاً فى الجدول التالى تقديم نماذج لأبرز هذه المطبوعات:

جدول (٧)

الكتاب أو التقرير	الموضوع الذى يناقشه	المنظمة التى أصدرته
أحكام القضاء المصرى وحقوق الإنسان (١٩٩٧).	توثيق للأحكام القضائية التى انتصرت للحقوق المدنية والسياسية للمواطن.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
نساء بلا حقوق ورجال بلا قلوب (١٩٩٨).	العنف الواقع على المرأة.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
المواطنة المنقوصة (١٩٩٥).	أوضاع تهميش المرأة فى مصر.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
دفاعاً عن حق تكوين الجمعيات (١٩٩١).	نقد للقانون ٣٢ لسنة ٦٤ الذى يقيد حق تكوين المنظمات الأهلية.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
دستورية حقوق الإنسان (١٩٩٣).	يشرح آلية اندماج المواثيق الدولية لحقوق الإنسان فى المنظومة القانونية المصرية.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
التعليم وحقوق الإنسان فى مصر.	نقد لدور المؤسسة التعليمية فى دعم ثقافة المواطنة.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
عالم بلا أغلال (١٩٩٦).	محاولة للبحث فى التاريخ الفرعونى عن جذور لمفاهيم حقوق الإنسان.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
مصر القبطية (١٩٩٨).	محاولة لإلقاء الضوء على التاريخ القبطى ودور الأقباط فى بناء صرح الحضارة والثقافة المصرية.	مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
المواطنة فى زمن العولمة (٢٠٠٢).	محاولة لدراسة وتأصيل مفهوم المواطنة فى ظل المتغيرات العالمية.	المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.
مبدأ المواطنة.	تطور مفهوم المواطنة فى التاريخ المصري المعاصر.	المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.
المواطنة تاريخياً ، دستورياً ، فقهياً.	إلقاء الضوء وتقديم اجتهادات مصرية فى مفهوم المواطنة.	المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.
المشاركة الوطنية فى العصر الحديث ، ج١.	إلقاء الدور على الدور الذى لعبه المواطنون الأقباط فى الحركة الوطنية المصرية.	المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.
سلسلة الأقباط عبر العصور.	إلقاء الدور على الدور الذى لعبه المواطنون الأقباط فى التاريخ المصري.	المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.
مشاركة الشباب القبطى فى الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة (كتيب / سلسلة أوراق دراسية).	المشاركة السياسية لشباب الأقباط.	المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.
المرأة فى المسيحية نظرة أولية (كتيب/ سلسلة أوراق دراسية).	أوضاع حقوق المرأة فى الديانة المسيحية.	المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.
قبل فوات الأوان ، دراسة ميدانية فى سبع دوائر انتخابية (١٩٩٧).	المشاركة السياسية.	جماعة تنمية الديمقراطية.
نساء الغزل والنسيج والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للنساء العاملات بقطاع الغزل والنسيج.	مركز البحوث العربية.

سوسيولوجية الجريمة عند المرأة (١٩٩٢).	أوضاع المرأة المصرية والعنف.	مركز البحوث العربية.
الحركة العمالية فى معركة التحول (١٩٩٤).	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعمال فى مصر.	مركز البحوث العربية.
الأسر المعيشية لفلاحى الريف المصري.	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فى الريف.	مركز البحوث العربية.
الإفقار فى بر مصر (١٩٩٨).	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع المصري.	مركز البحوث العربية.
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.	حقوق المواطنة.	مركز البحوث العربية.
المشاركة الشعبية فى التنمية المحلية.	حق المشاركة السياسية.	مركز البحوث العربية.
المرأة فى القطاع غير الرسمي.	واقع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فى القطاع غير الرسمي.	مركز البحوث العربية.
الأرض والفلاح (٢٠٠١).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للفلاح المصري.	مركز البحوث العربية.
عمال مصر وقضايا العصر (٢٠٠).	الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للعامل المصري.	مركز البحوث العربية.
تأملات فى مسألة الأقليات (١٩٩٢).	التمييز على خلفية دينية أو عرقية	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
مصر لكل المصريين (١٩٩٢).	الأقباط و حقوق المواطنة.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
حول الدعوة لتطبيق الشريعة.	مشكلات المواطنة فى ظل الدولة الدينية.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
الأقباط المصريون (١٩٩٦).	المشكلة القبطية فى مصر.	مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.
قوانين منتهكة وضحايا بلا تعويض/ دراسة ميدانية.	انتهاك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية عمال المحاجر.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
الكشح محنة وطن (تقرير ميداني) (١٩٩٩).	تقرير ميدانى عن أحداث وانتهاكات حادثة الكشح.	مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
نداء من العالم الآخر.	تقرير موثق عن تعذيب مواطن بالحرق فى أحد أقسام الشرطة مما أدى لوفاته.	مركز المساعدة القانونية / مركز النديم لتأهيل ضحايا العنف.
- أسر رهن الاعتقال. - الاعتقال فى مصر جريمة ضد الحرية. - تذكروا أمهات ضحايا الاعتقال المتكرر.	سلسلة تقارير ميدانية حول ظاهرة الاعتقال المتكرر فى مصر.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
-الموت داخل أسوار العزلة والصمت -الدرن / الموت البطيء داخل سجنى الوادى الجديد و دمنهور. -محتجزون إلى الأبد..الأوضاع داخل سجنى وادى النطرون ١ ، ٢.	سلسلة تقارير ميدانية عن الأوضاع السيئة للسجناء ، وانتهاك حقهم فى الرعاية الصحية .	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.
أحوال المرأة داخل السجون المصرية.	الانتهاكات الموجهة ضد السجينات.	مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء.
العنف ضد المرأة.	دراسة عن حقوق المرأة.	المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

٧ – المساعدة القانونية

وقد تنوعت المساعدات القانونية التى تقدمها العديد من المنظمات السابقة فيما يخص الانتهاكات المتعددة لحقوق المواطنة لعل أبرز أشكالها:

- إرسال المناشدات للجهات المسئولة خاصة فى وزارة الداخلية ، أو وزارة العدل ، أو وزارة الخارجية ، والنائب العام بطلب التحقيق فى أحد الانتهاكات ، أو تنفيذ أحكام القضاء.
- تقديم الاستشارات القانونية لمن تعرضوا لانتهاك أحد حقوقهم/ أو فى قضايا الأحوال الشخصية.
- حضور المحاكمات ومراقبتها ، والتحقيقات والتضامن مع من انتهكت حقوقهم خاصة فى مجال حرية التفكير والتعبير عن الرأي.
- رفع الدعاوى القضائية لانتزاع ، أو لحماية أحد الحقوق (التعويضات لضحايا التعذيب/ حق الزيارة ، والعلاج ، والتقدم للامتحانات للمعتقلين / قضايا الأحوال الشخصية / قضايا الفصل التعسفي).
- وتعد أشكال المساعدة القانونية المختلفة هى الأداة الأساسية لدى منظمات المجتمع المدنى ؛ والتى تسمح لها بالخروج بأنشطتها خارج حيز النخبة المثقفة الضيق.

٨ – بناء الشبكات والتحالفات

رغم القدرة الأكبر للشبكات والتحالفات بين منظمات المجتمع المدنى على ممارسة درجة أعلى من الضغط والتأثير باتجاه حماية حقوق المواطنة ، إلا أن تلك الأداة ما زالت تشكل نقطة ضعف فاضحة فى عمل المنظمات السابق الإشارة إليها ، حيث لم تتجاوز أعمال التنسيق فى معظم الأحيان إصدار البيانات المشتركة ، أو تنظيم ندوة ، أو إصدار كتاب ، أو الاتفاق فى موقف تضامنى عابر ، وهناك عشرات التجارب والمحاولات لعل أبرزها محاولة بناء تحالف من منظمات المجتمع المدنى يقود حملة واسعة من أجل قانون أكثر ديمقراطية للعمل الأهلى ، وهو التحالف الذى انكسر تحت حدة الخلافات بين هذه المنظمات ، ولم تستطع أى من هذه المحاولات أن تخوض حملة حقيقية وناجحة لوقف انتهاك أو حماية حق ، فمنذ ظهور ونشاط هذه المؤسسات أُعلن عن تأسيس العديد من التجمعات واللجان القومية والوطنية ، والجبهات التى لم يتجاوز وجودها الفعلى بيان تأسيسها ، نموذج لهذا:

– جبهة المثقفين : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان/ مركز

المساعدة القانونية لحقوق الإنسان/ اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الرأى والاعتقاد/ رابطة المثقفين المصريين/ المنظمة المصرية لحقوق الإنسان/ جمعية التنوير/ جمعية الكاتبات المصريات) تشكلت عام ١٩٩٦م للدفاع عن حرية الفكر والدولة المدنية.

- **لجنة تنسيق العمل الأهلى** : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان/ مركز قضايا المرأة المصرية/ جمعية المساعدة القانونية / مركز الأرض/ مركز البحوث العربية) تشكلت فى أكتوبر عام ٢٠٠٠م من أجل قانون أكثر عدالة وديمقراطية للعمل الأهلي.
- **اللجنة المصرية لتقصى الحقائق والدفاع عن حقوق الأسرى المصريين** : (مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان / المنظمة المصرية لحقوق الإنسان / مركز المساعدة / مركز ابن خلدون / وغيرها من المنظمات والشخصيات العامة) تشكلت عام ١٩٩٥م واهتمت بإثارة قضية جرائم الحرب التى تعرض لها الأسرى فى الحروب الإسرائيلية مع مصر وتعويضهم.
- **اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد** : (تضم نخبة من كبار المثقفين / مركز المساعدة القانونية / مركز الدراسات والمعلومات القانونية) تشكلت عام ١٩٩٥م للتضامن مع د. نصر حامد أبو زيد.
- **مجموعة العمل المعنية بمناهضة ختان الإناث** : (وتضم مركز النديم / مركز دراسات المرأة الجديدة / وآخرين) تشكلت عام ١٩٩٤م لمكافحة هذه الظاهرة التى تشكل اعتداء على جسد الفتيات ، وتعتبر تلك اللجنة من أنشط اللجان التنسيقية وأطولها عمراً.

٩ – المشروعات الميدانية

وهى فى أغلبها مشروعات تدور حول:

- **تنفيذ حملات للقيد الانتخابى** : (نموذج مشروعات ابن خلدون/ رابطة المرأة العربية / المركز المصرى لقضايا المرأة / جماعة تنمية الديمقراطية / مركز قضايا المرأة المصرية).
- **برامج التدريب والتوعية بحقوق المواطنة** : والتى استهدفت بشكل خاص نشطاء المجتمع المدنى فى جمعيات التنمية المحلية (أو منظمات حقوق الإنسان) / النساء/ المدرسين ، بهدف نشر ثقافة المواطنة ، وهى البرامج التى كانت قاسماً مشتركاً

بين معظم المنظمات.

- **الحملات الخاصة باستخراج البطاقات الشخصية للنساء** : خاصة المناطق الفقيرة (المركز المصرى لقضايا المرأة/ مركز قضايا المرأة المصرية).
- **برامج التدريب على مهارات فنية تستهدف فئات محددة** : (مثل برامج التدريب على العمل التنموى التى ينظمها المركز القبطى للدراسات الاجتماعية/ برامج تدريب الأطباء على التعامل مع ضحايا العنف والتعذيب بمركز النديم/ برامج تدريب المحامين على التعامل مع قضايا انتهاك الحقوق الأساسية (والتى ينظمها مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان).
- **معسكرات التربية المدنية الموجهة للفتيان** : (والتى ينظمها مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان).

خامساً : منظمات المجتمع المدنى واستراتيجيات العمل مع مشكلات المواطنة

سوف نحاول فى الصفحات التالية محاولة تتبع الاستراتيجيات التى تناولت جهود منظمات المجتمع المدنى فى التعامل مع القضايا المرتبطة بانتهاك حقوق المواطنة ، ونظراً لضخامة الإنتاج الموجود وتعدد أشكال الأنشطة التى قامت بها هذه المنظمات فسوف نستعرض هنا الاتجاهات العامة لتلك الاستراتيجيات -أو مناهج العمل- مع السعى للاستشهاد بما تيسر من الأنشطة والكتابات الصادرة عن هذه المنظمات:

١ - الحقوق المرتبطة بحرية العقيدة وعدم التمييز على خلفية الدين

لعل أبرز المشكلات المرتبطة بهذا المجال فى مصر هى المشكلات المرتبطة بالأقباط ، ورغم اهتمام معظم المنظمات السابق الإشارة إليها بهذه القضية إلا أنها تبرز كاهتمام أساسى لكل من:

١ - المركز القبطى للدراسات الاجتماعية.

٢ - ومركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية[٥١].

وفى الوقت الذى تعامل فيه مركز الدراسات القبطية بشكل هادئ يدعم اتجاهات البناء على ما هو إيجابى فيما يمكن أن نطلق عليه "استراتيجية رأب الصدع"فى مواجهة مشكلات وهموم الأقباط عبر التأكيد على أن:

٣ – المواطنة ممارسة لا تتم بشكل عشوائى ، وإنما من خلال مرجعية عليا هى الدستور والقوانين التى توضع فى إطار هذا الدستور ، والمنوط بها تنظيم حركة المواطنين فى هذا الوطن.

٤ – للمواطنة ركنان أساسيان هما : المساواة والمشاركة.

٥ – أقباط مصر وإن كانوا يعانون من بعض الهموم فإن الحوار حولها يتم فى إطار الجماعة الوطنية.

٦ – المواطنة هى الطريق لإنجاز التكامل الوطني[٥٢].

ولتحقيق هذا التوجه سعى المركز عبر أنشطته إلى إدارة حوار بين التيارات الفكرية المختلفة ، وشارك فيه التيار الإسلامي[٥٣] حول مفهوم المواطنة ؛ سعياً لتأصيل هذا المفهوم فى الواقع المصرى ، وحل الإشكاليات الفكرية والسياسية التى يثيرها خاصة لدى التيار الإسلامى بدفع هذا التيار للاجتهاد والتطوير فى رؤيته عبر مشاركته فى الحوار ، وهذا الحوار سعى المركز لتقديمه لأوسع جمهور من الشباب القبطي[٥٤] ؛ والذى تصاعدت مخاوفه فى تلك الفترة بتأثير تصاعد أعمال العنف الإسلامي. ومن ناحية أخرى –وبالتوازى مع هذا الحوار– ركز على دعوة الشباب القبطى للمشاركة فى العمل السياسى والعام ، وقد أثمرت هذه الجهود بدرجة كبيرة فى انفتاح قطاعات متزايدة من هذا الشباب ومشاركته ، وهو ما بدا واضحاً بشكل خاص فى الانتخابات البرلمانية لعام٩٥و٢٠٠٠ ؛ والتى عرفت تزايد مشاركة الأقباط فيها بالترشيح والتصويت[٥٥] ، إلا أن تزايد مستوى المشاركة خضع فى النهاية للمستوى العام للمشاركة السياسية والتى تعانى من التدني.

أما مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية فقد تبنى استراتيجية مختلفة يمكن أن نطلق عليها **"استراتيجية كشف المسكوت عنه"** ، والتى اعتمدت على إثارة كل المشكلات التى يعانى منها الأقباط بصفتها انتهاكاً لحقوق المواطنة ؛ حيث يرى د. سعد أن المركز"ينتمى إلى مدرسة فكرية تأخذ بالمواجهة العلمية الموضوعية لمشكلات الواقع العربى وتحدياته المستقبلية، فى مواجهة مدرسة أخرى ما زالت غارقة فى سلفيات رومانسية جامدة"[٥٦] ، ويضيف أحد المؤيدين لهذا الاتجاه فى التقرير الذى أصدره المركز لموضوع الأقليات بأن هدفنا هو إحياء "الفريضة الغائبة وهى فضيلة المصارحة ، وتجنب خداع النفس تحت دعوى حماية الذات الوطنية والقومية "ويضيف"ألا يجدر بكل الغيورين على الوحدة الوطنية والحريصين عليها – ولهم كل الحق– فضح من يهددها ، وأن يستخدموا موقعهم السياسى والإعلامى

والثقافى -وبكل الشجاعة- لتغيير الممارسات والسياسات المعادية للأقباط ، والتى تخلق عبر تراكمها قنبلة موقوتة فى مجتمعنا"[٧٥] ، ولتنفيذ هذه الاستراتيجية قام مركز ابن خلدون بـ :

١ - تأسيس وحدة بالمركز لدراسة شئون الأقليات.

٢ - تنظيم مؤتمر لحقوق الملل والنحل والأعراق فى الوطن العربى فى مايو ٩٤[٥٨].

٣ - إصدار كتاب الملل والنحل والأعراق عام ١٩٩٤م.

٤ - إصدار تقرير سنوى مفصل عن أوضاع الأقليات مع تفصيل أوضاع كل أقلية[٥٩].

٥ - تنظيم ندوة حول الملل والنحل والأعراق فى حوارات المثقفين فى نوفمبر ٩٤.

٦ - تنظيم ندوة حول دور الأقباط فى الحياة العامة المصرية ، مايو ٩٦.

ويقيم مركز ابن خلدون نجاح استراتيجيته فى كشف المسكوت عنه بأنها أدت إلى العديد من النجاحات أهمها:

- رفع الحظر عن مناقشة قضية الأقليات بشكل عام ، بعد أن كانت تناقش بشكل أمنى أو بشكل أكاديمى نخبوى مغلق[٦٠].
- أكدت المناقشات والحوارات على أن مشكلة الأقباط ليست بسبب الدين ، بل بسبب رؤية بعض المسلمين وتصوراتهم[٦١].
- إثارة القضية كانت إحدى العوامل التى دفعت عدداً كبيراً من الأقباط للترشيح فى انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٩٥م[٦٢].
- بروز مراكز بحثية حقوقية تتبنى الدفاع عن حقوق الأقباط[٦٣].
- صدور تقرير الحالة الدينية عن الأهرام والذى خطا بتطبيع الحديث عن الأقباط خطوة إضافية وعملاقة[٦٤].

وإذا تحدثنا عن باقى منظمات المجتمع المدنى السابق الإشارة إليها فسوف نجد أن قضية التمييز الدينى لم تكن مطروحة على جدول أعمالها كأولوية أولى لنشاطها ، لذلك لم يتجاوز تعاملها مع هذه المشكلات استراتيجية **الشجب والتضامن والقلق** أى شجب أعمال التمييز أو الاعتداءات ، والتضامن مع الضحايا ، والقلق من تأثيرها على الوحدة الوطنية وتماسك الأمة.

٢ - الحقوق المرتبطة بحرية التفكير و الرأى

شهدت الفترة التى تتناولها هذه الدراسة كما أشرنا صعود تيار الإسلام السياسى وسيادة

الثقافة المحافظة ، وسعى التيار الإسلامى إلى تديين الحياة السياسية والثقافية ، كجزء من مشروعه السياسى ، وهو ما استنفر العديد من منظمات المجتمع المدنى للدفاع عن حرية الفكر والإبداع ، ولعل أبرز المنظمات فى هذا المضمار كان مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان(٦٥).

ورغم سلامة موقف معظم منظمات المجتمع المدنى فى موقفها هذا دفاعاً عن أحد حقوق المواطنة الأساسية ، إلا أنها تكتلت وناصرت مشروعاً سياسياً آخر هو مشروع الدولة المدنية ، فى مواجهة مشروع الدولة الدينية الذى طرحته الحركة الإسلامية ، وعلى الرغم من أن كل هذه المنظمات أعلنت التزامها بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان ، واعتبارها جزءاً أساسياً من مرجعيتها - إن لم تكن مرجعيتها الأساسية - إلا أنها لم تلتزم الصرامة والموضوعية فى دفاعها عن حقوق المواطنة لكل من يقع عليه انتهاك لأى من هذه الحقوق ، فيما يمكن تسميته **باستراتيجية غض الطرف** ونخص بالذكر هنا موقف هذه المنظمات (الملتبس أحياناً ، وغير المحايد أحياناً ، والصامت أحياناً لدرجة التواطؤ) من نشطاء تيار الإسلام السياسى ، وما تعرضوا له من انتهاكات واضحة هم وأسرهم شملت القتل غير القانونى والاختفاء القسرى والإحالة للمحاكمات العسكرية والتعذيب والاعتقال المتكرر والاحتجاز تحت ظروف لا إنسانية ، حيث خلط نشطاء هذه المنظمات بين موقفهم الفكرى والسياسى من أفكار الإسلام السياسى ، وبين دورهم كنشطاء فى الدفاع عن حقوق المواطنة المدنية والسياسية التى يجب أن يتمتع بها كل مواطن وأى مواطن بصرف النظر عن موقفه الفكرى أو السياسي.

يستثنى من هذا - وبدرجات- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، ومركز مساعدة السجناء لحقوق الإنسان(٦٦) ، والتى تعاملت مع هذه الانتهاكات باستراتيجية أخرى هى **استراتيجية تأدية الواجب** ، هذا الواجب الذى اقتصر على تقديم المناشدات ، أو مراقبة ، أو حضور ومراقبة المحاكمات ، وإصدار بيانات الرفض والقلق ، وإصدار التقارير ، وأخيراً رفع دعاوى التعويض عن الاعتقال والتعذيب ، أو الحصول على العلاج ، أو دخول الامتحانات وفقط فى حالة طلب المعتقل أو أسرته ، وبعد الحصول على توكيل رسمى ، وهى الأنشطة التى لا نستطيع أن ننكر أهميتها المعنوية فى ظل حالة العزلة والضغوط الأمنية التى يتعرض لها المعتقل وأسرته - خاصة مع فترات الاعتقال الطويلة- لكنها لم توقف أى انتهاك أو تحسن من أى وضع ، حيث تحولت فى النهاية إلى نشاط ورقى خالى من الروح والقدرة على التأثير ، يتم القيام به بشكل روتينى على امتداد سنوات دون أدنى تغيير.

٣ - حقوق وأوضاع المرأة

يمكن هنا التمييز بين اتجاهين رئيسيين : الاتجاه الأول ينزع إلى استخدام **استراتيجية التصادم والقطيعة والتجاوز** لما هو قائم من أوضاع تكرس تبعية المرأة وانتهاك حقوقها ، وهى استراتيجية تقدم مشكلات المرأة وتعطيها الأولوية ، و لا ترى أن تحسن أوضاع المرأة مرتبط بتحسن أوضاع المجتمع ، بل ترى العكس ؛ أى أن تحسن أوضاع المرأة قد يكون هو المدخل لتحسن أوضاع المجتمع ، وهذا الاتجاه يعبر عنه بشكل واضح مركز دراسات المرأة الجديدة ، ومركز النديم لتأهيل ضحايا العنف.

أما الاتجاه الثانى فهو اتجاه التعامل الجزئى مع قضايا المرأة تطبيقاً **لاستراتيجية ما لا يدرك كله لا يترك كله** ، والمنظمات التى تتبنى تلك الاستراتيجية تهتم أكثر بالقضايا الجزئية والعملية والتى قد تحسن وضع أعداد محدودة من النساء وإن كانت لا تحدث تغييراً مجتمعياً على الأقل على المدى القصير أو المتوسط.

وتتنوع الأنشطة التى يمكن أن تحسن من شروط ممارسة حقوق المواطنة بين:

- استخراج البطاقات الشخصية لاستكمال الشخصية القانونية للمرأة ، والتى تيسر لها شئون التعامل مع المؤسسات الحكومية.
- القيد فى السجل الانتخابى لدفعها لممارسة حقها فى المشاركة السياسية.
- تدريب النابهات على عمليات الترشيح وإدارة الحملات الانتخابية.
- الدعوة لتعليم النساء ، وإتاحة المزيد من الفرص لهن فى هذا المجال خاصة الفتيات.
- تنظيم حملات ضغط فيما يخص قانون جنسية أبناء المتزوجة من أجنبى وتولى المرأة لمناصب القضاء.

ولأن معظم هذه الأنشطة يتطلب احتكاكاً مباشراً مع أجهزة الدولة ؛ فسنجد أن هذه المنظمات نجحت فى خلق قنوات اتصال وتعاون مع العديد من مؤسسات الدولة ، وهو ما لم تنجح فيه منظمات الاتجاه الراديكالى التى تعتبر التعاون مع مؤسسات الدولة رجسًا من عمل الشيطان ، يمكن أن يؤثر على استقلاليتها.

٤ - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

تشكل تلك الحقوق أقلها اهتماماً على صعيد الحركة الواقعية والاهتمام العملى ، فباستثناء مركز الأرض الذى يقدم رصداً للانتهاكات التى يعانى منها الفلاح المصرى ، ويقدم بعض

المساعدة القانونية ، هو ومركز الخدمات النقابية للمضارين فى مجال حقوق العمل ، باستثناء هذا لا يتجاوز جهد المنظمات الأخرى - وفى مقدمتها مركز البحوث العربية- مستوى الدراسات الأكاديمية ، والتى قد تتيح فرصة للبحث العلمى الرصين ، إلا أنها فى النهاية عاجزة عن أن تتحول إلى قوة فاعلة فى الواقع لوقف انتهاك هذه الحقوق ، رغم أن القطاع الأوسع من المواطنين هم الذين يعانون من استلاب وانتهاك حقيقى لحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية ، وهو ما يطرح تساؤلاً هاماً حول مستقبل وفاعلية مثل هذه المنظمات ، ومدى ارتباطه بوجود حركة نقابية قوية يمكن أن يشكل داعماً لها فى فهم وتحديد برامجها المطلبية.

سادساً : منظمات المجتمع وثقافة المواطنة.. استخلاصات وتساؤلات حول المستقبل

كانت تلك أبرز الملامح المرتبطة بمنظمات العمل المدنى التى سعت إلى نشر ثقافة المواطنة، أو لحماية الحقوق المرتبطة بها ، إلا أن هناك العديد من الملاحظات العامة التى تثير الجدل حول جهود هذه المنظمات والتى ترتبط بمدى فاعليتها وقدرتها على الاستمرار ، فى مقدمة هذه الملاحظات :

١ - تنوع الأوضاع القانونية لتلك المنظمات بين جمعيات أهلية أو مؤسسات خاصة مسجلة فى وزارة الشئون ، أو شركات مدنية أو مشروعات تعمل فى إطار الكنيسة الأرثوذكسية لا يعكس قدراً من الحيوية والتنوع فى تنظيم مبادرات المواطنين المصريين ، بقدر ما يعكس أزمة حقيقية فى حقهم فى تأسيس الجمعيات والانضمام لها ، حيث يأتى تنوع هذه الأشكال فى إطار محاولات الالتفاف على القيود التى يضعها القانون المنظم للعمل الأهلى والذى ينزع لوضع هذه المنظمات تحت سلطة التدخل والرقابة الحكومية ، **وهو ما يطرح على قضية البحث مستقبل العلاقة بينها وبين الدولة خاصة فى ظل إمكانية نجاحها المستقبلى فى بناء حركة واسعة للدفاع عن حقوق المواطنة.**

٢ - محدودية أعداد النخبة أو النشطاء الذين أسسوا هذه المنظمات أو ينشطون بها حيث يشير الواقع إلى خروجهم جميعاً من رحم المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، بل إن الكثير منهم يتناوب على العمل أو النشاط فى أكثر من منظمة مما يشير إلى أن توالد هذه المنظمات ليس فى الحقيقة نتيجة خلاف فى المفاهيم أو استراتيجيات أو أساليب العمل (التى يشتركون جميعاً فيها) ، والملاحظة الأخطر هى بروز علاقات القرابة والمصاهرة بين العديد من النشطاء والمسئولين بهذه المنظمات ، وداخل المنظمة الواحدة ، كذلك انتماؤهم فى الغالب لتيار فكرى أو فصيل سياسى واحد ، وهو ما أدى فى الواقع إلى تحول معظمها إلى منظمات مغلقة ، تشتهر باسم شخص مؤسسها أو مديرها ، وهو ما يعكس أزمة حقيقية فى

مستوى الديمقراطية والشفافية داخل هذه المنظمات ، والتى باتت وضعيتها تلك من أهم نقاط ضعفها التى تستغلها الدولة أو خصوم الديمقراطية فى التشهير بها ، وفرض مزيد من العزلة عليها ، **وهو ما يطرح أيضاً قضية الديمقراطية الداخلية ، ومستوى الشفافية فى هذه المنظمات ، وقدرتها على استقطاب مزيد من النشطاء.**

٣- معظم الوسائل التى لجأت إليها هذه المنظمات هى أدوات تتعامل مع المتعلمين من نخبة المجتمع ، فالقطاع الأعظم من المصريين -خاصة الذين يتعرضون للانتهاك اليومى لحقوقهم فى المواطنة- لا يتعاملون مع المادة المقروءة خاصة النساء والفلاحين والمهمشين من سكان المدن ، رغم أن معظم أدوات هذه المنظمات تعتمد على المادة المكتوبة ، بل إنه من الطريف على سبيل المثال أن نجد بعض المطويات المصممة لتعريف الفلاحين بحقوقهم مطبوعة باللغة الإنجليزية ، يشير هذا فى الواقع العملى إلى أن تلك المنظمات وجهت خطابها واهتمامها بالأساس للقطاعات المتعلمة من الطبقة الوسطى ، **وهو ما يطرح قضية مدى إمكانية نجاح هذه المنظمات فى التبنى الحقيقى لحقوق القطاع الأعظم من المواطنين المصريين من غير أبناء الطبقة الوسطى ، وعلاقة هذا بقدرة هذه المنظمات على تطوير أساليب عملها حتى تستطيع لعب دورها الدفاعي.**

٤ - استراتيجيات عمل وأنشطة كل هذه المنظمات لم تستهدف تكتيل أو تعبئة من انتهكت حقوقهم للمشاركة فى الدفاع عن هذه الحقوق ، أو الضغط عبر طرق الكفاح الجماعى السلمى والقانونى لوقف هذه الانتهاكات ، رغم أنها منظمات دفاعية ؛ وهو ما لا يشكل فقط قوة ضغط هائلة ، بل يسهم فى تنمية الوعى والإحساس بالمواطنة لدى هذه الفئات ، إلا أنها سلكت استراتيجية الإنابة عن هذه الفئات والتحدث باسمها ، وهو ما حد كثيراً من قدرتها وقوتها فى موازين حساب القوة مع الدولة وجعلها طرفاً هامشياً ضعيف التأثير ، ولم تحدث تغييراً حقيقياً فى مستوى الوعى بحقوق المواطنة وممارستها ، رغم تزايد تدهور الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والمدنية والسياسية ، **وهو ما يطرح مدى قدرة هذه المنظمات على الدمج فى جهودها الدفاعية بين الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، وقدرتها كذلك على تغيير إستراتيجيات عملها بحيث تشرك هذه الفئات من المواطنين فى هذه الجهود الدفاعية كجزء من عملية بناء الوعى ، ودعم ثقافة المواطنة.**

٥ - جزء كبير أيضاً من خطاب العديد من هذه المنظمات يبدو وكأنه موجه للرأى العام الدولى والإنسانى للاستقواء به فى ظل تصاعد ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان وهو ما يبدو في :

- التقارير المقدمة للمنظمات الدولية.
- والبلاغات أو البيانات الصحفية والتى تعلن فى مؤتمرات صحفية يحضرها المراسلون الأجانب ، أو الإدلاء بالأحاديث للإذاعات الأجنبية.
- المشاركة الواسعة فى المؤتمرات الدولية.
- المشاركة فى عضوية العديد من المنظمات الحقوقية الدولية (نموذج لهذا : المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عضو فى اللجنة الأفريقية لحقوق الإنسان ، واللجنة الدولية للحقوقيين، والفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان ، والمنظمة العالمية لمناهضة التعذيب)
- تبادل الوفود والزيارات مع المنظمات الدولية والأجنبية والدبلوماسيين الأجانب.

وقد يبدو توظيف الرأى العام العالمى لوقف انتهاكات حقوق المواطنة أحد أساليب العمل التى لا غبار عليها ، ويمكن أيضاً القبول بمبدأ الدعم الفنى والمادى للأنشطة المرتبطة بهذا المجال ، لكن أن يصبح الخارج هو مصدر الدعم الوحيد ، وأداة الضغط التى لا تملك هذه المنظمات سواها ، فهذا حكم مسبق بالإعدام عليها ، وهو ما يطرح مجدداً على هذه المنظمات ، وعلى أنصار الديمقراطية فى مصر قضية التمويل المحلى كمصدر أساسى لهذه الأنشطة ، وكيفية بناء جماعات ضغط وطنية قادرة على التأثير الفعلى لوقف انتهاكات حقوق المواطنة.

٦ - يلاحظ أيضاً على كل المنظمات التى اهتمت بالدفاع عن جانب أو أكثر من حقوق المواطنة ، خلوها من النشطاء الذين يشكل الإسلام إطاراً مرجعياً لهم وهو الغياب الذى يصل إلى حد المقاطعة والعداء أحياناً ، **وهو ما يعكس مشكلة حقيقية عند الحركة الإسلامية تبرز فى استمرار عجزها عن تقديم اجتهاد فكرى حقيقى يتجاوز الموقف الحالى الذى يرفض مفهوم المواطنة باعتباره مفهوماً غربياً يتعارض مع الكثير من المفاهيم الإسلامية (مثل : المشكلات التى ترتبط برفض ولاية غير المسلم على المسلم / المساواة بين المرأة والرجل/ طبيعة الدولة ومرجعيتها القانونية).**

٧ - تشكل قدرة هذه المنظمات على بناء أشكال التنسيق والشبكات والعمل الجماعى - مع باقى منظمات المجتمع المدنى على اختلافها- تحدياً آخر يرتبط بقدرتها على التأثير والفعل، **فهل تستطيع تجاوز وضعيتها الحالية غير القادرة على العمل الجماعى أو التكاملى أو التنسيقى ، خاصة وأن أى تغيير حقيقى فى استراتيجيات العمل وتبنى الاستراتيجيات الدفاعية عن حقوق المواطنة يتطلب بناء حملات الضغط التى تستدعى بناء التحالفات والشبكات ، ومشاركة المواطنين أنفسهم؟.**

هوامش الدراسة

(١) بيلو ، روبير: " المواطن والدولة" ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات دار عويدات بيروت/ باريس ، ط٣ ، ١٩٨٣م ، ص١٠.

(٢) المرجع السابق ، ص٢٠.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٦.

(٤) بانفيلد ، إدوارد سى: "السلوك الحضارى والمواطنة فى المجتمعات الليبرالية " ، ترجمة سمير عزت نصار ، دار النسر للنشر والتوزيع ، عمان ، ط١ ، ١٩٩٥م ، ص ١١.

(٥) المرجع السابق ص ١٦-٢١.

(٦) انظر على سبيل المثال كتابات رفاعة الطهطاوى: "تلخيص الإبريز فى تلخيص باريز " ، سلسلة إصدارات المواجهة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣م ، القاهرة.

(٧) راجع على سبيل المثال كتاب طارق البشرى: "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية" ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، وكتابات سليمان قلادة : "مبدأ المواطنة "مركز الدراسات القبطية ، القاهرة.

(٨) ياسين ، السيد : "المواطنة فى زمن العولمة " ، الكتاب الخامس فى سلسلة المواطنة ، إصدارات المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، القاهرة ، ٢٠٠٢م ، ص ٧.

(٩) قلادة ، وليم سليمان: "مبدأ المواطنة " ، الكتاب الثالث فى سلسلة المواطنة ، إصدارات المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ٣٠

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٧.

(١١) لمزيد من التفاصيل: ز.ل.ليفين "الفكر السياسى والاجتماعى الحديث فى لبنان وسوريا ومصر "ترجمة بشير السباعى ، دار ابن خلدون ، ط١ ، ١٩٧٨م ، ص٢٢.

(١٢) لمزيد من التفاصيل: عبد الرحمن الرافعى " عصر محمد على "سلسلة كتب مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٠م .

(١٣) الفكر السياسى فى فلسطين..مرجع سابق ، ص١٧٥/ ١٨٠.

(١٤) لمزيد من التفاصيل حول الثورة العرابية يمكن الرجوع إلى:

- صلاح عيسى "الثورة العرابية " ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، ١٩٨٢م.
- رفعت السعيد" الأساس الاجتماعى للثورة العرابية " ، مكتبة مدبولى.

(١٥) الفكر السياسى فى فلسطين..مرجع سابق ، ص١٩٠/ ١٩٢.

(١٦) لمزيد من التفاصيل: د. رفعت السعيد : "الليبرالية المصرية ، المثقفون وحزب الوفد" ، دار مصر المحروسة ، ط١، القاهرة ، ٢٠٠٢م .

(١٧) لمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين قيادة ثورة ١٩ والجماهير يمكن الرجوع إلى:

- صلاح عيسى "البرجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة" ، مطبوعات الثقافة الوطنية ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٨٠م.
- د. رفعت السعيد : "الليبرالية المصرية ، المثقفون وحزب الوفد" ، دار مصر المحروسة ، ط١ ، القاهرة ، ٢٠٠٢م.

(١٨) لمزيد من التفاصيل راجع: عيسى ، صلاح: "دستور فى القمامة - دراسة وثائقية " ، سلسلة مبادرات فكرية الكتاب رقم ١٨ ، إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، القاهرة ، ٢٠٠١م.

(١٩) هناك محطات وتواريخ هامة فى قصة الدستور المصرى بعد إسقاط دستور ١٩٢٣م لعل أبرزها :

١٣ يناير ١٩٥٣م : تشكيل لجنة لوضع دستور جديد يتفق و أهداف الثورة.

٥ مارس ١٩٥٤م: الاقتراع لعقد جمعية تأسيسية تنتخب عن طريق الانتخاب المباشر لتقوم مقام البرلمان وتقر الدستور.

١٦ يناير ١٩٥٦م: صدر الدستور الجديد.

فبراير ١٩٥٨م: إلغاء دستور ١٩٥٦ لقيام الوحدة بين مصر وسوريا.

أول مارس ١٩٥٨م: صدور دستور ١٩٥٨ المؤقت والذى استمر العمل به حتى الانفصال فى ٢٨ سبتمبر ١٩٦١.

أول مارس ١٩٦٤م: صدور دستور مؤقت جديد تم على أساسه انتخاب مجلس الأمة.

١١ سبتمبر ١٩٧١م: صدور الدستور الدائم والذى ما زال العمل به قائماً حتى الآن.

(٢٠) قنن دستور مصر الدائم والصادر فى عام ١٩٧١ العديد من الحقوق والواجبات التى تدعم مفهوم المواطنة لعل من أبرزها:

مادة ١٤ الوظائف العامة حق للمواطنين.

مادة ٤٠ المواطنون لدى القانون سواء ؛ وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

مادة ٤٦ تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

مادة ٤٧ لكل إنسان الحق فى التعبير عن رأيه ، ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير ، أو غير ذلك من الوسائل.

مادة ٤٩ تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمى ، والإبداع الأدبى والفنى والثقافى ، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لذلك.

مادة ٥٠ لا يجوز أن تحظر على أى مواطن الإقامة فى جهة معينة أو الإقامة فى مكان معين إلا فى الأحوال المبينة فى القانون.

مادة ٥٤ للمواطنين الاجتماع الخاص فى هدوء غير حاملين سلاحاً ودون حاجة إلى إخطار سابق ، ولا يجوز لرجال الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة ، والاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات مباحة فى حدود القانون.

مادة ٥٥ للمواطنين حق تكوين الجمعيات ويحظر إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً أو ذا طابع عسكري.

مادة ٥٦ إنشاء النقابات و الاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون.

مادة ٥٨ الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس ، والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون.

مادة ٦١ أداء الضرائب والتكاليف العامة واجب وفقا للقانون.

مادة ٦٢ للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأى فى الاستفتاءات ومساهمته فى الحياة العامة واجب وطني.

مادة ٦٢ لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه.

مادة ٦٨ التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة ، ولكل مواطن حق الالتجاء إلى قاضيه الطبيعي..

ومن الهام هنا التأكيد على أن المواطنة ليست فقط مجموعة من النصوص والمواد القانونية التى تثبت مجموعة من الحقوق لأعضاء جماعة معينة كما قد يعكسه دستور هذه الجماعة ، وهو ما يمكن استنتاجه من قياس الفجوة بين الواقع الراهن وما جاء من نصوص مواد دستور ٧١ السابق الإشارة إليها.

(٢١) هناك عشرات الدراسات التى تعرضت لجوهر السياسات الاقتصادية والسياسة التى بدأها السادات ، ومن أبكر هذه الدراسات و أهمها كتاب د. فؤاد مرسى: "هذا الانفتاح الاقتصادى " دار الثقافة الجديدة ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٨٤م.

(٢٢) لمزيد من التفاصيل عن أوضاع المنظمات النقابية العمالية والمهنية يمكن الرجوع إلى:

عطية الصيرفي: "عسكرة الحياة العمالية والنقابية فى مصر " ، بدون دار نشر ، القاهرة ، ١٩٨٣م.

مصطفى عويس: "الحرب الأهلية فى نقابة المحامين" ، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان ، القاهرة ، ١٩٧٧م.

(٢٣) Report 2002, UNDP, p.159 Arab Human Development

(٢٤) Report 2002, UNDP, p.151 Arab Human Development

(٢٥) من أبرز النماذج فى هذا المجال انتفاضة ١٨و١٩ يناير ١٩٧٧م ، لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

- حسين عبد الرازق: "مصر فى ١٧و١٩ يناير دراسة سياسية وثائقية ، دار شهدى ، القاهرة ، ١٩٨٥م.

(٢٦) المواطنة فى زمن العولمة ، مرجع سابق ، ص٥٣.

(٢٧) هناك عشرات الكتابات التى وثقت لمصادرة الحياة السياسية فى تلك الفترة ، وغيبت وراء جدران المعتقلات الآلاف من المصريين من مختلف التيارات السياسية والفكرية. انظر على سبيل المثال:

- رفعت السعيد: "منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠/ ١٩٥٧" ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣م.
- رفعت السعيد: "الجريمة ...وثائق اغتيال شهدى عطية "دار شهدى للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٤م.
- فخرى لبيب: "الشيوعيون وعبد الناصر التخلف والمواجهة ١٩٥٨/ ١٩٦٥م" ، ج١ ، ٢ ، بدون دار نشر ، القاهرة ، بدون تاريخ نشر.
- فتحى عبد الفتاح: "ثنائية السجن والغربة " ، سلسلة مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٢م.
- أحمد شرف: "براءة سياسية "مركز الحضارة العربية ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٠م.
- إبراهيم طلعت: "مذكرات إبراهيم طلعت..أيام الوفد الأخيرة" ، سلسلة مكتبة الأسرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٣م.
- عمر التلمساني: "ذكريات لا مذكرات " ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٥م.

- عباس السيسى: "فى قافلة الإخوان المسلمون" ، ج١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، دار القبس للنشر والتوزيع ، الإسكندرية، آخر جزء صدر عام ١٩٩٠م .
- محمد حامد أبو النصر: "حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمون وعبد الناصر" ، دار النشر والتوزيع الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٨م.
- أحمد عادل كمال: "النقط فوق الحروف...الإخوان المسلمون والنظام الخاص" ، الزهراء للإعلام العربى ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٨٩م.

(٢٨) من أبرز النماذج فى هذا الإطار تيار الإخوان ، وجماعة الوسط ، والشيوعيين ، والعديد من الأحزاب التى تقدم مؤسسوها بالفعل للجنة الأحزاب وتم رفضهم .

(٢٩) أدت هذه القيود فى الممارسة إلى انسحاب المصريين من عضوية الأحزاب السياسية وتعرض الأحزاب لأزمة شديدة فى علاقتها بالجمهور ، ففى دراسة على عينة من المواطنين للتعرف على عضويتهم فى الأحزاب السياسية أجريت عام ١٩٩٨وجد أن نسبة أعضاء الأحزاب السياسية بين أفراد العينة لا تزيد على ٨,٦٪ونسبة غير الأعضاء ٩١,٤٪ ، وهو الاتجاه نفسه الذى تكرر فى عينة تمت دراستها عام ٢٠٠٠م حيث انخفضت نسبة أفراد العينة الأعضاء فى أحزاب سياسية إلى ٤,٨٪ ، بينما كان ٩٥,٢٪ غير أعضاء بأى حزب سياسى ، وتتواصل نفس المؤشرات المتدنية فى عينة أخرى تمت دراستها عام ٢٠٠٢م حيث كانت نسبة الأعضاء فى تنظيمات حزبية ٥,٢٪ ، وغير الأعضاء ٩٤,٨٪.

لمزيد من التفاصيل: وحيد عبد المجيد (محرر) : "التطور الديمقراطى فى مصر البرلمان والأحزاب والمجتمع المدنى فى الميزان" ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ، ٢٠٠٣م ، ص ٢٤٧.

(٣٠) Report 2002, UNDP, p.160 Arab Human Development.

(٣١) لمزيد من التفاصيل حول متابعة الانتخابات البرلمانية ونتائجها وما يثار حولها من قضايا يمكن الرجوع إلى:
- سلسلة الدراسات التى يصدرها مركز الدراسات السياسية بالأهرام بعنوان"انتخابات مجلس الشعب دراسة وتحليل" ، والتى صدرت لدراسة وتحليل نتائج انتخابات ١٩٨٤ ، ١٩٨٧ ، ١٩٩٠ ، ١٩٩٥م.
- سلسلة "التقرير الاستراتيجى العربي" التى يصدرها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

(٣٢) التلمسانى ، عمر " ذكريات لا مذكرات " دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٨٥م.

(٣٣) هناك عشرات الدراسات التى تناولت بشكل أكثر تفصيلاً قضية الصراع بين الدولة وجماعات الإسلام السياسى خلال العقود الثلاثة الماضية مثل:
- هالة مصطفى : "الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة فى عهدى السادات ومبارك" ، سلسلة كتاب المحروسة رقم ٩ ، ط١ ، القاهرة .
- فؤاد زكريا: "الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل " ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٨٧م.
- فؤاد زكريا: "الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة " ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٦م.
- محمد حسنين هيكل: "خريف الغضب قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات " ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥م.
- وائل عثمان: "أسرار الحركة الطلابية ٦٨/ ٧٥"مطابع مدكور ، القاهرة.
- عادل حمودة: " قنابل ومصاحف...قضية تنظيم الجهاد" ، دار سيناء للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥م.
- حسن بكر: "العنف السياسى فى مصر ....أسيوط ثورة التوتر ، الأسباب والدوافع" ، سلسلة كتاب المحروسة رقم ١٥ ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٦م.
- هشام مبارك: "الإرهابيون قادمون ...دراسة مقارنة بين موقف الإخوان وجماعات الجهاد من قضية العنف ١٩٣٨/ ١٩٩٤" ، سلسلة كتاب المحروسة رقم ١٢ ، القاهرة ، ١٩٩٥م.

(٣٤) لمزيد من التفاصيل حول أساليب بناء وانتشار النفوذ السياسى والتنظيمى لفصائل الحركة الإسلامية يمكن الرجوع إلى:

- عماد صيام: "نشطاء الحركة الإسلامية ...أساليب بناء النفوذ السياسى فى قرية مصرية " ، المجلة الاجتماعية القومية ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، عدد ٣ سبتمبر ١٩٩٢م ، القاهرة.
- عماد صيام: "الحركة الإسلامية والجمعيات الأهلية فى مصر " ، فى كتاب الجمعيات الأهلية الإسلامية فى مصر ، مركز البحوث العربية ، ط١ ، القاهرة ، ٢٠٠١م.

(٣٥) هناك مئات الممارسات واسعة النطاق التى تضرب على الوتر الطائفى ، وتدعم مناخ التطرف مثل:

(أ) **شرائط الكاسيت والفيديو المتداولة والتى تحض على الفتنة الطائفية والتطرف** ولنتصور مدى انتشارها نورد هذه الأرقام التى تشير فقط إلى الأشرطة التى تمت مصادرتها بمعرفة شرطة المصنفات الفنية ؛ والتى تمثل نسبة ضئيلة من الأشرطة المتداولة:

م	المادة المصادرة	العدد	الفترة الزمنية	المصدر
١	شرائط تحتوى على موضوعات دينية غير مصرح بطباعتها أو تداولها	٧٠٠٠٠ شريط كاسيت	يناير مارس ٩٣	الأخبار ١٠/٤/٩٣
٢	شرائط فيديو وخطب لعمر عبد الرحمن وقيادات تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية	١٦ شريط فيديو	مايو٩٣	الأهرام ٢٠/٥/٩٣
٣	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	١٠٠٠٠ شريط كاسيت	أكتوبر٩٣	الوفد ١١/١٠/٩٣
٤	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	٤١١٢ شريط كاسيت	فبراير ٩٤	روزاليوسف ١٣/٤/٩٤
٥	شرائط كاسيت تدعو للفكر المتطرف	٤٠٧٤٠ شريط كاسيت	فبراير ٩٤	روزاليوسف ١٣/٤/٩٤
٦	شرائط كاسيت تدعو لتحريم السياحة	٥٠٠ شريط كاسيت	مارس ٩٤	روزاليوسف ٧/٣/٩٤

* عماد صيام : الحركة الإسلامية والجمعيات الأهلية فى مصر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٥ .

(ب) الانتشار الهائل للزوايا والمساجد التى سيطر على معظمها نشطاء الحركة الإسلامية والمتعاطفين معهم ؛ والتى تحولت أعداد كبيرة منها لمنابر للهجوم على الأقباط والعقيدة المسيحية ، ولا توجد إحصائيات محددة بإجمالى أعداد المساجد والزوايا المنتشرة فى أحياء وقرى مصر ، ولكن يمكن تتبع مؤشرات اتساعها من خلال الجدول التالي:

إجمالى عدد المساجد والزوايا	عدد المساجد والزوايا الخاضعة لوزارة الأوقاف	السنة	المصدر
١٧٠٠٠	٣٠٠٠	١٩٦٢	أهرام ١٨/١١/٨١
٤٠٠٠٠	٦٠٠٠	١٩٨١	أهرام ١٨/١١/٨١
١٢٠٠٠٠	١٥٠٠٠	١٩٩٣	الشعب ١٨/١/٩٣
غير معروف عدد الزوايا ، أما المساجد فعددها ٢٤٠٠٠ مسجد	٣٠٠٠٠	١٩٩٦	الدستور ١٥/٥/٩٦

* جمع من تصريحات وزراء الأوقاف ، ومديرى عموم إدارة المساجد بوزارة الأوقاف: المصدر السابق.

(جـ) تزايد أعداد الجمعيات الأهلية الإسلامية التى شكلت قواعد لنفوذ نشطاء حركة الإسلام السياسى ، وهذه الجمعيات تقتصر عضويتها على المسلمين ، وتنشط فى إطار الفكرة الإسلامية ، ولعبت دوراً كبيراً فى خلق حالة من الانقسام الطائفى ، خاصة مع وجود جمعيات قبطية دينية على الطرف المقابل ، ويقدر فهمى هويدى الكاتب الإسلامى نسبة الجمعيات الدينية الإسلامية بما يوازى ٣٥٪ من إجمالى الجمعيات الأهلية فى مصر (الأهرام ١٤/ ١/ ٩٧).

(د) تزايد وتيرة أعمال العنف الموجهة ضد الأقباط (اعتداء على كنائس/ اعتداء على مؤسسات تجارية (صيدليات / محلات ذهب/ محلات تجارية) / أعمال قتل فردى وجماعى فى عدد من الحوادث التى هزت الضمير المصرى منذ عام ١٩٧٢) كما فى الجدول التالي:

التاريخ	المكان	الحادث
١٩٧٢/١١/٦	الخانكة / القاهرة	حرق كنيسة وإحراق عدة محلات تجارية مملوكة للأقباط.
مارس ١٩٧٨	المنيا/ أسيوط/ القاهرة	إحراق عدد من الكنائس ومهاجمة بعض القساوسة وقتل أحدهم فى مدينة سمالوط ، وحرق كنيسة أبو زعبل بالقاهرة.
مارس ١٩٧٩	القاهرة	حرق كنيسة قصرية الريحان الأثرية بمصر القديمة.
يناير ١٩٨١	الإسكندرية	الهجوم على بعض الكنائس.
مارس ١٩٨١	الزاوية الحمراء/ القاهرة	هجوم مسلح على الأقباط يسفر عن مقتل أحد القساوسة ، وحرق ٢٢عائلة مسيحية ، وتدمير عشرات من الصيدليات والمحلات التجارية.
مارس ١٩٨٧	مدينة سوهاج	إحداث شغب وفتنة طائفية بعد أن اتهم أعضاء الجماعة الإسلامية المواطنين المسيحيين بحرق مسجد القطب بمدينة سوهاج ، وحرضوا المسلمين على حرق كنيسة العذراء الملاصقة للمسجد.
سبتمبر ١٩٨٧	مدينة المنيا	اشتباكات بين الجماعات الإسلامية والأقباط بسبب الهجوم على حفل موسيقي.
سبتمبر ١٩٨٨	روض الفرج/ القاهرة	حرق كنيسة.
نوفمبر ١٩٨٨	القاهرة	إلقاء عبوة ناسفة أثناء حفل زفاف.
يناير ١٩٨٩	مدينة المنيا	اعتداء الجماعات الإسلامية على مواطنين أقباط.
ديسمبر ١٩٨٩	أسيوط	مظاهرات واشتباكات قامت بها الجماعات الإسلامية ضد الأقباط.
مارس ١٩٩٠	أبو قرقاص/ المنيا	إحداث فتنة طائفية ، وحرق بعض المحلات والممتلكات.
أبريل ١٩٩٠	عين شمس / القاهرة	إلقاء عبوة ناسفة على كنيسة السيدة العذراء.
فبراير ١٩٩١	بنى سويف	إشعال النار فى ثلاث صيدليات كبرى يملكها أقباط.
أبريل ١٩٩١	المنيا	تجدد الصدام بين الجماعات الإسلامية والأقباط.
أبريل ١٩٩١	عين شمس/ شبرا/ الزيتون/ القاهرة	حوادث سطو على محلات ذهب يملكها أقباط.
سبتمبر ١٩٩١	إمبابة/ الجيزة	فتنة طائفية ومقتل عدد من الأقباط و إتلاف محلات خاصة بهم.
مايو ١٩٩٢	ديروط/ أسيوط	مقتل ١٢ قبطياً بينهم طفل ومدرس أثناء إلقاء الدرس.
يناير ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل أحد المواطنين الأقباط.
يناير ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل صاحب متجر قبطى ، وإصابة ثلاثة على أيدى عناصر جماعة الجهاد.
يونيو ١٩٩٣	سوهاج	صدام بين عائلتين إحداهما مسلمة والأخرى مسيحية أسفر عن مقتل مسيحي.
يوليو ١٩٩٣	أسيوط	عناصر متطرفة تقتل قبطيًا.
أغسطس ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	عناصر متطرفة تقتل قبطيًا.

أغسطس١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل وكيل مدرسة قبطى على أيدى عناصر متطرفة.
أغسطس١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مقتل مدير مستشفى السجن (قبطي) على يد الجماعات الإسلامية.
أغسطس١٩٩٣	أسيوط	محاولة اغتيال جواهرجى مسيحي.
سبتمبر ١٩٩٣	ديروط/ أسيوط	مهاجمة ثلاثة متطرفين للكنيسة الإنجيلية.
أكتوبر١٩٩٣	أسيوط	إطلاق النار على تاجر خمور مسيحى وابنه.
أكتوبر١٩٩٣	أسيوط	اغتيال شرطى سرى قبطي.
أكتوبر١٩٩٣	ديروط / أسيوط	مقتل صيدلى قبطى وإصابة اثنين آخرين.
أكتوبر١٩٩٣	أسيوط	اغتيال مساعد شرطة قبطي.
أكتوبر١٩٩٣	أسيوط	جرح صيدلى قبطي.
مارس١٩٩٤	دير المحرق/ أسيوط	إطلاق النار على زوار وآباء الدير ، ومقتل خمسة أقباط.
فبراير ١٩٩٦	البدارى / أسيوط	مقتل خمسة أقباط.
مارس ١٩٩٦	كفر ديميان/ الشرقية	الهجوم على مساكن ومحلات الأقباط وكنيسة.
فبراير ١٩٩٧	الفكرية/ المنيا	هجوم على كنيسة قبطية أدى لمقتل عشرة مصلين داخلها.
اغسطس١٩٩٨	الكشح/ سوهاج	مقتل شابين قبطيين فى حادث جنائى وإصابة اثنين آخرين.
ديسمبر ١٩٩٩	الكشح/ سوهاج	مقتل عشرين قبطياً ، وتدمير عشرات المحلات المملوكة للأقباط فضلاً عن الجرحى.

نقلاً عن بيان صادر عن مركز ابن خلدون.

* لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة:

- تقارير الحالة المدنية الصادرة عن مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية منذ عام ١٩٩٣م .
- التقارير السنوية للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ؛ والتى تصدر تحت اسم حالة حقوق الإنسان فى مصر.

(هـ) تزايد حالة التهميش السياسى للأقباط ؛ خاصة بالنسبة للتمثيل البرلمانى ، ففى الوقت الذى كان عدد الأقباط فى برلمان ٧١/٦٦ تسعة نواب انخفض فى برلمان ٩٠/ ٩٥ إلى ٧ نواب ، وقد حصل معظم هؤلاء النواب على عضويتهم بالتعيين ، وفى نفس الفترة عرف البرلمان المصرى دخول الإخوان ، (أبرز تيارات الحركة الإسلامية) للبرلمان بداية من انتخابات ١٩٨٤م وبصفتهم السياسية ، وعبر صناديق الانتخاب وليس التعيين سواء من خلال التحالف مع الوفد (١٠مقاعد عضوية) أو العمل (٣٦عضواً) ، أو بشكل مستقل فى البرلمان الحالى (١٧عضواً).

(و) الخطاب العدائى السائد لدى العديد من رموز تيار الإسلام السياسى ، والذى لا يرى فى الأقباط إلا أهل ذمة ، وهو الخطاب الذى ينتهك فى الممارسة مبدأ المساواة التى تقوم عليها فكرة المواطنة ، نموذج لهذا : تصريح المرشد العام السابق لجماعة الإخوان بمنع الأقباط من دخول الجيش ، ودفعهم الجزية نظير قيام المسلمين بحمايتهم.

(٣٦) هناك عشرات النماذج التى يمكن الإشارة إليها فى هذا المجال الخاص بتزايد القيود على حرية الفكر والإبداع لعل أبرزها:

- قضية نصر حامد أبو زيد.
- الحملة على مسلسل العائلة التليفزيونى – الذى تناول الجماعات الإسلامية- بعد تعطيله خمس سنوات فى أروقة الرقابة.
- قتل المفكر العلمانى فرج فودة.

- محاولة قتل نجيب محفوظ.
- القضية المرفوعة ضد نجيب محفوظ أمام محكمة المنصورة بتهمة الإساءة إلى الذات الإلهية فى قصة أولاد حارتنا.
- قضية يوسف شاهين وفيلم المهاجر (١٩٩٣/ ١٩٩٥م).
- قضايا الحسبة التى رفعها الشيخ يوسف البدرى ومجموعة من المحامين الإسلاميين ضد مدير سينما الكواكب بسبب عرض أفيشات أحد الأفلام (القضية ٥٩٧ لسنة ٩٥) .
- سلسلة القضايا ضد المستشار محمد سعيد العشماوى ؛ بسبب مقالاته المنشورة فى مجلة روز اليوسف.
- قضية قصة : وليمة أعشاب البحر.
- من الجدير بالذكر أن الحملات على حرية الإبداع لم تكن فقط من قبل نشطاء الحركة الإسلامية ، بل على الطرف الآخر أصبح الأقباط أكثر حساسية لكل ما قد يتناولهم فى الأعمال الإبداعية من هذا على سبيل المثال:
- المسلسل التليفزيونى "مين ما يحبش فاطمة ".
- المسلسل التليفزيونى "أوان الورد".
- المسلسل التليفزيونى " عمرو بن العاص".
- لمزيد من التفاصيل راجع تقارير حالة حقوق الإنسان فى مصر الصادرة عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

(٣٧) هناك العديد من المشكلات المرتبطة بالحقوق المدنية والسياسية و التى ما زالت تعانى منها المرأة المصرية مثل حقها فى العمل كقاضية ، أو مساواتها بالرجل فى حقوق الجنسية بالنسبة للأولاد ، أو حقها فى حرية التنقل والسفر بدون موافقة الزوج ، أو عدم المساواة بين المرأة والرجل فى عقوبة جريمة الزنا ، أو حالة التهميش السياسى التى تعانى منها.

(٣٨) يشير Arab Human Development Report لعام ٢٠٠٢م إلى الوضعية المتدهورة للمرأة المصرية فى العديد من المؤشرات كالتالى :
- نسبة الأنيميا بين النساء الحوامل خلال الفترة ١٩٧٥/ ١٩٩١م وصلت إلى ٢٤٪ (جدول ٧).
- نسبة النساء الأميات حتى عام ١٩٩٠كانت ٢و٥٧٪ (جدول١٤).
- نسبة الاستيعاب فى المرحلة الابتدائية لمن بلغن عمر ٦ سنوات من الإناث كانت حتى عام ١٩٩٥م حوالى ٩٣٪ ، أى أن حوالى ٧٪ من الإناث فى تلك الفئة العمرية لا يجدن مقعداً فى المدرسة (جدول١٥).
- نسبة الإناث الملتحقات بالمرحلة الثانوية فى عام ١٩٩٥م تصل إلى ٦٨٪ من الإناث فى نفس الفئة العمرية (جدول ١٥).
- نسبة الإناث الملتحقات بالجامعة فى عام ١٩٩٥م تصل إلى ١٤,٧٪ من الإناث فى نفس الفئة العمرية (جدول ١٥).
- نسبة نمو مشاركة النساء فى قوة العمل خلال الفترة ١٩٨٠/ ١٩٩٧م تصل ٢٢,١٪ (جدول ٢٣).
- نسبة البطالة بين صفوف الشابات تصل إلى ٥٨,٩ ٪ (جدول٢٥).
- فيما يخص التهميش السياسى يمكن استنتاج مستواه من حجم تمثيل المرأة فى البرلمان كما يشير الجدول التالى:

البرلمان	انتخاب	تعين	إجمالي
٧٦/٧١	٨	١	٩
٧٩/٧٦	٤	٢	٦
٨٤/٧٩	٣٣	١	٣٤
٨٧/٨٤	٣٥	١	٣٦
٩٠/٨٧	١٤	٤	١٨
٩٥/٩٠	٥	٤	٩
٢٠٠٠	٧	٤	١١

جمعت بمعرفة الباحث (الزيادة فى برلمان ٧٩و٨٤ كانت ترجع إلى تخصيص ٣٠ مقعدًا للمرأة ، طبقاً لقانون الانتخابات وهو القانون الذى حكم بعدم دستوريته) .

والتمثيل الإجمالى بشكل عام للنساء من أعضاء مجلس الشعب لم يتجاوز نسبة ٢٪ من أعضاء البرلمان فى الوقت الذى تشكل فيه النساء حوالى ٥٠٪ من السكان ، فإذا أضفنا إلى هذا تمثيلهم الشكلى وبنسبة ثابتة وفى وزارات بعينها فى مجلس الوزراء (وزيرتان بحدٍ أقصى تتحركان بين وزارات الشئون الاجتماعية والبيئة والاقتصاد) ، وعدم وجود النساء على قمة الأحزاب السياسة (رئيسة حزب ، أو أمين عام الحزب ، أو حتى أمين مساعد).

(٣٩) هناك العديد من المنظمات الدولية التى تهتم بدعم الأنشطة المناهضة لكافة أشكال التمييز ضد المرأة ، وكذلك الأنشطة ذات الطابع الهادف لنشر الديمقراطية وحقوق الإنسان سواء تلك التى تسعى لتغيير الوعى ، أو لتحسين الوضع المعيشى ومن أبرزها:

- منظمة اليونيسيف.
- وكالة التنمية الأمريكية.
- وكالة التنمية الكندية.
- مؤسسة فرد ريش أيبرت.
- هيئة الأميد إيست.
- السفارة الهولندية.
- الوقفية الأهلية للديمقراطية بواشنطن (NED).
- المؤسسة البروتستانتية للتعاون التنموى (EZE).
- كونراد أد يناور / القاهرة.
- المؤسسة النرويجية لحقوق الإنسان.
- وزارة الخارجية الأيرلندية / قسم التعاون الدولي.
- الاتحاد الأوروبي.
- مؤسسة فورد.
- هيئة دانيدا (الدانمارك).
- منتدى العالم الثالث بدكار.
- المجلس الأفريقى لتنمية البحوث الاجتماعية (كود يسيرا).
- منظمة البحوث الاجتماعية لشرق وجنوب أفريقيا (أوسريا).

- لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأفريقيا وغرب آسيا.
- منظمة العمل الدولية.
- المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة.
- الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية.
- منظمة التالير (تونس) المجلس العربى للطفولة والتنمية.
- اتحاد المحامين العرب.
- مؤسسة المنحة القومية الديمقراطية بالولايات المتحدة.
- المركز الدولى لحقوق الإنسان وتنمية الديمقراطية (كندا).
- هيئة الكنيسة السويدية.
- المنظمة الهولندية للتعاون الدولى (نوفيب).
- منظمة أوكسفام كويبك (كندا).
- المجلس القومى للنساء الزنجيات (أمريكا).
- مؤسسة هانز سيدل (ألمانيا).
- مؤسسة أرتاح (انجلترا).
- الصندوق المصرى السويسرى للتنمية.
- الوكالة الألمانية للتعاون الفني.
- سفارة اليابان.
- المعهد الوطنى الديمقراطى للشئون الخارجية (واشنطن).
- المجلس الثقافى البريطاني.
- الوكالة السويدية للتنمية الدولية.
- الصندوق الأوروبى لحقوق الإنسان.
- جلو بال فند (أمريكا).
- الصندوق السويدى للمنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان.

(٤٠) لتقدير حجم الانتهاكات التى صاحبت الصراع الدموى بين النظام السياسى وتيارات العنف الإسلامى وآثارها الممتدة إلى الآن نورد هذا الجدول:

السنة	العدد		
	القتلى	الجرحى	المعتقلون
١٩٩٢	٩٤	٢٢٨	غير معروف
١٩٩٣	٤٨٣	٧٧٤	٨٥٨٠ (أعداد المعتقلين محصلة الفترة من شهر يناير إلى مايو ، وشهر أكتوبر فقط)
١٩٩٤	٢٦٥	٣٦٤	٦٨١٢
١٩٩٥	٤١٥	٢٠٥	٤١١٩
١٩٩٦	١٨١	١٠٦	٢٦٨٧ (أعداد المعتقلين محصلة الفترة من يناير إلى أغسطس فقط)
١٩٩٧	٥٧	٢٦	١٧٩٩ (محصلة الأشهر من مارس إلى يونيو فقط)
١٩٩٨	١٩	١١	٥٨ (حصاد شهر يناير/ فبراير/ مارس فقط)
الإجمالي	١٥١٤	١٧١٤	٢٤٠٥٥

جمع بمعرفة الباحث من سلسلة أعداد نشرة المجتمع المدنى التى يصدرها مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.

(٤١) على امتداد الفترة من ١٩٩٢م وحتى عام ٢٠٠١م تمت إحالة ٢٥ قضية للمحاكم العسكرية متهم فيها أعضاء فى مختلف التنظيمات الإسلامية بلغ إجمالى المتهمين فيها ١١١٦ ، صدر حكم الإعدام على ٧٤متهمًا.

لمزيد من التفاصيل: تقرير حالة حقوق الإنسان فى مصر لعام ٢٠٠١م ، الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

(٤٢) هناك حالات من المعتقلين تجاوزت سنوات اعتقالهم عشر سنوات ، وهناك حالات أخرى دخلت المعتقل وعمرها ١٥عاماً ، وهناك مئات الحالات التى حصلت على أحكام من المحكمة بإنهاء سنوات اعتقالها تتجاور الـ ٢٠ حكماً ولم يتم الإفراج عنها ، ويعاد اعتقالها بأمر جديد ، أما عن الأوضاع الصحية والحرمان من الزيارة ، ومن دخول الامتحانات فحدث ولا حرج ، وكلها تشكل انتهاكاً واضحاً للحقوق المدنية (الركن الأساسى فى حقوق المواطنة) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- حالة حقوق الإنسان فى مصر ١٩٩٢ / ١٩٩٣ / ١٩٩٤ / ١٩٩٥ / ١٩٩٦ / ١٩٩٨ / ٢٠٠١ / ٢٠٠٢م.
- دفاعاً عن حقوق الإنسان الجزء ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧.

تقارير مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء

- دفاعاً عن حقوق السجناء من عام ١٩٩٧م إلى ٢٠٠٠م.
- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز فى مصر (تقرير صادر فى ٢٠٠١م).
- المواطن مصرى / يداً بيد ...مصر بدون تعذيب ، حملة مركز مساعدة السجناء ضد جريمة التعذيب ، تقرير عن تعذيب المواطنين فى أقسام الشرطة (٢٠٠٢م).
- الاحتجاز والمحتجزين فى مصر ٢٠٠٢م.
- الحقيقة... نص الرد الرسمى لمركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء على تقرير الحكومة المصرية للجنة حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة (٢٠٠٢).

(٤٣) أنطونيوس ، رشاد: "استراتيجية العمل فى الجمعيات الأهلية ومفهوم المجتمع المدنى " ، بحث مقدم إلى الندوة السنوية الأولى عن المجتمع المصرى فى ضوء متغيرات النظام العالمى ، كلية الآداب جامعة القاهرة ، قسم اجتماع ، مايو ١٩٩٤ ، ص ٤.

(٤٤) من أهم ما يميز منظمات المجتمع المدني:

- مؤسسة شرعية (لها صفة قانونية) لها طابع الاستمرار ، وهو ما يسمح لها بمراكمة الجهود والنتائج والنجاحات التى تحقق أغراضها.
- غير مرتبطة هيكلياً بالدولة وإن كانت تعمل فى إطار قوانينها.
- تدار بشكل ذاتى من خلال أعضائها أو مجلس إدارتها.
- تسمح بقدر من المشاركة التطوعى فى تنظيم وتنفيذ وإدارة أنشطتها.
- غير حزبية ولا تعمل بالسياسة مباشرة.
- يمكنها الاتصال بالفئات التى تستهدفها من السكان مباشرة وهو ما يسمح لها بحشدهم وتكتيلهم خلفها.

(٤٥) لمزيد من التفاصيل حول نشأة الجمعيات الأهلية فى مصر يمكن الرجوع إلى:

- أمانى قنديل / سارة بن نفيس: "الجمعيات الأهلية فى مصر" ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة.

(٤٦) فى إحدى الدراسات التى اهتمت بالجمعيات الدينية -وهى فى معظمها جمعيات تعمل فى مجال الرعاية والخدمات الاجتماعية- لوحظ كما يشير الجدول التالى وجود ارتباط بين تزايد معدلات تأسيس تلك الجمعيات، والسنوات التى شهدت مجمل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية منذ بداية السبعينيات؛ والتى شهدت تأسيس حوالى ٤و٨٢٪خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات كما يوضح الجدول:

المحافظة	فترة التأسيس					
	١٩٦٥/ ١٩٧٠م		١٩٧١/ ١٩٨٠م		١٩٨١/ ١٩٩٠م	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
القاهرة	٨٨	٠ر٢٣	١٨٢	٥ر٤٧	١١٣	٥ر٢٩
الشرقية	٥٦	٣ر٢٢	٦٣	١ر٢٥	١٣٢	٦ر٥٢
المنوفية	٢٧	٩ر١٠	٧٦	٥ر٣٠	١٤٦	٦ر٥٨
الإسكندرية	٤١	٠ر١٧	١٥٨	٦ر٦٥	٤٢	٤ر١٧
الجيزة	٣٤	٩ر١٤	٨٣	٤ر٣٦	١١١	٧ر٤٨
القليوبية	٢٩	٣ر١٧	٥٩	١ر٣٥	٨٠	٧ر٤٧
أسيوط	٢٩	٦ر١٧	٩٥	٦ر٥٧	٤١	٨ر٢٤
المنيا	٢٠	٥ر١٢	٦٣	٠ر٧٧	٧١	١ر٤٨
إجمالي	٣٢٤	٦ر١٧	٧٧٩	٢ر٤٢	٧٤٢	٢ر٤٠

* مستخرج من البيانات الواردة بدليل الجمعيات الأهلية فى مصر ، أمانى قنديل ، وسارة بن نفيس.
*عماد صيام الجمعيات الحركية الإسلامية والجمعيات الأهلية..مرجع سبق ذكره ، ص ٩٢.

(٤٧) منذ بدء التجربة الحزبية فى عام ١٩٧٦م ، وحتى فبراير ٢٠٠٢م تم التقدم بطلب تأسيس ٦١ حزب ، سياسى قبل منها ٧ أحزاب بنسبة ٥ ,١١٪ ، و ٦ أحزاب بنسبة ٨ ,٩٪ رفضت ، وألغي الرفض بمعرفة القضاء ، و ٤٨ حزب أى بنسبة (٧ ,٨٧٪) أكد رفضها بحكم القضاء. لمزيد من التفاصيل راجع:

- عبد المجيد ، وحيد (محرر) : "التطور الديمقراطى فى مصر ...البرلمان والأحزاب والمجتمع المدنى فى الميزان" ، مركز الدراسات السياسية ، القاهرة ، ٢٠٠٣م.

(٤٨) نموذج لهذه الحملة الإعلامية والبوليسية التى تلت انتفاضة الخبز فى ١٨و١٩ يناير ١٩٧٧م على حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى والتى أفقدته الآلاف من عضويته ، أو الحملة على حزب العمل فى أعقاب أزمة وليمة أعشاب البحر والتى انتهت بتجميد وإيقاف نشاطه.

(٤٩) بمراجعة الغالبية العظمى من نشطاء المنظمات الأهلية التى نتعرض لها فى هذه الدراسة سنجدهم أصلاً من نشطاء العمل السياسى خاصة من تيار اليسار الماركسى والتيار الناصرى ، والذين كانوا من قيادات الحركة الطلابية طوال حقبة السبعينيات والثمانينيات ، والذين عجزت الأحزاب الرسمية عن استيعابهم ، وعجزوا هم أيضاً عن تأسيس أحزاب جديدة نظراً للقيود المفروضة على العمل الحزبى ، وكان تأسيس المنظمات المدنية ذات الطابع الدفاعى هو الحل الأمثل بالنسبة لهم والذى يسمح بتواجدهم داخل حلبة العام والوطنى ، بجانب تجنيبهم مخاطر العمل السياسى السرى الذى تعرضوا بسببه للتشريد والاعتقال العديد من المرات ، خاصة فى ظل الأزمة الفكرية التى يتعرض لها الفكر الماركسى بعد سقوط دول أوروبا الشرقية وانهيار الاتحاد السوفييتى، والفكر القومى الذى بدأت أزمته مع هزيمة ١٩٦٧م ، وتعمقت بعد اجتياح صدام حسين للكويت.

(٥٠) هناك العديد من القضايا التى طالت المعارضين غير المنتمين للتيار الإسلامى ، والتى تعرضوا فيها للانتهاك والتعذيب ، ولعل أشهرها القضية المعروفة بقضية إضراب عمال الحديد والصلب فى أغسطس ١٩٨٩م ، والتى قبض فيها على العديد من الصحفيين ونشطاء حقوق الإنسان.

(٥١) يمكن الرجوع إلى جدول ٥ ، ٦ ، ٧ بالدراسة.

(٥٢) من مقدمة سمير مرقص مدير المركز لكتاب المواطنة تاريخياً ودستورياً وفقهياً لكل من د. إسماعيل صبرى عبد الله/ د.وليم سليمان قلادة/ د. محمد سليم العوا ، إصدار مركز الدراسات القبطية ، القاهرة ، ١٩٩٨م.

(٥٣) أدار تلك الحوارات وشارك فيها بشكل أساسى الشباب من جيل الوسط من نشطاء العمل السياسى والعام من كل التيارات السياسية (ماركسية/ ناصرية/ ليبرالية/ الإخوان) بالإضافة لأبرز الطوائف الدينية المسيحية (الأرثوذكس/ الكاثوليك) من أبرزهم (د. أحمد عبد الله/ نبيل عبد الفتاح/ أحمد الجمال/ د. عماد صيام/ هبة رءوف/ د. أحمد محمد عبد الله/ إبراهيم البيومى غانم/ مجدى حسين/ جورج عجايبى/ نبيل مرقص/ سمير مرقص/ نبيل منير/ مجدى سعيد / أسامة القفاش / د. محمد السيد سعيد/ د. عبد العليم محمد وغيرهم) ، بجانب العديد من الرموز الفكرية من نفس التيارات (المستشار طارق البشرى / د. محمد سليم العوا/ د.إسماعيل صبرى عبد الله/ د. وليم سليمان قلادة/ الأنبا موسى أسقف الخدمات بالكنيسة الأرثوذكسية/ الأنبا يوحنا قلتا نائب البطريرك الكاثوليكي/ د. صلاح عبد المتعال/ عادل حسين/ التربوى جورج إسحاق/ مهندس منير عياد) ، وقد استمرت تلك الحوارات طوال الفترة من ١٩٩٤م وحتى عام ١٩٩٩م ، واستقبل جزءاً منها ونظمه اللجنة المصرية للعدالة والسلام (الكاثوليكية) ، والتى أصدرت جزءاً من هذه الحوارات والخاص بالعلاقة مع تيارات الإسلام السياسى فى كتاب هام هو "الحوار الوطني" تحرير د. أحمد عبد الله وجورج عجايبى وصدر عام ١٩٩٤م.

(٥٤) الحوارات التى أدارتها مجموعة جيل الوسط والتى نظمها المركز القبطى للدراسات الاجتماعية حول قضية المواطنة والعلاقة بين المسلمين والأقباط لم تكن تتم فى غرف مغلقة أو على مستوى الخبراء ، بل كانت مفتوحة لأعداد كبيرة من الشباب ، وانتقل جزء منها إلى أعضاء وجمهور لجنة العدالة والسلام فى لقاءات منتظمة ، بجانب المبادرات -التى يسرها مركز الدراسات القبطية ، ولجنة العدالة والسلام- فى تنظيم عشرات اللقاءات داخل الكنائس ، والمعسكرات الصيفية للشباب المسيحى ، والجمعيات الأهلية المسيحية داخل القاهرة ومعظم محافظات الصعيد ، والتى شارك فيها الآلاف من الشباب القبطى ، وهى الحوارات التى ما زالت مستمرة بشكل أو بآخر إلى اليوم.

(٥٥) راجع الدراسات الخاصة بتحليل نتائج الانتخابات البرلمانية الصادرة عن مركز الدراسات السياسية بالأهرام والسابق الإشارة إليها.

(٥٦) لمزيد من التفاصيل كإبراهيم ، سعد الدين: "الملل والنحل و الأعراق-التقرير السنوى الثانى (١٩٩٥م) ، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ، القاهرة ، ١٩٩٥م ، ص١٠.

(٥٧) من رسالة د. إبراهيم كراون للدكتور سعد الدين إبراهيم رداً على الهجوم الذى تعرض له بمناسبة تنظيمه مؤتمراً للأقليات ، لمزيد من التفاصيل المرجع السابق ص١٣٣/ ١٣٤.

(٥٨) أثار تنظيم مركز ابن خلدون لمؤتمر الأقليات فى الوطن العربى ، وتخصيص جزء منه لمناقشة مشكلات الأقلية القبطية ردود فعل غاضبة تراوحت بين الاتهام بالتآمر على وحدة الأمة ، والعمل كمخلب قط لمؤامرة أمريكية صهيونية ، وبين رفض اعتبار الأقباط أقلية باعتبارهم أصل الأمة المصرية ، ونتيجة حملة الهجوم على المؤتمر والتى شنها الكاتب الصحفى محمد حسنين هيكل اضطر مركز ابن خلدون إلى نقل المؤتمر إلى العاصمة ليماسول بقبرص.

(٥٩) فى التقرير الأول الصادر عن مركز ابن خلدون تحت اسم هموم الأقليات عام ١٩٩٣م ، لم يتحدث فقط عن مشكلات الأقباط باعتبارهم أقلية تعانى من مشكلات ناتجة عن عدم تمتعها بحقوق المواطنة الكاملة ، ولكنه أضاف قسماً خاصاً بالأقلية النوبية ، والتى لم ترد فى أى تقرير تالٍ صدر عن المركز.

(٦٠) فى مؤتمر الأقليات الذى نظمه مركز ابن خلدون وخصص فيه جلسة لمناقشة مشكلات أقباط مصر ، (اقتصر الحضور فيها على المصريين) أشارت الأوراق المقدمة إلى الكثير من أشكال التمييز التى تكرر الحديث عنها بعد ذلك فى الكثير من المحافل والمنابر الإعلامية بصيغ أقل حدة ، ومن أبرز أشكال التمييز تلك:

- الاعتداءات الجماعية على الأقباط فى العديد من المحافظات والتى اعتبرت حرباً أهلية غير معلنة.
- عدم تعامل الدولة بجدية أو حسم مع عمليات القتل الفردية أو الجماعية للأقباط ، وهو ما يصل أحياناً إلى حد التواطؤ أو التفاهم بين جهات الأمن والجماعات المتطرفة فيما يتعلق بالتخطيط والتنفيذ.
- إتاحة الفرصة للدعاة المثيرين الذين يعربدون فى وسائل الإعلام الرسمية لبث سمومهم القاتلة فى قلوب البسطاء من المسلمين.
- الإتاوات والإهانات التى تفرض على ما يملكه الأقباط من محاصيل أو أشياء أخرى ، وتعرض من لا يدفع للتعذيب والقتل.
- التهميش السياسى للأقباط وعدم تمثيلهم فى البرلمان.
- استيلاء الحكومة على المدارس القبطية التى كانت تضم مسلمين ومسيحيين ، فى ظل وجود مؤسسات التعليم الأزهرى من المراحل الأولى حتى الجامعة ، وجعلها قاصرة على المسلمين فقط.
- تحميل مادة اللغة العربية بالكثير من النصوص القرآنية.
- السماح للقطاع الخاص بالمدارس الإسلامية التى تقتصر على المسلمين فقط.
- تمتع المسلمون بساعات من البث الإذاعى والتليفزيونى الدينى يومياً ، وبالنسبة للأقباط نصف ساعة يوم الأحد ، وساعة كل عيد قيامة.
- عدم وجود قسم لدراسة التاريخ أو الآثار القبطية فى كلية الآثار رغم وجود قسم للآثار الفرعونية والإسلامية.
- فرض الرقابة الرسمية على المطبوعات المسيحية لدرجة حظر طباعة بعض الكتب والمؤلفات.
- انتشار أساليب الضغط فى جميع المؤسسات بما فيها الجامعات والقوات المسلحة ، وأجهزة الدولة ، والقطاع العام على الأقباط لحملهم على تغيير عقيدتهم.
- وجود قيود رسمية تعرف بالخط الهمايونى والشروط العشرة التى تقيد حرية إنشاء وترميم الكنائس إلا بموافقة رئيس الجمهورية.
- احتفاء الدولة وأجهزة الإعلام بالشيوخ أو الدعاة المشهورين بهجومهم على المسيحيين والسخرية من عقائدهم الإيمانية ، ومنحهم أكبر النياشين.
- استبعاد الأقباط من المناصب القيادية والإدارية العليا فى القوات المسلحة والشرطة والإدارة المحلية.
- الاستيلاء على الأوقاف القبطية وضمها للأوقاف الإسلامية.
- اختصار فترة التجنيد لحفظة القرآن الكريم لمدة ستة أشهر.
- الميزانية السنوية للأزهر والدعوة الإسلامية بشكل قانونى من المال العام وهو مال يساهم فيه الأقباط دون أن ينالوا منه أى نصيب.

- التمييز فى قضايا الأحوال الشخصية والتى قد تتيح لأحد الطرفين إذا أسلم حقوق فى الوصاية والحضانة لم تكن متاحة له قبل إسلامه ونزعها من الطرف الآخر.
- لمزيد من التفاصيل راجع أوراق مؤتمر الأقليات فى تقرير الملل والنحل الثانى، مرجع سبق ذكره.

(٦١) تقرير الملل والنحل الثانى / مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٦٢) تقرير الملل والنحل الثالث عام ١٩٩٦، ص ١.

(٦٣) من الجدير بالذكر أن المراكز البحثية التى يشير إليها تقرير ابن خلدون بالدفاع الحقوقى عن الأقباط تشير التجربة العملية إلى أنها بالأساس مراكز طائفية وهو ما يبدو من مبالغتها الشديدة فى كثير من الأحيان لوقائع بعض المشكلات، أو اختلاق بعضها وتضخيمها، وحساسيتها الشديدة وغير المبررة تجاه كل ما يتناول الأقباط فى الأعمال الدرامية التى تعرض على شاشة التليفزيون، وعلاقتها الوثيقة بأقباط المهجر ذوى الميول الطائفية، ونشطاء هذه المراكز لا يقابلون بارتياح أو قبول فى إطار الدوائر القبطية نفسها، بل إن مؤسس أحد هذه المراكز أغلق مركزه وهاجر إلى الولايات المتحدة وأصبح أحد الرموز التى يتم استخدامها من قبل الدوائر الأمريكية.

(٦٤) تقرير الملل والنحل الرابع الصادر عام ٩٧.

(٦٥) كان لمركز الدراسات والمعلومات القانونية موقف واضح وحاد وصاخب فى مواجهة مشروع الدولة الدينية وما يرتبط بها من تضييق على حرية الفكر والإبداع وهو ما يمكن ملاحظته من موضوعات مجلة حقوق الناس التى تناولت معظم موضوعاتها هذه القضية، بالإضافة لعدد كبير من عناوين الكتب التى أصدرها المركز مثل:

- حرية الإبداع وحقوق المبدعين (أعمال المنتدى الفكرى الأول).
- الفن بين العمامة والدولة (مجموعة كتّاب).
- المرأة الأفريقية بين الحكم والدين (د. محجوب التيجانى).
- الدين والدولة فى السودان (د. محجوب التيجانى).
- إرهاب الفكر وحرية الإبداع (مجموعة كتّاب).
- التعصب الدينى (أسامة خليل).
- الحركة الإسلامية (د. كمال مغيث).
- الشرع الإسلامى (د. محجوب التيجانى).
- السعودية والإخوان المسلمون (د. محمد أبو الإسعاد).
- الاختراق الدينى للثقافة والتعليم (تحرير : مهدى مصطفى).
- العلمانية فى مصر (صابر نايل).
- الأصولية الإسلامية (صادق جلال العظم).
- العلمانية والمجتمع المدنى (صادق جلال العظم).
- يضاف لهذا مبادرة المركز فى تأسيس جبهة المثقفين للدفاع عن د. نصر حامد أبو زيد، واللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد.

❋ تعقيب ..

د. على ليلة

بسم الله الرحمن الرحيم

أتوجه بالشكر للأستاذة الدكتورة نادية مصطفى مديرة المركز ، والأستاذة الدكتورة علا أبو زيد لدعوتى للمشاركة فى هذا المؤتمر الهام ، وأعتبره شرفاً لى أن يرأس جلستى شيخنا الكبير الأستاذ الدكتور حامد عمار الذى تعلمنا على أفكاره وعلى سلوكياته الأكاديمية التقاليد الأكاديمية ، فأنا أعتبر أن هذه الجلسة علامة من علامات حياتى إلى حد كبير.

أعتقد أن مركز البحوث والدراسات السياسية فعل خيراً بطرحه لمفهوم المواطنة ؛ المواطنة المصرية على ساحة الحوار فى عالم متغير ، فالموضوع أصبح موضع تركيز فى الفترة الأخيرة على صعيد التراث الاجتماعى والسياسى وربما الإنساني. وأفترض أن التفكير المنظم فى موضوع المواطنة ودور منظمات المجتمع المدنى فى الحفاظ عليها يستوجب البحث عن مرجعية تصبح إطاراً موضوعياً لفهم القضية المطروحة للحوار تعبيراً أو إبعاداً لنا عن التحيز والأهواء. وأفترض أن المرجعية التى سوف أنطلق منها فى تأمل معطيات هذا البحث القيم تستند إلى خمسة أبعاد.

البعد الأول : يتمثل فى الوضع الراهن للمواطنة ؛ فنحن فى نظام عالمى تسعى إحدى قواه إلى إعادة صياغته وفق نمطها ونوعية حياتها لتصبح حياتها وحضارتها هى المرجعية التى يعاد على أساسها تشكيل عالم بأسره ، ثقافاتنا ومجتمعاتنا وقيمنا تهاجم لتطرح أرضاً وتمزق منظومتنا القيمية إرباً ليتخلق فضاء فى المجتمع تملؤه الثقافة المخترقة والغازية لتشكل بدورها نقطة انطلاق لإعادة صياغة نوعية الحياة بكل مفرداتها وفقاً لها. وفى هذا الفضاء تصدر لنا موضوعات كثيرة لتملأ فضاءنا وتشكل أجندة حياتنا ؛ ما يتعلق بحقوق الإنسان والمرأة والديمقراطية والمساواة وكل المفاهيم التى تدغدغ عواطف البشر ويسيل من أجلها لعابهم.

فى هذا المناخ تخفت المواطنة نتيجة لتقطع روابط الإنسان بوطنه ، إما لعجز الداخل عن إشباع حاجة البشر وإما لأن جاذبية الخارج أصبحت أقوى وطاغية. مؤشرات ذلك كثيرة ،

منها الهجرة المتزايدة من الجنوب إلى الشمال كأنها هى هجرة من أرض خراب إلى أرض الجنة الموعودة ، فالإعجاب بثقافة المتقدمين ونوعية حياتهم يشير إلى تحول بدأ يطرأ على المواطنة ، تنتزعها من إطارها القومى لتتحول إلى عواطف إنسانية عامة يتعامل فيها الإنسان بحياته مع أحداث وطنه كأنها هو أى وطن ، يتعامل مع أحداث وطنه كأحداث أى وطن آخر.

البعد الثانى : يرتبط ببعض المحاذير التى نتأمل من خلالها مفهوم المواطنة ، فهناك تعريفات كثيرة طرحت لهذا المفهوم ، وفى تعريف لها تُحدد المواطنة باعتبارها أكثر أشكال العضوية اكتمالاً فى جماعة سياسية - كما تذهب إحدى الموسوعات الأمريكية - وفى تحديد شارح آخر تحدد المواطنة باعتبارها تتضمن الحق فى التصويت وفى الترشيح للوظائف السياسية ، كما تعنى التمتع بحق المساواة أمام القانون ، كذلك الحق فى الاستفادة من الخدمات والفرص الحكومية العديدة ، إضافة إلى الالتزام بطاعة القانون ودفع الضرائب والدفاع عن الوطن.

على هذا النحو أنا أدرك المواطنة باعتبارها ترتبط بالمجتمع وليس بالدولة فقط ؛ فالمواطنة هى نتاج لتفاعل عناصر عديدة فى إطار جغرافى يشكل وطناً مستقراً لمجموعة من البشر وتراثاً مشتركاً ناتجاً عن تفاعلهم مع بعضهم البعض ومع الطبيعة المحيطة بهم ، وهذا التراث يحتوى على الدين والثقافة واللغة والخبرة التاريخية المشتركة الناتجة عن تحقق فرص الإشباع فى كل اتجاه ، هى روح أمة تتجلى من خلال الفرد على ما يذهب إليه عالم الاجتماع إيميل دوت كايل.

وبالتالى ، فالمواطنة حقيقة كلية ترتبط بالمجتمع كحقيقة كلية موازية وليس بالدولة ؛ لأن الدولة هى إحدى حقائق المجتمع الجزئية ، فالكل يرتبط بالكل وينتج عنه ويرتبط بالجزء - أى الدولة - غير أنه لا ينتج عنها.

البعد الثالث : يشير إلى التحولات التى طرأت تاريخياً على مفهوم المواطنة ، البداية الجنينية للمفهوم بدأت مع دولة المدينة الإغريقية القديمة التى شكلت فى ذات الوقت دولة. فى نهاية العصور الوسطى - والتى انتهت بنهاية القرن السادس عشر ، لعبت حركة الإصلاح الدينى وعصر النهضة والتنوير دوراً هاماً ، وتشكل المجتمع الواسع بمعنى Society ليحل محل المجتمع المحلى Community ، وتشكلت الدولة القومية فى ذات الوقت ، وهى المرحلة التى صورتها نظريات العقد الاجتماعى بامتياز حتى أسلم الأمر إلى الوضع الراهن.

فى هذا الإطار نستطيع أن نرصد ثلاثة تحولات أساسية أرست مبادئ المواطنة ؛ الأول : تشكل الدولة القومية بعد صراع الملوك مع الكنيسة ، والثانى : المشاركة السياسية تطبيقاً لمبدأ أن الشعب مصدر السلطة ، والثالث : هو الخضوع للقانون والمساواة أمامه فيما يتعلق بمختلف الفرص المتاحة لأفراد المجتمع. على هذا النحو تعنى المواطنة المساواة أمام القانون ، والعدل بين البشر فى توفير فرص الحياة ، والمشاركة المفتوحة والمتاحة للجميع. هذا المعنى وصلت إليه المسيرة الأوروبية تاريخياً ، غير أنه يمثل أحد المسارات فقط ، فالتصور لا ينبغى أن يكون أحادياً بل ينبغى أن نوافق على إمكانية أن تكون هناك مسارات عديدة.

ويتصل البعد الرابع فى مرجعيته بتجربتنا التراثية والتاريخية. ويضم تراثنا عناصر أو طبقات عديدة أحدثها القبطية والعربية والإسلامية ، وهناك تداخل كبير بين العناصر الثلاثة. هذا التراث عرف أيضاً فكرة المواطنة من خلال تحديد عناصرها وتعيين حالها ، ولأنى على معرفة محدودة ببعض التراث الإسلامى فإنى أقدم تحديداً لبعض عناصر المواطنة ربما تكون أكثر رحابة من التصور الغربى ، فهناك تأكيد على مبدأ المساواة ، تشير إلى ذلك الآيات الكريمة ، بسم الله الرحمن الرحيم : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات:١٣) ، وقوله تعالى : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ﴾ (النساء:١) ، وكذلك قوله تعالى : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ﴾ (النساء : ١٣٥) . كما يعد العدل والإنصاف من المبادئ الأساسية التى أقرها الإسلام كما جاء فى القرآن الكريم : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ (النحل : ٩٠) ، و : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾(النساء: ٥٨) . فأمر العدل نظام شرعى شرعه الله للناس كافة دونما تخصيص لفئة من الناس على أساس من النوع أو العرق أو الطائفة. وأخيراً يأتى مبدأ المشاركة أو الديموقراطية الذى يترجم بالشورى : ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى : ٣٨) ، و : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ (آل عمران : ١٥٩) وما إلى ذلك . من هنا ، فقد عرف تراثنا أسس المواطنة استناداً إلى المؤشرات التى أشرت إليها، فهناك المواطنة الناقصة التى لا يتمتع فيها بعض البشر بالمساواة الكاملة ولا يحصلون على العدل الذى يحلمون به ، أو أنهم مستبعدون من المشاركة على أى صعيد ، فتم إقصاؤهم واستبعادهم. أما المشاركة الفائضة فهى التى تحدث حينما تتحقق هذه المؤشرات بمستويات

أعلى داخل إحدى الجماعات فى المجتمع ، كأن يميل ميزان المساواة والعدل لصالحها على حساب غيرها وأن تكون صاحبة النصيب الأكبر فى قرار المجتمع. وكلتا الحالتين ؛ المواطنة الناقصة والمواطنة الفائضة - انحراف عن المواطنة النمطية.

بهذه المرجعية سوف أقرأ البحث المتميز الذى تقدم به الأخ الدكتور عماد صيام الذى استمتعت به وتعلمت على كثير من أفكاره ، غير أنى أضع بعض الملاحظات على هامش بعض القضايا التى وردت فى هذا البحث.

بداية ، يشير البحث إلى ارتباط المواطنة بالدولة أو بالحكومة ، وأنا أريد أن أرجع الموضوعات لأصلها ؛ فالمواطنة هى تعبير عن روح أمة وتراث ، عن أرض وطبيعة ، عن تفاعل خبرات مشتركة على ساحة التاريخ ، فالمواطنة ترتبط بالمجتمع وتشتق طبيعتها منه. المواطنة هى كل والدولة جزء ، والمواطنة نبتت من أصل المجتمع بينما الدولة طرأت تاريخياً عليه ، والمجتمع فرض حاجة إلى دولة تحكمه وتضبطه فى إحدى مراحل التاريخ وهو تشخيص أسهبت نظريات العقد الاجتماعى فى تحديده ، وكان كارل ماركس أكثر دقة حينما ربط الدولة بالطبقة وليس بالمجتمع. ومن هنا فأنا أميل إلى مناقشة المواطنة كحقيقة كلية إلى روابطها بالمجتمع ، كحقيقة كلية مناظرة وليس بالدولة كحقيقة جزئية ، وأرجو ألا أكون فى ذلك متحيزاً للتخصص.

القضية الثانية : تتمثل فى تقييم البحث لتجربة محمد علىّ ؛ أرى أنه تقييم أو نقد حقيق بالنظر إلى المرجعية الليبرالية باعتبارها المرجعية التى تدعم أسس المواطنة ، وطبيعة هذه القضية تحتاج إلى مراجعة ، وليسمح لى بمساحة اختلاف على هامش أفكاره. يتمثل هذا الخلاف فى ثلاث ملاحظات :

الملاحظة الأولى : تشير إلى أن نقد أو تقييم أى مرحلة من مراحل التحول الاجتماعى ينبغى أن يتم بالنظر إلى ظروف وسياق المرحلة لا أن يتم بالنظر إلى أيديولوچية أخرى أو بالنظر إلى مرحلة أخرى.

الملاحظة الثانية : أن البحث يعيب على حركة النقل التى قام بها الطهطاوى وتلاميذه بأنها حركة أعاقت التبشير بالليبرالية ؛ لأن هذه الحركة تمت بالنظر إلى المرجعية الإسلامية وبخاصة فيما يتعلق بين الدينى والعلمانى ، وأنا لا أرى عيباً أن نتأمل أحداث العالم الخارجى وتفاعلاته بالنظر إلى تراثنا الذى يتضافر فيه الإسلام والمسيحية على السواء ويكمل كل منهما

الآخر ، لماذا يكون لدينا استعداد مجانى للتخلى عن تراثنا كمرجعية ونصنع خلافاً وهمياً بين الدينى والعلماني؟ إن الدينى الصحيح لا يرفض العلم ولا يرفض قيادة الحياة الدنيا بما لا يخالف النص ، لأن الدين الصحيح والعلم الصحيح والدنيا الملائمة لحياة إنسانية سوية جميعها تنبثق من جذر واحد ، قد تتناقض مرحلياً غير أنها حينما تتكشف حقيقتها الجوهرية والكلية سوف نجدها تنتمى إلى مصدر واحد.

وفى **الملاحظة الثالثة** : لا أوافق على الربط العضوى بين الليبرالية والمواطنة ؛ فالليبرالية أيديولوجية والمواطنة حقيقة واقعية يمكن أن تتكون رؤيتها بطبيعة الأيديولوجيا السائدة ، ليبرالية كانت أم إسلامية أو حتى اشتراكية. الأيديولوجية تنظر إلى ذات الحقيقة من زوايا مختلفة ، ولا ينبغى أن تكون إحدى الأيديولوجيات مرجعيتنا فى رؤية كل شيء.

وفى **القضية الثالثة** : يشير البحث إلى الإسلام السياسى أو الراديكالى الذى لعب دوراً فى انتهاك حقوق الأقباط كمواطنين والتهميش السياسى لعشرة ملايين مصرى مسيحى لا يتمتعون بحقوق المواطنة ، ويشير إلى قتلى المسيحيين الذين سقطوا بفعل التيار الإسلامي. وأنا أعتقد أن ذلك شق لقلب الأمة أمام بعض الحقائق المصيرية التى لا بد أن نكون موضوعيين ونحن نتناولها. نعم لقد سقط قتلى ، وقتل الإسلاميون بعض المسيحيين ، لكنهم قتلوا المسلمين أيضاً - مواطنين عاديين أو ضباط شرطة - انتقاماً منهم ، وانتقاماً منهم قتلتهم الدولة أيضاً. ونحن كمسلمين ومسيحيين على السواء ندينهم باعتبارهم قد تطرفوا بالدين ولا يعكسون رؤية الإسلام الصحيح. وأستشهد بواقعة شهيرة فى غزوة حنين ، حين كان النبى - عليه الصلاة والسلام - يوزع الغنائم قال له أعرابى ، "اعدل يا محمد" فرد عليه الرسول **"إن لم أعدل فمن يعدل"** ، واستأذن سيدنا عمر بن الخطاب النبى فى ضرب رقبة الأعرابى بالسيف ، فأجابه النبى **"اتركه فإنه سيكون له قوم يتطرفون بالدين حتى يخرجوا منه كما تخرج السهم من الرمية"**.

إذا قلنا إن القتلى مسيحيون فقط ، فنحن نقدم نصف الحقيقة ، وإذا قلنا إن هذا هو الإسلام ، حتى لو قلنا الإسلام السياسى ، فذلك تجنٍّ على الحقيقة. فى حَرَم العلم نحن مطالبون أن نكون أكثر موضوعية وأن ندرك الحقيقة من زواياها المختلفة حتى تتولد لدينا رؤية للكل فى جوهره ، حتى لا يتحول إنتاجنا العلمى والبحثى إلى نَصْلٍ يوجه إلى قلب الأمة.

فى القضية الرابعة : فكما تحدث البحث عن إسلام سياسى ، تحدث فى ذات الوقت عن إسلام محافظ يرى المرأة فى مرتبة أدنى من الرجل أو تالية له ، وحينما أتأمل ذلك أدرك أن ثمة ملاحظات أعرضها على هامش هذه القضية.

الملاحظة الأولى : إن هناك إسلاماً يشكل بناءً فكرياً يتضمن تنظيماً للمجتمع وله قضاياه أو مقولاته ، وإن القول بإسلام راديكالى سياسى أو إسلام محافظ وتحويل الفكر إلى أيديولوجيا ، هذا يرفضه العلم والبحث الموضوعي. إذا أردنا أن نحدد موقف الإسلام من المرأة لا بد أن نحدد ذلك من وثائقه الأساسية ، فقد منح الإسلام المرأة حقوقاً لم تمنحها حضارة أخرى لها ، حينما تصبح المرأة وزيرة أو عضواً فى مجلس الدولة أو تخلع زوجها أو تطلقه ، أن تعمل وتشارك فى كل مجالات الحياة الاجتماعية ، فإن كل ذلك يجد له سنداً فى الشريعة الإسلامية ، وهناك مؤشرات كثيرة تؤكد ذلك.

الملاحظة الثانية : عادة ما يحدث خلط بين الثقافة العربية والثقافة الإسلامية. الثقافة العربية هى ثقافة الجاهلية ، التى كانت تنظر إلى الرجل باعتباره فارس القبيلة المدافع عن حياضها ، بينما المرأة معرضة للسبى وجالبة للعار ومن ثم فهى تستحق الوأد ، فلما جاء الإسلام ألغى القبلية وألغى الوأد ورد للمرأة كرامتها ، فالناس سواسية كأسنان المشط. والخطأ الكبير أن نضمِّن الثقافة الإسلامية بمضامين تنتمى للثقافة العربية ، والاثنان على تناقض كبير فيما يتعلق بالمرأة.

القضية الخامسة : تتعلق بمنظمات المجتمع المدنى وحقوق المواطنة. وأنا أوافق البحث فيما جاء به بمحدودية الحرية المتاحة وبالقيود المفروضة على الحياة الحزبية ، غير أننى أختلف مع البحث حينما يقول : "غير أن أولويات منظمات المجتمع المدنى تتأثر بالأصول الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية" ، ولى ملاحظتان على هامش هذه النقطة:

الملاحظة الأولى : إننى قمت بدراسة واسعة عن المنظمات الأهلية فى مواجهة الفقر فى العالم العربى ؛ فى مصر واليمن ولبنان والمغرب ، ودرست جمعية الرعاية الإسلامية وجمعية الشبان المسيحيين فى لبنان ، الجمعية الشرعية وكذلك الهيئة الإنجيلية فى مصر ، وجمعيات فى المغرب واليمن ولم أجد تمييزاً على أساس الدين مثلاً ، فجميعهم يخدمون -على ما تؤكد وثائقهم- المسيحيين والمسلمين على السواء ، ولا يميزون وفق أى أساس كما يذهب البحث.

والملاحظة الثانية : إنه حتى بافتراض وقوع بعض الأخطاء ، فالعمل الأهلى بمعناه الحديث فى مجتمعاتنا ما زال فى مرحلة نمو ومن الممكن أن تحدث أخطاء ، غير أن الأخطاء استثناء لا ينبغى أن تشكل قاعدة للحكم. إن العمل التطوعى يتسم بالخيرية والشفافية والميل

إلى مساعدة الآخرين والأخذ بيدهم ، إسلامياً كان أو مسيحياً ، برغم التجاوزات التى يمكن أن تحدث.

وتتمثل **القضية السادسة** : فى مسألة الأقليات ، وهى المسألة التى فجرتها المؤلفات والتقارير التى تحدثت عن ذلك والصادرة فى أغلبها عن مركز ابن خلدون ، وبرغم احترامى للإنجازات الأكاديمية العميقة والمحترمة التى قدمها المركز إلا أن الحديث عن موضوع الأقليات والحديث عن الجماعة المسيحية كأقلية والأقلية النوبية – كما ورد فى بعض الهوامش– لى عليه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى : إذا كان الإخوة المسيحيون والنوبيون –حسبما ورد فى أحد الهوامش– أقلية عددية ، إلا أنهم ليسوا أقلية بالمعنى الأساسى للكلمة ، ومن خلال المؤشرات المادية والمعنوية التى طورها التراث السياسى والاجتماعى لمفهوم الأقلية فمن الصعب أن أتحدث عن الجماعة المسيحية كأقلية ، فهم شركاء وطن ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، خضنا نضال التحرير والاستقلال تاريخياً معاً ، اختلطت دماؤنا ، فإذا حدثت تجاوزات من قلة رافضة فلا ينبغى أن تكون هى القاعدة التى على أساسها ننظّر علمياً ، فالعلم الاجتماعى يهتم دائماً بالاطراد وليس بالمفرد.

الملاحظة الثانية : إن النسيج الاجتماعى للمسلمين والمسيحيين فى مجتمعنا نسيج قوى ومتداخل ، ففى قريتى رجل مسيحى يضع عنده أهل القرية أماناتهم وأسرارهم ، ولقد رأيته وأنا صغير يفصل بين الناس بالعدل فى مسائل حساسة كالميراث. أنا أعتقد أن الصراع الطائفى ظاهرة حضرية صدرت إلى الريف أساساً.

والملاحظة الثالثة : إننى إذا كنا نتحدث بالأمس عن المسلمين والأقباط ، واليوم نتحدث عن النوبة والمصريين ، وغداً سوف نتحدث عن أهالى الصعيد والوجه البحرى والواحات ، فسيتراكم الحديث حتى يتحول كله إلى نصال تمزق الجسد المصرى ، والعلم الاجتماعى يضع أهم أولويات الحفاظ على أمن المجتمع تماسكه ووحدته.

وأخيراً لقد قدم لنا البحث الذى نحن بصدده تحليلاً نظرياً عميقاً لمفهوم المواطنة من حيث تطورها التاريخى وأبعادها الأساسية ، كما قدم وصفاً وإحاطة كاملة لدور منظمات المجتمع المدنى فيما يتعلق بهذا المفهوم والحفاظ على تجسيده الواقعي. وإذا كنت أختلف معه فى بعض القضايا فليس من الضرورى أن تكون وجهة نظرى هى الصحيحة ، أستند هنا إلى تأكيد عالم الاجتماع ماكس فيبر الذى يؤكد أن الحقيقة الواقعية ذات طبيعة كلية ، وأن إدراكنا لها جزئى دائماً فيه قدر من الصحة ومن الخطأ ، وأننا نتكامل برغم اختلافنا معاً لنقدم تحديداً موضوعياً كلياً يعكس كلية الحقيقة فى واقعها الاجتماعى ، وشكراً.

٧ قراءة فى مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب الوطنى* ..

د. صلاح سالم زرنوقة

لقد أصبح مفهوم المواطنة من المفاهيم الصعبة التى تطرح قضايا أكثر صعوبة ؛ ذلك أنه مفهوم قديم ، لكنه فى نفس الوقت جديد. لقد توافر هذا المفهوم على العديد من التطورات كما تواترت عليه أحداث كثيرة جعلته متجدداً دائماً ، وأكسبته مضامين ودلالات - ربما بعدد المجتمعات التى عرفته تقريباً - وأعطته كذلك بعداً عالمياً واضحاً ، أو أكدت فيه هذا البعد بشكل غير مسبوق ، وذلك بحكم أن العولمة كانت آخر هذه التطورات ، وأهم تلك الأحداث التى أثرت فى هذا المفهوم وأسهمت فى صياغته.

ولفترة طويلة ظل مفهوم المواطنة المحور الذى حوله تتشكل العلاقات والترتيبات السياسية - وما زال - لكنه أصبح أيضاً بمثابة المعيار الأساسى لتقييم الواقع المحلى لأى دولة أو مجتمع ، كما أصبح بمثابة الصيغة التى تربط المحلى بما هو عالمى ، وذلك فى عصر العولمة. بعبارة أخرى فإن هذا المفهوم يعد اليوم مقياساً لمدى تلبية احتياجات الجماهير أو لقدرة النظم السياسية على الوفاء بالتزاماتها إزاء هذه الجماهير ، ومن ثم فهو مقياس -لا يخطئ- لتقدير مدى شرعية أى نظام. كذلك يعد مؤشراً هاماً لمدى أهلية الجماهير لممارسة حقوقها وواجباتها، ولمدى قدرتها على العيش المشترك وعلى التعايش. كما أنه بالنسبة للجماهير يعد محوراً للنضال من أجل الديمقراطية ، وبالنسبة للحكومات يعتبر أحد أهم مداخل الإصلاح السياسى.

ونظرياً أصبح مفهوم المواطنة من المفاهيم المركزية أو الجامعة التى يندرج تحتها كثير من المفاهيم الأخرى ، ذلك أنه ينطوى على تلك المفاهيم المتعلقة بالتطور الديمقراطى وحقوق الإنسان والحريات العامة. كما ينطوى على فكرة توزيع عوائد التنمية ، وعلى حقيقة وجود مشروع وطنى أو توافق عام ، ويرتبط على نحو وثيق بقضايا الوحدة الوطنية ، والأداء الوطنى العام ، وكذلك بقضية الهوية والانتماء ، ويدخل فى بابه أيضاً مدى وجود طبقة وسطى عريضة ، وقضايا الفقر والبطالة ... وما زال يتسع لغير ذلك من الموضوعات.

---

* تم تقديم هذه الدراسة بعد انتهاء أعمال المؤتمر .

إن ذلك يعنى أمرين :

أولاً : إنه يمكن رؤية هذا المفهوم على مستويين ، أحدهما : المستوى العالمى ، والذى يمثل القاسم المشترك فى هذا المفهوم أو الذى يعد محل اتفاق عام ، ويتعلق بما يمكن أن يسمى "قيم" المواطنة. والثانى : هو المستوى المحلى ، والذى يختلف من مجتمع لآخر بحسب خصوصية كل مجتمع وظروفه وطبيعة المرحلة التى يمر بها ، ويتعلق بتطبيقات المفهوم أو ترجمة هذه القيم إلى واقع وممارسات. وهذا التصنيف الأفقى ربما لا يكون نهائياً ، وقد يكون من المنطقى أن نتصور أن هناك تصنيفاً آخر "رأسياً" ؛ وذلك بمعنى أن هناك اتفاقًا على جزء من قيم المواطنة ، كما أن هناك اتفاقًا على جزء من تطبيقاتها ، هذه الأجزاء محل الاتفاق تمثل الحد الأدنى وفى نفس الوقت "القلب" من مفهوم المواطنة والذى يشترك فيه الجميع باعتباره الجانب العالمى فيه ، وحول هذا القلب توجد الاختلافات اقتراباً منه أو ابتعاداً عنه بحسب ظروف كل مجتمع. وعموماً وفى كل الأحوال ، وسواء أخذنا بالتصنيف الرأسى أو الأفقى فإن هناك بعداً أو جانباً عالمياً فى هذا المفهوم ، وهناك جانباً آخر يختلف من مجتمع إلى آخر. وعليه فإن الجانب العالمى هو الثابت دائماً فى المواطنة ، وفيما عدا ذلك فهو متغير تماماً ، غير مستقر أبداً.

ثانياً : وهو أمر ترتيب منطقى على سابقه ، هو أن النجاح الحقيقى لأى مجتمع فيما يتعلق بمفهوم المواطنة سوف يتوقف على قدرة هذا المجتمع على إيجاد صيغة للتوافق بين ما هو عالمى وبين ما يعد محلياً. كما سوف يتمثل فى اختصار المسافة بين الأطر والتصورات النظرية من جانب ، وبين الممارسة الواقعية من جانب آخر ، وفى هذا وذاك تكمن حقيقة أنه أصبح معياراً لتقييم أى مجتمع [١].

أولاً : الإطار العام للدراسة

فى حدود هذا التصور تأتى هذه الدراسة حول مفهوم المواطنة لدى الحزب الوطنى الديمقراطى ، بصفته الحزب الحاكم وأكبر الأحزاب على الساحة السياسية فى مصر ، وبوصفه قد أقدم فى الآونة الأخيرة على إحداث إصلاحات أو تطوير فى داخله ، خصوصاً وأنه قد جعل مفهوم المواطنة أحد الموضوعات التى كانت محل اهتمام من جانبه ، حيث أفرد لها وثيقة خاصة فى مؤتمره السنوى الأول (٢٦ – ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٣م).

وينسجم هذا المسلك من جانب الحزب مع وضعيته فى الساحة السياسية ، ومع دوره المفترض ، فعليه يقع عبء تقديم الرؤية الأكثر اعتدالاً ، والأكثر تحقيقاً لمصالح الجماهير ، بل والأكثر تجاوباً مع الاتجاهات العالمية.

أيضاً ينسجم هذا المسعى من جانب الحزب مع السياق الوطنى العام فيما يشهد من قضايا متفجرة وتحديات ملحة ، فهناك قضية الإصلاح والتى باتت مطلباً أساسياً للعديد من القوى فى الداخل ، كما أصبحت مطروحة من جانب قوى خارجية. وعلينا أن نفهم فى هذا المقام أن قضية المواطنة هامة وضرورية فى مجالات الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى قدر أهميتها فى مجال الإصلاح السياسى ، نتذكر هنا فقط أن فكرة الالتزام فى السلوك الاقتصادى أو فى الأداء العام ، أو التكافل الاجتماعى ، أو الإسهام فى العمل الأهلى - وهى مسائل هامة فى الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى- لا يمكن أن تكون دون إعمال مفهوم المواطنة.

هناك كذلك القضايا المتعلقة بمفهوم المواطنة مباشرة والتى أصبحت تتكاثر بشكل غير مسبوق ؛ حتى يمكن القول إنها أصبحت تتكاثر بالمعنى البيولوجى الصارم للكلمة. مثال ذلك قضية الفساد بمعناه الواسع ، وقضية الأداء الوطنى العام ، وقضية تعامل أجهزة الدولة مع المواطنين ، ثم ضياع الهوية وتردى الشعور بالانتماء ، وغياب مشروع وطنى تلتف حوله الجماهير ... إلى غير ذلك من القضايا التى ترتبط مباشرة بموضوع المواطنة ، والتى تعاونت فى خلق بيئة أو مناخ قادر على إجهاض أى محاولة للإصلاح.

ثم هناك التحديات التى تفرضها العولمة على المجتمع المصرى ؛ والتى تتمثل فى ثقافة العولمة - ضمن تحديات أخرى كثيرة - تلك التى يترتب عليها إما ظهور المواطن العالمى على حساب الانتماء الوطنى ، وإما العودة إلى الانتماءات الفرعية كرد فعل عكسى. والعودة إلى الانتماءات الأولية أصبحت واضحة فى الحياة الاقتصادية المصرية ، وربما أكثر وضوحاً فى الحياة السياسية. و يرتبط بذلك محاولات إثارة فتنة فى المجتمع المصرى تهدد الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى. وفى كل الأحوال فإن ذلك يعنى اختلال العلاقة بين المواطن والدولة ، الأمر الذى تتخذه القوى الخارجية ذريعة للتدخل بحجة إعادة ضبط هذه العلاقة [٢]. إن خطورة ثقافة العولمة تبدو فى أنها تقتل الهوية وهى جوهر المواطنة وأساس وجودها أو شرطها الأساسى كما سيتضح فيما بعد.

وأخيراً ينسجم هذا المنحى من جانب الحزب مع حقيقة تاريخية هامة ، وهى أن إنجازات الجماعة الوطنية فى مصر على طول التاريخ قد ارتبطت بتوسيع مفهوم المواطنة وإعمال حيثياته،

ذلك أن هناك علاقة إيجابية وثيقة بين تعميق المواطنة وتوفير استحقاقاتها من جانب ، وبين تحسن الأداء الوطنى والقدرة الوطنية على الإنجاز من جانب آخر[٣].

جاء الاهتمام بالمواطنة من جانب الحزب الوطنى فى سياق ما عرف بالتطور العام الذى شهده الحزب فى الآونة الأخيرة ، والذى تمثل فى حدوث تغيير على مستوى نخبته القيادية ، وكذلك على صعيد الهيكل التنظيمى ، على نحو ما اتضح خلال المؤتمر الثامن ، (الذى عقد فى ١٥ - ١٧ سبتمبر ٢٠٠٢) وسط تأكيدات من قيادات الحزب بأن ثمة مرحلة جديدة سوف تبدأ فى تاريخ الحزب ، وكذلك تاريخ مصر ، بفعل مجموعة التعديلات التى أقرها الحزب فى طريقة عمله من ناحية ، وبتأثير ما أطلق عليه الفكر الجديد داخل الحزب من ناحية أخرى ، وذلك حسب تعبير قيادات الحزب[٤].

وجدير بالذكر أن ما عرف بعملية تطوير الحزب قد بدأت قبل المؤتمر العام الثامن بحوالى ثلاث سنوات ، وركزت على جانبين هما: البناء التنظيمى للحزب ، وتوجهاته العامة ، وفيما يتعلق بالتوجهات فقد طرح الحزب فى المؤتمر العام الثامن ستة أوراق للنقاش ، فى مجالات التعليم والصحة والتوجه الاقتصادى والشباب والمرأة ومصر والعالم ، عكفت على دراستها أمانة السياسات من خلال لجانها المتخصصة ، وناقشها المجلس الأعلى للسياسات التابع للأمانة ، كما تم التحاور حولها من جانب الأمانة مع لجان الحزب بالمحافظات ، وجاءت الصياغة النهائية لها فى المؤتمر السنوى الأول والذى عقد تحت شعار: " الفكر الجديد وحقوق المواطن " ، وناقش - بالإضافة إلى الأوراق المذكورة - ثلاثة موضوعات أخرى رأى الحزب أن لها الأولوية فى العمل الوطنى فى هذه المرحلة ، وهى: حقوق المواطنة والديمقراطية ، وحاضر ومستقبل قطاع النقل ، والحفاظ على الأراضى الزراعية واتجاهات النمو العمرانى. وكما ورد فى الوثائق فقد تم طرح هذه الموضوعات إعمالاً لأسلوب جديد فى صياغة السياسات العامة داخل الحزب ، وأن هذا الأسلوب مستمد من النظام الأساسى للحزب ، ويستهدف توسيع دائرة الحوار والمناقشة حول السياسات المقترحة. وذكر أمين لجنة السياسات فى الحزب فى كلمته فى ختام المؤتمر أنه سيتم على الفور تشكيل اللجان المطلوبة لبدء العمل فى القضايا الثلاث التى وافق المؤتمر على أوراق النقاش الصادرة بخصوصها ، وذلك بهدف إجراء حوار عميق حولها على المستوى المركزى وعلى المستوى المحلى - حسب تعبيره - للوصول إلى سياسات محددة يتم الاتفاق على تنفيذها مع الحكومة ، بل والعمل على الوصول لصياغة تنفيذ بعضها فى أقرب وقت ، وقبل المؤتمر السنوى للحزب فى العام المقبل[٥].

وعليه ينصب اهتمام هذه الدراسة وبالأساس على وثيقة "حقوق المواطنة والديمقراطية" اعتبارها معالجة مباشرة ، وطرح صريح ، من جانب الحزب لهذا الموضوع . لكن يجب لتأكيد على :

١ - أن ذلك لا يمنع من إلقاء الضوء على بعض الوثائق الأخرى أو على السياق العام الذى تمت فيه صياغة هذه الوثائق إذا لزم الأمر ، أو إذا ما كان فى ذلك ما يعين على الفهم الصحيح أو القراءة الموضوعية لمفهوم المواطنة لدى الحزب الوطنى ، وسوف يكون التعرض لهذه الوثائق الأخرى أو لمفردات السياق العام لها بمقدار ما تلقى من ضوء على الموضوع قيد البحث.

٢ - أن هذه القراءة لا تقنع أو لا تكتفى بظاهر النص ، وإنما تسعى إلى التنقيب فيما وراء السطور ، أو تحاول استبطان ما تخفيه الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات ، أو تفتش فى بواطن النصوص ، ومعنى ذلك أنها أقرب إلى التحليل الكيفى للمضمون ، وبالدقة هى قراءة فى مضمون وثائق الحزب من الناحية الكيفية.

٣ - أن هذه القراءة إنما تتم فى إطار ربط مفهوم المواطنة أو رؤية الحزب الوطنى لمفهوم المواطنة بأبعاده المختلفة ، ثم فى ضوء مدى وفاية -أو كفاية- هذه الرؤية لشروط الإصلاح السياسى أو التطور الديمقراطى ، أو مدى وفائها بالتطلعات المشروعة للجماهير العريضة.

٤ - أن هذه القراءة تستند إلى تعريف محدد لمفهوم المواطنة ، هذا التعريف لا يمكن الزعم بأنه نهائى ، ولا يمكن الادعاء بأنه جامع مانع ، وإنما هو مجرد محاولة للاسترشاد بها فى تقييم رؤية الحزب الوطنى للمفهوم محل الدراسة. قد نتفق معه أو نختلف ، وقد نضيف إليه أو نحذف منه ، وقد نعدل فيه أو نطور ، كل ذلك جائز ، لكنه فى النهاية مجرد تصوير تقريبى أو تصور نسبى للمفهوم يساعد فى الاقتراب منه فى هذا المقام تحديداً.

مؤدى أو جوهر هذا التعريف هو أن المواطنة تعنى: "علاقة عضوية بين الفرد والوطن ، تنهض على أساس مجموعة من القيم ، وتستند إلى مجموعة من الشروط والضمانات ، وترتب مجموعة من الحقوق والواجبات المتبادلة على طرفيها ، ومن ثم فهى تأخذ العديد من التطبيقات التى تختلف باختلاف المجتمعات والمراحل التاريخية".

هناك - إذن - طرفان لا بد من وجودهما كشرط أساسى للحديث عن المواطنة ، هما ركنا هذه العلاقة التى تسمى بالمواطنة ، الطرف الأول هو الفرد والتعبير السياسى عنه هو المواطن، والطرف الثانى هو الوطن والتعبير السياسى عنه هو الدولة. وحتى تكون هناك علاقة عضوية لا يكفى الوجود المادى لكليهما ، وإنما يشترط فى هذا الذى يحمل صفة المواطن التواجد المادى والحضور المعنوى والوظيفى فى هذا الوطن ، هذا التواجد جوهره الأساسى وشرطه الأول هو الشعور بالانتماء لهذا الوطن ، وهو الذى يؤهله للدخول كطرف فى هذه العلاقة العضوية.

قد يكون التواجد المادى للمواطن شرطاً واضحاً للتمتع بجنسية هذا الوطن ، لكن التواجد المعنوى والوظيفى -والذى ينهض على الشعور بالانتماء- يعد شرطاً موضوعاً لازماً لمن يعتبر مواطناً ؛ لأنه بدون هذا الأخير لن يتسنى له التعاطى مع ما ترتبه هذه العلاقة العضوية من حقوق وواجبات ، فغياب الشعور بالانتماء سوف يعنى تلقائياً أن المواطن لن يؤدى ما عليه من واجبات ، وربما يتقاعس عن نيل حقوقه ، وهذا حاصل فعلاً ، كما أن انصراف الولاء إلى دوائر أخرى سوف يؤدى إلى اضطراب هذه العلاقة بما يخل بمنظومة الحقوق والواجبات.

كذلك يشترط فى الطرف الثانى (أى الدولة) ليس مجرد التواجد المادى وإنما التواجد بالمعنى الحضارى ، فليس يكفى أن تتوافر لهذا الوطن أركان الدولة ومقوماتها ، وإنما يجب أن تتوافر هذه الدولة على مجموعة من الخصائص الحضارية كإطار أوسع للولاء وبؤرة أشمل للانتماء ، هذا فضلاً عن وجود المؤسسات التى تعبر عن استمرارية الدولة ، والممارسات التى تضمن استقلاليتها. ومعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن مواطنة فى ظل غياب الدولة ، أو فى ظروف الاحتلال أو فى ظل دولة تشهد أشكالاً من التحلل ، أو لا تحتفظ بقدرتها على تطبيق القانون ، أو لا تبدى الصفة الوطنية إن صح التعبير.

باختصار لا يمكن إقامة هذه العلاقة العضوية (المواطنة) بين الفرد والوطن -والتى سوف يترتب عليها توزيعة الحقوق والواجبات بينهما- دون وجود هذين الطرفين: المواطن والدولة بالمعنى الذى سبق تحديده ، مواطن يشعر بالانتماء ومن ثم فهو ملتزم وفاعل ، ودولة تحتضن هذا المواطن وقادرة على الوفاء باستحقاقات المواطنة.

وتنهض المواطنة على مجموعة من القيم الأصيلة ، هذه القيم تتمثل بصفة عامة فى : المساواة ، والعدل ، والحرية ، والالتزام ، والاستقلالية ، والتوازن. هذه القيم تمثل بصفة عامة

القاسم المشترك الأعظم بين مختلف المجتمعات وأغلب الثقافات ، وهى الجانب العالمى فى مفهوم المواطنة ، وقد يضاف إليها أو يحذف منها ، لكنها تمثل جانب الاتفاق أو تظل محل توافق عام ، وقد تختلف ترجمة هذه القيم من الناحية التطبيقية من مجتمع لآخر ، ولا بد أن تختلف ، لكنها كمبدأ -أو من حيث المبدأ- لا خلاف عليها ، فالحرية أو العدل أو المساواة قد تأخذ مضامين متباينة ، وقد تشهد تطبيقات مختلفة ، لكنها فى حد ذاتها لا يمكن لمجتمع أن ينكرها ، أو يتنكر لها ، خصوصاً فيما يتعلق بالمواطنة.

وتستند المواطنة إلى مجموعة من الشروط الموضوعية أو الضمانات ، والتى هى بمثابة السياق العام أو الإطار الكلى الذى فيه تعيش المواطنة ، أو تعشش وتنتعش ، أو تتآكل وتندثر. هذا السياق أو هذه الشروط أو تلك الضمانات تتمثل فى الأطر والضوابط القانونية بمعناها الواسع ، والأطر والمؤسسات السياسية [الرسمية وغير الرسمية ، وطبيعة العلاقات بينها ، وأنماط التوازن فى هذه العلاقات] ، ثم السياق الثقافى العام. وبقدر ديمقراطية تلك الأطر والضمانات سوف تتحدد خصائص المواطنة ، وسوف يتم تفعيل قيمها ، وهنا تلتقى المواطنة مع الديمقراطية فى حالة تماس مباشر.

وتفعيل قيم المواطنة هو الذى يرتب الحقوق والواجبات ، ليس للمواطن فقط أو عليه ، وإنما أيضاً للدولة وعلى كاهلها ، أى أن لكل طرف حقوقًا كما أن عليه واجبات ، ومعنى ذلك ان ثمة توزيعة محددة أو نمطًا توزيعيًّا معينًا للحقوق والواجبات فى تلك العلاقة العضوية بين المواطن والدولة ، هذا النمط من التوزيع هو الترجمة العملية لقيم المواطنة وهو التطبيق الفعلى لمفهوم المواطنة ، هذا التطبيق الذى يختلف من مجتمع لآخر بحسب طبيعة الشروط والضمانات التى تحمى هذا التطبيق وتحدد حقيقته وأبعاده.

إذن فى التطبيق تتم ترجمة قيم المواطنة إلى منظومة من الحقوق والواجبات المتبادلة بين المواطن والدولة بما يحدد شكل العلاقة العضوية بينهما ، وتتسع هذه المنظومة وتضيق بالنسبة لكلا الطرفين بقدر ما تتسع - أو تضيق - ديمقراطية الشروط المؤسسية. أى أن ترجمة أى قيمة من قيم الديمقراطية تختلف من مجتمع لآخر ومن حالة لأخرى وفقاً لمدى توافر الشروط التى سبق ذكرها. فالمساواة على سبيل المثال تتعدد ترجماتها فى التطبيق ؛ فقد تشير إلى مجرد المساواة أمام القانون أو فى الحقوق والواجبات ، وقد تعنى تكافؤ الفرص بين المواطنين ، وقد تعنى المساواة فى الحصول على عوائد التنمية وعلى الفرص والخدمات ، وقد تعنى أكثر من هذا وذاك. وإذا كانت المساواة حقًا للمواطن فهى فى المقابل واجب على الدولة ، حيث

على عاتقها تقع مسئولية تحقيق هذه المساواة ، ليس بمعنى حراستها أو مراقبة تنفيذها فقط ، وإنما أيضاً بمعنى توفير كافة شروطها من الناحية الموضوعية.

والالتزام – على سبيل المثال أيضاً– قد يعنى احترام القوانين من جانب المواطن أو احترام حريات الآخرين ، أو الوفاء بما عليه من واجبات إزاء المجتمع والدولة كدفع الضرائب مثلاً ، وقد يعنى الالتزام بالصالح العام وبالحفاظ على البيئة وبمراعاة قواعد السلوك القويم ومقتضيات النظام العام والآداب. وربما يعنى ما هو أكثر من ذلك مثل تشجيع المنتج المحلى والادخار فى القطاع المصرفى ، وحسن التصرف فى الأزمات الاقتصادية. وفى نفس الوقت فإن الالتزام من جانب الدولة قد يعنى الالتزام بتحقيق العدل والمساواة أو بتطبيق القوانين ، وقد يعنى الالتزام بالشفافية وبالسلوك الرشيد ، وقد يشير إلى الالتزام بضرورة إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين أو حماية المواطن من الاستغلال ومن النصب والاحتيال وغير ذلك.

والتوازن قد يشير إلى التوازن بين الحرية والمسئولية ، أو بين الحرية والأمن ، أو بين المصلحة الخاصة والصالح العام ، أو بين الحقوق والواجبات ، أو بين العقاب والجريمة ، أو بين العمل والأجر ، أو بين الريف والحضر ، أو بين الرجل والمرأة ، أو بين الفرد والمجموع ، أو بين الدولة والمجتمع ، أو بين المادى والمعنوى ، أو بين الاقتصادى والسياسى ، أو بين الخصوصية والعالمية ، ويصدق ذلك على المواطن كما يصدق على الدولة من حيث ضرورة مراعاته.

إن أهم ما يجب أن يقال فى هذا الصدد هو أن هذه مجرد أمثلة لترجمات قيم المواطنة ، وأن هذه الترجمات لا تحدها حدود ولا يمكن حصرها ، ذلك أن بابها دائماً مفتوح ، ومن ثم تأتى الأيام والتجارب دائماً بما هو جديد ، فهى ذلك الجانب المتغير فى مفهوم المواطنة ، وهى نفس الجانب الذى يخضع لخصوصية كل مجتمع ، وعليه فهى تزيد وتنقص أو تتمدد وتنكمش ، بل وقد يتم تعميقها أو تسطيحها ، وفقاً للشروط والضمانات الموضوعية ومدى ديمقراطيتها(٦) .

ثانياً : مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب [قراءة تشريحية]

جاءت وثيقة الحزب الأساسية عن المواطنة – والتى تحمل عنوان "حقوق المواطنة والديمقراطية " – ضمن ثلاثة موضوعات طرحها الحزب للنقاش فى مؤتمره السنوى الأول (٢٦ – ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٣) ، ورأى أن لها أولوية فى العمل الوطنى فى هذه المرحلة. وتتكون

الوثيقة من ثلاثة أقسام: الأول: مقدمة ، والثانى: بعنوان الرؤية والأهداف ، والثالث: بعنوان أهداف الحزب فى مسيرة الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى.

فى المقدمة يؤكد الحزب أنه يؤمن -وفقاً لمبادئه الأساسية- بالمواطنة كأساس للمساواة بين المصريين فى الحقوق والواجبات دون تمييز لأى سبب ، وأنه يسعى إلى ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين باعتبارها من حقوق الإنسان.

ويرى الحزب أنه رغم أن هناك خطوات اتخذت فى مجال تدعيم الديمقراطية وترسيخ مبادئ العدالة واحترام الدولة لحقوق المواطنة -وهو ما يعتبره إنجازات قد تحققت- إلا أنه ما زالت هناك فجوة بين حقوق المواطن وطموحاته واحتياجاته الأساسية ، وبين الواقع الاجتماعى الذى يعيشه وما توفره له الدولة من فرص وخدمات.

ويعول الحزب فى تفسير ذلك على أن هذه الإنجازات لم توفر المناخ المواتى لتفجير طاقات المواطن وتفعيل دوره فى الحياة العامة -كما يبدو من عزوفه عن المشاركة فيها- وعلى عدم وضوح الأهداف والمبادئ التى حكمت سياسات الإصلاح لدى بعض فئات المجتمع ، مما يطرح على الحكومة والحزب مسئولية توضيح الرؤية وشرح أبعاد فلسفة الإصلاح.

وبناء عليه فإن الحل -فى رأى الحزب- يكمن فى توطيد العلاقة بين المواطن والدولة ، وتعزيز ثقة هذا المواطن فى أجهزة الدولة ، ويعد ذلك من الأهداف التى يضعها الحزب فى صدارة أولوياته ، ذلك أن النهضة المنشودة – وفقاً لما ورد فى الوثيقة – لن تتحقق فى غياب المسئولية الاجتماعية للمواطن. بعبارة أخرى فإنه مع إيمان الحزب بأهمية دور الدولة فى تحقيق العدالة الاجتماعية وفى تحقيق أهداف التنمية ، فإنه يؤمن فى نفس الوقت بأن تكريس جهود الدولة لتحقيق ذلك ولترسيخ مزيد من الديمقراطية والتعددية والحريات العامة يجب أن يقابله مسئولية وواجبات من قبل المجتمع والمواطن ، فى إطار علاقة المشاركة التى يسعى الحزب لتأكيدها بين الدولة والمجتمع.

وفى القسم الثانى والمعنون : "الرؤية والأهداف" ؛ تركز الوثيقة على أن تجاوز هذا التحدى – الذى سبق ذكره – يقتضى إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة على أساس من الثقة والاحترام المتبادل ، باعتبار أن المواطن شريك كامل وفاعل فى صنع القرارات المتعلقة بحياته ومجتمعه وحاضره ومستقبله . وتضيف أن تمكين المواطن بهذا الشكل قد أصبح ضرورة ملحة ، خاصة وأن الاعتماد الكامل على الدولة قد أصبح مستحيلاً. وتضيف

كذلك أن تدعيم شعور المواطن بالانتماء للوطن ، وتعزيز ثقته فى حاضره ومستقبله ، يستلزم إحياء مفهوم حقوق المواطنة ، وتحديث البنية الإدارية والسياسية ، وتوفير العدالة الناجزة. وأن ذلك يجب أن يأتى فى إطار بنية ثقافية تُعْلى من قيم التعددية والمشاركة والتطوع ، وتشجع العمل الجماعى والتسامح والحوار وقبول الآخر. ويأتى هذا فى إطار تأكيد الحزب على ضرورة الإصلاح المؤسسى والسياسى والثقافى ، وعلى الترابط الوثيق بين مجالات الإصلاح المختلفة.

وفى قسمها الثالث تتحدث الوثيقة عن أهداف الحزب فى مسيرة الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى ، حيث يرى الحزب أن رؤيته لهذا الإصلاح تتطلب تحقيق أربعة أهداف: الهدف الأول: هو إحياء مفهوم المواطنة وتحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، حيث تذكر الوثيقة أن مفهوم المواطنة يقوم على المساواة وتكافؤ الفرص بين جميع المواطنين ، ويرتبط بمفهوم المشاركة بين المواطن والدولة ، بما يعنى تمكين المواطن. وأن تحقيق ذلك يستلزم تغيير بنية العلاقة بين المواطن والدولة. وتضيف أن الحزب يطرح بعض ملامح الإصلاح اللازمة لتحقيق هذا الهدف بشقيه: إحياء مفهوم المواطنة ، وتحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة. وبخصوص الشق الأول يسعى الحزب لإعلان وتأكيد حقوق المواطنة فى إطار وثيقة تحدد حقوق المواطن وواجباته الأساسية ، مع التأكيد على أن تضم هذه الوثيقة الالتزامات الأساسية للمواطن المسئول اجتماعياً مثل الانضباط واحترام القانون والمشاركة ، وأن تضم كذلك قواعد لضمان الشفافية وتوفير المعلومات للمواطن ، وأيضاً لمساءلة الحكومة والجهات التنفيذية من جانبه. أما بخصوص الشق الثانى فيسعى الحزب لتطبيق مجموعة من السياسات تتمثل فى: إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وتحديث نظام القيد فى الجداول الانتخابية ، وتيسير حصول المواطنين على الرقم القومى ، وإزالة كافة أنواع التمييز ضد المرأة ، وتحديث وتطوير الخدمات المقدمة للمواطنين ، وتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، وتحديث نظام الإدارة المحلية[٧].

والهدف الثانى هو توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وهى تلك العدالة التى تضمن احترام حقوق المواطنة ، وتطبيق القانون بحسم وتجرد ،وتنفيذ أحكامها فوراً ودون مشقة ؛ وهى العدالة العصرية التى تأخذ بوسائل التكنولوجيا ، وتستند إلى تشريعات عصرية تتناسب مع مقتضيات النهضة والتحديث ، ثم هى العدالة التى لا تكلف المواطن بأعباء مالية أو إدارية ، أو تحول دون ممارسته لحقه فى التقاضى ، أو تجعله غير ذى جدوى. وفى هذا الصدد

يسعى الحزب إلى دفع حركة التحديث التشريعى ، وتحديث إدارة العدالة ودعمها ، وتفعيل حركة تنفيذ الأحكام القضائية[٨].

ويتحدد الهدف الثالث فى تحديث البنية الثقافية ، حيث يؤمن الحزب بأن خطط الإصلاح لا يمكن أن تؤتى ثمارها -مهما كانت كفاءة برامجها وسياساتها- إلا إذا صاحبتها بنية ثقافية داعمة. وعليه يتبنى الحزب منظومة من القيم الثقافية والدافعة إلى التقدم والنهضة [٩]. ومن أجل ذلك يؤمن الحزب بمسئوليته عن قيادة الحركة المجتمعية لترسيخ هذه المنظومة ، والتصدى لمقاومة التيارات الثقافية المخالفة للتغيير ، ويعمل على تشجيع النخبة الثقافية المشاركة فى هذه الرؤية بهدف تفعيل دورها فى الحياة الثقافية ، كما يتطلع إلى دور فاعل لكافة المؤسسات الثقافية ووسائل الإعلام فى نشر هذه المنظومة من القيم.

أما الهدف الرابع فيتمثل فى تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدنى فى مسيرة التنمية ، باعتبارها - كما تذكر الوثيقة - ضمير الوطن ونقطة التوازن بين الدولة والمجتمع وأهم آليات الممارسة الديمقراطية والمشاركة الشعبية. وفى هذا المقام يرى الحزب ضرورة تفعيل دور الأحزاب السياسية ، ويدعو إلى إعادة النظر فى قوانين الأحزاب السياسية ومباشرة الحقوق السياسية. ويرى كذلك ضرورة تمكين المجتمعات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية والجمعيات التعاونية[١٠].

هذه القراءة السابقة لمفهوم المواطنة فى وثيقة الحزب الوطنى الخاصة بالمفهوم -والتى تبدو مجرد عرض مبسط لما ورد فى الوثيقة- هى بطبيعة الحال لا تضيف جديداً ، لكنها لازمة للوقوف على حقيقة رؤية الحزب للمواطنة كما طرحتها الوثيقة ، وضرورية لمعرفة فى أى زاوية تقف المعالجة التى تقدمها الدراسة من هذه الرؤية ، لكن ثمة قراءات أخرى تشريحية أيضاً أو وصفية يمكن عرضها.

ثمة قراءة أخرى ، فيها تتم بلورة الصورة على نحو أوضح ، ويقصد بالصورة رؤية الحزب الوطنى لمفهوم المواطنة ، حيث يلاحظ أن هذه الرؤية تنطلق من إيمان عميق من جانب الحزب بضرورة الإصلاح ، وبضرورة شموله واستمراريته فى آن واحد. بعبارة أخرى فإن الحزب يعتقد فى وجود ترابط وثيق بين جوانب الإصلاح المختلفة: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ومن ثم ضرورة تزامنها معاً. كذلك يعتقد الحزب فى أن هذا الإصلاح الشامل بكافة مكوناته وجوانبه يعد تحدياً أساسياً أمام الحزب يجب أن يواصل فيه العمل أو أن يواصل التصدى له.

غير أن هذا الإصلاح وكذلك النهضة الشاملة لن يتحققا فى غياب المسئولية الاجتماعية للمواطن: أى دون مواطن قادر على المشاركة الفعالة فى صنع القرارات المتعلقة بحياته ومجتمعه وحاضره ومستقبله -على حد تعبير الوثيقة- وقادر على أن يضطلع بدور هام فى عملية التنمية ، خصوصاً وأن الاعتماد الكامل على الدولة قد أصبح مستحيلاً. ومن هنا يلمس الحزب أن تلك هى الحلقة المفقودة فى عملية الإصلاح ؛ ذلك أن ثمة فجوة بين حقوق المواطن وطموحاته واحتياجاته الأساسية ، وبين واقعه الاجتماعى وما توفره له الدولة من فرص وخدمات ، مما أدى إلى عزوف المواطن عن المشاركة بكافة أشكالها وعدم شعوره بالانتماء واهتزاز ثقته فى الدولة وفى أجهزتها. ويرجع ذلك فى نظر الحزب إلى أن الخطوات والإنجازات التى تمت فى مجال الديمقراطية وفيما يتعلق باحترام حقوق المواطنة لم تكن كافية ، وإلى أن هذه الإنجازات لم توفر المناخ المواتى لتفجير طاقات المواطن وتفعيل دوره فى الحياة العامة ، هذا فضلاً عن عدم وضوح الأهداف والمبادئ التى حكمت سياسات الإصلاح لدى بعض فئات المجتمع.

وعليه فإن الحل -كما يراه الحزب- يكمن فى تدعيم شعور المواطن بالانتماء وتعزيز ثقته فى حاضره ومستقبله ، وفى الدولة وأجهزتها ، أو ترميم العلاقة بين المواطن والدولة ، ثم تمكين هذا المواطن ، بمعنى أن يصبح شريكاً كاملاً فاعلاً فى صنع القرارات وفى الحياة العامة وفى عملية التنمية.

وإذ يسعى الحزب إلى تحقيق هذه المهمة الكبرى - وفى ضوء مبادئه حول المساواة بين المواطنين وضمان حقوقهم الأساسية- فإنه يرصد لذلك مجموعة من الأهداف يتوخى تحقيقها باستخدام عدد من الوسائل: الهدف الأول: هو إحياء مفهوم المواطنة ، وذلك من خلال وثيقة تحدد حقوق المواطن وواجباته الأساسية ، وذلك مع التأكيد أكثر على الواجبات. والهدف الثانى: هو تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، وذلك عن طريق إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وتحديث نظام القيد فى الجداول الانتخابية ، وتيسير حصول المواطن على الرقم القومى ، وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة ، وتطوير الخدمات المقدمة للمواطنين ، وتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، والهدف الثالث: هو توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وفى هذا الصدد يضع الحزب وسائل: دفع حركة التحديث التشريعى ، وتحديث إدارة العدالة ، وتفعيل مسألة تنفيذ الأحكام القضائية. والهدف الرابع: هو تحديث البنية الثقافية ، وهنا يعول الحزب على مسئوليته فى قيادة المجتمع ، وعلى تشجيع النخبة الثقافية المشاركة فى هذه الرؤية ، ثم على استخدام المؤسسات الثقافية

ووسائل الإعلام ، وذلك لنشر منظومة القيم التى يتبناها. أما الهدف الخامس: فيتعلق بتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدنى فى مسيرة التنمية ، يستوى فى ذلك الأحزاب والنقابات والجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية ، ويضع لذلك عدداً من الوسائل تم ذكرها سابقاً.

وثمة قراءة ثالثة تنبنى على التعريف الذى قدمته الدراسة لمفهوم المواطنة من حيث هى "علاقة عضوية بين المواطن والدولة ، تنهض على أساس مجموعة من القيم ، وتستند إلى مجموعة من الشروط والضمانات ، وتأخذ تطبيقات عديدة فى شكل حقوق وواجبات متبادلة بين المواطن والدولة". وبناء على هذا التعريف فإن قراءة الوثيقة تتم فى إطار هذه العناصر التى تشكل مكونات هذا التعريف ، والتى تتمثل فى: العلاقة العضوية بين المواطن والدولة ، والقيم ، والضمانات ، ثم تطبيقات المواطنة (الحقوق والواجبات).

فيما يتعلق بكون المواطنة علاقة عضوية بين طرفين ، هما المواطن والدولة ، وأن هذه العلاقة تستلزم وجود طرفيها ؛ ليس فقط بالمعنى المادى ولكن أيضاً فى معنى وظيفى حضارى ، أى أن يكون لدى المواطن أهم مقومات المواطنة والتى تتمثل فى شعوره بالانتماء لوطنه وقدرته على أداء دوره فى هذا الوطن ، وفى المقابل أن تكون هناك دولة قادرة على الوفاء باحتياجات المواطنة وشروطها ، مما يخلق علاقة عضوية صحيحة بينهما ؛ وفيما يتعلق بهذا المعنى يعترف الحزب باهتزاز هذه العلاقة ، وبأنها صارت تحدياً أساسياً فى الواقع السياسى والاجتماعى ، وباتت تمثل مشكلة شبه مزمنة فى هذا الواقع ، فالمواطن لا يشعر بالانتماء أو يشعر بعدم الانتماء للوطن ، ومن ثم فهو لا يؤدى دوره فى الحياة العامة ويعزف عن المشاركة فيها. والدولة لم تساعد المواطن على عبور هذا التحدى ، بل إن الحزب يلقى باللوم فى هذه المسألة على الدولة ، سواء من حيث عدم كفاية الإنجازات أو عدم كفاءتها ، أو من حيث تقصيرها فى توضيح أهدافها والمبادئ التى تقوم عليها سياسات الإصلاح للمواطن ، أو فى أسلوب تعامل أجهزتها مع هذا المواطن. مما حدا بالمواطن إلى افتقاد الثقة فى الدولة وأجهزتها.

وعليه فإن الوثيقة تتحدث كثيراً عن توطيد العلاقة بين المواطن والدولة ، وتعزيز ثقته بأجهزتها ، أو إعادة صياغة هذه العلاقة بينهما على أساس من الثقة والاحترام المتبادل. وتتحدث عن تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، كما تتحدث عن إحياء مفهوم المواطنة، وعن تمكين المواطن بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه. وباختصار فإن المفترض أن الحزب – هنا – يبحث عن أو يسعى إلى استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها ، ثم عن

تفعيل دور هذا المواطن فى الحياة العامة وفى عملية التنمية ، من خلال التأكيد على حقوقه وتبصيره بواجباته. كما أنه يسعى إلى إعادة تأهيل أجهزة الدولة لتقوم بتصحيح هذه العلاقة مع المواطن.

وفيما يتعلق بالقيم ركز الحزب على قيم محددة ومحدودة فى نفس الوقت ، وهى القيم التى تخدم هدف الحزب من طرح قضية المواطنة ،هذه القيم هى: المساواة ، وتكافؤ الفرص ، والمشاركة ، والمسئولية الاجتماعية للمواطن ، والتطوع. ذلك أن الوثيقة تؤكد على مبدأ المساواة التامة بين المصريين فى جميع الحقوق والواجبات ، وعلى مبدأ تكافؤ الفرص أمام الجميع دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الدين أو العقيدة ، ودون تمييز قانونى أو سياسى أو ثقافى ، ودون تفرقة من الناحية العملية بسبب الانتماءات السياسية أو المكانة الاجتماعية ، فالمواطن – على حد تعبير الوثيقة – مهما كان أصله أو نسبه الاجتماعى أو مكانة أسرته أو ميوله السياسية ، يجب أن ينال فرصة عادلة ومتكافئة وعلى أساس معايير موضوعية ودون مجاملات أو محسوبية.

وتتحدث كذلك عن المشاركة فى جل مستوياتها ، وتشمل المشاركة السياسية ، سواء فى صنع القرارات العامة التى تتعلق بحياة المواطن ومجتمعه ، أو المشاركة فى الانتخابات البرلمانية والمحلية ، أو الانخراط فى التنظيمات السياسية كالأحزاب والنقابات. ثم المشاركة المجتمعية والشعبية فى عملية التنمية ، وفى المنظمات التطوعية كالجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية.

وفيما عدا ذلك تتحدث الوثيقة فى إشارات خاطفة عن قيمة الالتزام من جانب المواطن ، حيث تؤكد على المسئولية الاجتماعية لهذا المواطن ، وعلى روح المبادرة والتطوع والعمل الجماعى ، أو من جانب الدولة حيث تتحدث عن احترام الدولة لحقوق المواطنة والتزامها بتوفير المناخ والبيئة السياسية والتشريعية والإدارية التى تشجع المواطن وتمكنه من ممارسة حقوقه ، وتحفزه على المشاركة ، وكذلك تشير إلى دور الدولة فى تحقيق العدالة الاجتماعية.

وبخصوص ما يمكن اعتباره شروطاً وضمانات يتحدث الحزب عن وثيقة المواطنة المقترحة ، والتى سوف تكون – فى رأى الحزب – بمثابة عقد جديد بين المواطن والدولة ، وأداة للتوعية والتحفيز السياسى من ناحية أخرى ، وآلية لتغيير البيئة الثقافية والإدارية من ناحية أخرى. ويأمل الحزب فى هذه الوثيقة المقترحة أن توضح للمواطن حقوق المواطنة الأساسية وتوفر له المعلومات الضرورية للحصول على هذه الحقوق وممارستها وتضم الالتزامات الأساسية للمواطن المسئول اجتماعياً.

ويؤكد كذلك على تحديث البنية الثقافية ، ويقصد بذلك نشر منظومة من القيم يتبناها الحزب ويرى أنها دافعة للتقدم والنهضة ، ويستهدف منها تأييد خطط الإصلاح والدفاع عنها وضمان نجاحها. ويؤكد على أن هذه المنظومة تستند إلى العلم والتفكير العقلانى والتعددية ، وتنبذ الأصولية الجامدة والتعصب والانغلاق ، وتسعى لحماية حقوق الإنسان وتشجع المواطن على العطاء والتطوع والمشاركة ، كما أنها تنتقد التراث لتحافظ منه على القيم الإيجابية كالكرم والصبر والشجاعة والتضحية والتكافل الاجتماعى والتماسك الأسرى ، وتنفتح على ثقافات العالم وتتعامل معها بإيجابية.

ثم يضيف أيضاً تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدنى باعتبارها أهم آليات المشاركة الشعبية ؛ لأن هذه المنظمات هى الأقرب للقاعدة الشعبية والمجتمعية ، وتفعيلها يعتبر -فى نظر الحزب- ضرورة ملحة لتمكينها من تعبئة المواطن للمشاركة ، وحمله على أداء دوره فى عملية التنمية.

وفى مجال تطبيقات المواطنة والتى تتمثل فى توزيعة الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة ، تحدثت الوثيقة عن حق المشاركة للمواطن ، وعن حقه فى الحصول على فرصة متكافئة فى التعليم والرعاية الصحية والعمل والترقى وتولى الوظائف. وعن واجباته فى المشاركة الشعبية فى عملية التنمية ، والالتزام بالقانون ، وحماية الملكية العامة ، وحماية البيئة ، والانضباط. ومن أجل إنفاذ تلك الحقوق وإعمال هذه الواجبات يرى الحزب أن تقوم الدولة بمجموعة من الإجراءات من قبيل توفير العدالة الناجزة للمواطنين ، وإنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين المواطنين والدولة ، وتحديث نظام القيد فى جداول الانتخابات ، ومساعدة المواطن فى الحصول على الرقم القومى ، وتحسين علاقة الشرطة بالمواطنين ، وتحديث وتطوير الخدمات والتى اختزلها فى مجرد استخراج التراخيص والأوراق الرسمية.

ثالثاً : مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب [قراءة تحليلية]

إذا تأملنا القراءة السابقة سوف نلاحظ أن رؤية الحزب الوطنى لمفهوم المواطنة يشوبها القصور ، حيث تفتقر إلى الشمول وتفتقد التوازن إلى حد كبير. ذلك أن الحزب قد أدرك أن ثمة خللاً أو عطباً فى المواطنة متمثلة فى تلك العلاقة العضوية بين المواطن والدولة. وهذا صحيح ، كما أنه واضح ومعروف وليس بحاجة إلى إعادة اكتشافه ، لكن الحزب فى تحديده أو تشخيصه لهذا الخلل تناول فقط أحد طرفى العلاقة وهو المواطن ، دون أن يتحدث عن الدولة بنفس القدر.

لقد رصدت الوثيقة تقاعس المواطن عن المشاركة ، أو انعدام ثقته فى أجهزة الدولة بما يعنى أن هذا المواطن لم يعد يشعر بالانتماء ، ومعنى ذلك أنه قد فقد أبسط شروط المواطنة وجوهرها. بعبارة أخرى رأت الوثيقة أن أحد طرفى المواطنة لم يعد موجوداً. وتناست أو تجاهلت أكثر من حقيقة فى هذا الصدد. من أهم هذه الحقائق -التى تجاهلتها- أن الطرف الثانى فى هذه العلاقة لم يكن حاضراً أيضاً بالمعنى الذى يؤهله لاحتضان المواطنة وتوفير شروطها واستحقاقاتها. أى أن الدولة التى تليق بفكرة الوطن ، والتى تعد تعبيراً صادقاً عن معطياته ، والتى تعد خليقة أو جديرة بالانتماء إليها لم تكن موجودة أيضاً. إن المواطن المصرى لم يكن غائباً طوال التاريخ ، فقد كان هناك مواطن مستوف لكامل شروط المواطنة حتى عهد قريب ، وإن غيابه - والذى تمثل فى عدم الشعور بالانتماء وما ترتب على ذلك من سلبية - أمر مستحدث. أيضاً يمكن القول إن المواطنة لا يمكن لطرفيها إلا أن يتواجدا معاً ، وبالتالى لا يمكن أن يغيب أحدهما عن الآخر. فعندما توجد دولة تستأهل أن تكون طرفاً فى علاقة المواطنة لا بد أن يوجد المواطن الذى تستحقه هذه الدولة ، والعكس صحيح ، فعندما تغيب هذه الدولة لا يمكن أن يوجد مثل هذا المواطن ، وعندما يوجد هذا المواطن فمعنى ذلك أن هناك دولة قائمة بهذا المعنى. بعبارة أخرى لا يمكن أن نعثر على المواطن بصفته فى حالة غياب الدولة بوصفها السابق ، وإن تواجد هذه الدولة لا يمكن أن يغيب مثل هذا المواطن.

صحيح أن الوثيقة قد ألقت باللوم فى ذلك على الحكومة تارة -فيما يتعلق بعدم قدرتها على إقناع المواطن بسياساتها- وعلى أجهزة الدولة تارة أخرى فيما يخص سوء معاملتها للمواطن ، لكن هذه ليست مجرد أعراض ظاهرة أو ظاهرية لعلل أو أمراض متوطنة فى كيان الدولة ذاته ؛ وهو ما كان أولى بالمعالجة. فلم تعد هناك الدولة التى تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على فرض سيادة القانون ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على صياغة مشروع وطنى تلتف حوله الجماهير ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على حماية المواطن ، ولم تعد هناك الدولة القادرة على كسب ثقة المواطن ، لا فيما يتعلق بأجهزتها وأسلوبها فى التعامل مع المواطنين ، ولكن فى الأداء العام لهذه الأجهزة.

هذا التشخيص الناقص والمشوه هو الذى حدا بالوثيقة إلى اختزال قيم المواطنة فى المساواة والمشاركة فقط. وألا ترى أن هناك شروطاً وضمانات تحمى هذه المواطنة وتعمل على تفعيلها، وأن تختزل تطبيقات المواطنة أيضاً فيما هو أقل من الحد الأدنى من الحقوق للمواطن ، ودون أن ترى أى واجبات على الدولة ، وأن تعتبر بعض الإجراءات الهزيلة أهدافاً لمسيرة الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى ، وحين تتأمل هذه الأهداف نجد أن ما يمكن أن يقع منها

ضمن شروط المواطنة ، تعاطت معه الوثيقة على أنه جزء من صميم العلاقة بين المواطن والدولة.

لم تكن الوثيقة - وكذلك لم يكن الحزب - معنية بمعالجة قضية المواطنة ، ولا بتوسيع مفهومها ، ولا باستخدامها كمدخل للإصلاح ، ولا بتحقيق إصلاحات لدعم هذه المواطنة ، بقدر ما كانت معنية بالمواطنة من طرف واحد ، من جانب المواطن فقط وفى معنى محدد ودون أدنى اعتبار لتوفير شروطها.

وإذا أردنا استخلاص مفهوم الحزب للمواطنة يمكن القول إنه شعور بالانتماء من جانب المواطن يدفعه إلى الانضباط وإلى تحمل مسئولياته إزاء الدولة والمجتمع ، بناء على ثقته المفرطة فى هذه الدولة ، وعلى توجيه ثقافى منها ، وفى المقابل يمكن أن يكون له بعض الحقوق.

إن الهدف الأساسى من طرح مفهوم المواطنة من جانب الحزب هو حمل المواطن على الانضباط وعلى تحمل الأعباء التى تخلت الدولة عن حملها ، وإسهامه بدور فعال فى تنمية المجتمع المحلى ، وتأييده لسياسات الدولة ، بل وصبره على هذه السياسات. والمفتاح لتحقيق ذلك هو استعادة ثقة المواطن (المفقودة) فى الدولة وأجهزتها أو ترميم العلاقة بين المواطن والدولة ، وفى الوثيقة أكثر من دليل.

هذا الهدف واضح وصريح فى نصوص الوثيقة ؛ فهى تتحدث عن أن جهود الدولة من أجل تحقيق الأهداف الطموحة لمسيرة التنمية يجب أن تقابلها مسئولية وواجبات من قبل المجتمع والمواطن. وتتحدث كذلك عن سعى الحزب إلى تأكيد علاقة المشاركة بين الدولة والمجتمع ، وتتحدث أيضاً عن ضرورة التوازن بين دور المجتمع ودور الدولة فى مسيرة الإصلاح. كذلك ترى الوثيقة أن النهضة لن تتحقق فى غياب المسئولية الاجتماعية للمواطن فى المشاركة فى عملية التنمية المتواصلة للمجتمع المحلى ، وفى أداء واجباته الوطنية والالتزام بالقانون وحماية الملكية العامة وحماية البيئة.

كذلك تذكر الوثيقة أن تمكين المواطن يعنى تحفيزه على المشاركة الشعبية فى عملية التنمية ، وأن ذلك أصبح ضرورة ملحة خاصة ، وأن الاعتماد الكامل على الدولة المركزية فى تقديم الخدمات للمواطن قد أصبح مستحيلاً.. وتضيف أن مشاركة المواطن فى عملية التنمية هى غاية ووسيلة فى نفس الوقت.

أى إن الحزب يبحث عن المواطن الملتزم والفاعل فى معانى محددة ، والالتزام - هنا -

يعنى التأييد الكامل للسياسات التى تتخذها الدولة ، والفاعلية تعنى المساهمة بكل جهد فى تنمية المجتمع. أى إنها تريد المواطن الذى يعطى دون أن يأخذ ، أو تطالب المواطن بواجبات المواطنة دون أن تمنحه حقوق هذه المواطنة.

وعليه فإن القيم التى حرصت الوثيقة على تأكيدها هى تلك التى ترتبط بواجبات المواطن من قبيل قيم المبادرة والتطوع والتضحية والصبر والعمل الجماعى والتسامح والمشاركة ، مع التأكيد على أن الحديث عن قيمة المشاركة جاء بالوثيقة دائماً مقروناً بصيغة "الشعبية فى بناء المجتمع" ، كما أن الوثيقة اعتبرت المشاركة فى بعض الأحيان واجباً وليس حقاً للمواطن.

وعليه أيضاً لم يعترف الحزب فى وثيقته بحقوق المواطن ، وإنما اعترف ببعض الحقوق لمعنى أو لمفهوم المواطنة ، أو لحالة المواطنة إن صح التعبير. ولم يكن مصادفة أن يأتى عنوان الوثيقة " حقوق المواطنة والديمقراطية " وليس حقوق المواطن. وبصفة عامة لم تتحدث الوثيقة أبداً عن حقوق للمواطن ، وإنما عن حقوق المواطنة تحدثت ، وجاء ذلك بقصد صريح حتى فى العبارات التى كانت صياغتها تفرض من الناحية اللغوية استخدام مصطلح حقوق المواطن ، ونضرب لذلك مثالين: الأول: عندما تحدثت الوثيقة عن وثيقة المواطنة المقترحة حيث ذكرت: ".. حيث يستطيع المواطن التمسك بأحكامها لتيسير ممارسته لحقوق المواطنة.." وكان الأوفق من الناحية التعبيرية أن تقول "ممارسته لحقوقه". الثانى: وفى نفس السياق حيث ذكرت الوثيقة: ".. ويرى الحزب أن صياغة هذه الوثيقة (يقصد الوثيقة المقترحة) يجب أن يتبنى أسلوباً بسيطاً ومباشراً توضح للمواطن حقوق المواطنة الأساسية " والصحيح أن تقول : "توضح للمواطن حقوقه" ولاحظ كلمة الأساسية وما توحى به من "ضن" بهذه الحقوق ، وكأن هناك حقوقًا غير أساسية ؛ ومن ثم فهى كمالية لا لزوم لها. ومعنى ذلك أن الحقوق مكفولة فقط للمواطنة ، أى إن هناك مجموعة من الشروط يجب أن يتم الوفاء بها حتى يتسنى الحصول على هذه الحقوق ، وأنها ليست مكفولة لأى مواطن. بعبارة أخرى فإن المواطنة كما يراها الحزب تمثل مجموعة من الخصائص يجب أن يتوافر عليها المواطن أو أن تتوافر فى هذا الذى يمكن أن تكون له حقوق ، هذه الخصائص هى الصبر والتطوع والمبادرة والتضحية والإسهام بدور فعال فى عملية التنمية.

وعليه كذلك فقد تحدثت الوثيقة عن حقوق المواطنة دون أن تتطرق إلى ذكر أىٍّ من هذه الحقوق بشكل مباشر ، وتحدثت عن بعض الحقوق بشكل غير مباشر ، فذكرت الحق فى الحصول على بعض الخدمات كالتعليم والصحة والعمل وتولى الوظائف والترقى.. ومن

الواضح أن هذه الحقوق التى تعترف بها الوثيقة للمواطن هى أقل من الحد الأدنى لحقوق المواطن فى أكثر النظم تسلطاً ، وهى أقل بطبيعة الحال من جملة الحقوق المكفولة للمواطن فى الدستور المصرى ، وأقل بكثير مما تفرضه الديمقراطية التى يتغنى بها الحزب ، وليس من الإنصاف مقارنتها بما هو وارد فى وثائق حقوق الإنسان التى اعترفت بها مصر.

وحيث ركزت الوثيقة على استعادة ثقة المواطن بالدولة وأجهزتها - وليس إعادة تأهيل المواطنة كليةً من خلال إعادة توزيع الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة ، ومن خلال إعطاء المواطن كامل حقوقه ، ومن خلال إعادة تهيئة الدولة للوفاء باستحقاقات المواطنة وشروطها - فقد ركزت أيضاً على ما اعتبرته مهماً لاستعادة هذه الثقة ، فهناك إجراءات لإصلاح " ذات البين " بين المواطن وبعض أجهزة الدولة ، وهناك شعارات يعتقد الحزب أن التغنى بها أو مجرد رفعها سوف يعيد ثقة المواطن فى الدولة ، وهناك ما اعتبرته أهدافاً مثل تحديث بنية الثقافة وتفعيل مؤسسات المجتمع المدنى.. وهى انتقائية إلى حد كبير ، يظن الحزب أنها تخدم هذا الهدف المنشود أو بالأحرى المحدود ، فالثقافة لأن الحزب يرى فيها وسيلة لإقناع المواطن وإعادة تشكيل وعيه ليتقبل ما تضخه الدولة من سياسات. والمجتمع المدنى لأنه الوسيلة الوحيدة أو الصيغة التى من خلالها يمكن أن يسهم المواطن فى عملية التنمية ويرفع العبء عن كاهل الدولة.

من هنا يمكن إدارة النقاش على مستوى آخر ، ذلك أن هذا الهدف المحدود الذى تبناه الحزب والمتمثل فى استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها ، أو ما أطلق عليه أحياناً إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة ، اختار له وسائل غير ملائمة ، وغير كافية ، وغير ممكنة ، وغير حقيقية فى نفس الوقت. لكن قبل مناقشة هذه الوسائل ينبغى التأكيد على ملاحظتين:

الأولى : هى أن الوثيقة تستخدم فى التعبير عن هدفها عبارات متباينة وصيغ متناقضة ، فمرة تتحدث عن استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها ، ومرة تتحدث عن إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة ، والواقع أن ثمة تباينًا واضحًا بين الصياغتين بحيث يمكن فهمهما على أنهما هدفان مختلفان ، وذلك أن إعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة أشمل وأكثر عمقاً واتساعاً من مجرد استعادة ثقته فى هذه الدولة ؛ فالأولى مجرد استرضاء للمواطن لكسب رضاه عن الدولة ، أو مجرد إجراءات تعيد للدولة مصداقيتها فى نظر المواطن ، والثانية تشير إلى إعادة النظر فى كافة جوانب العلاقة بينهما بما يعنى إعادة الاعتبار لمفهوم المواطنة بما يشمله من إعمال لقيم المواطنة ، وتوزيع عادل للحقوق والواجبات بين الطرفين: (المواطن

والدولة) وهو ما يتطلب استحقاقات بنيوية عديدة. لكن قراءة الوثيقة تؤكد على أن الهدف الذى يقصده الحزب ويسعى إليه هو ذلك الهدف المحدود أو المتواضع والمتمثل فى استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها.

الملاحظة الثانية: أن الوسائل التى حددتها الوثيقة لتحقيق هذا الهدف تندرج تحت ما أسمته " تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة " ، لكن هناك أيضاً من بين ما اعتبره الحزب أهدافاً ، ما ينتمى إلى هذه الطائفة من الوسائل ، والمقصود هنا بالتحديد هو هدف "توفير العدالة الناجزة للمواطنين" ، ذلك أنه أدخل فى باب تحديث العلاقة بين المواطن والدولة.

المهم أن هذه الوسائل التى تحدثت عنها الوثيقة لا تلائم هذا الهدف المراد تحقيقه. لقد تحدثت الوثيقة عن: إنهاء وتسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وعن تحديث نظام القيد فى الجداول الانتخابية ، وعن تيسير حصول المواطن على الرقم القومى ، وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة ، وتحديث الخدمات المقدمة للمواطن وتطويرها ، وتحسين علاقة الشرطة بالمواطن ، ثم تحديث نظام الإدارة المحلية. وليكن واضحاً أن المقصود بتطوير الخدمات يتمثل فقط فى استخراج التراخيص والأوراق الرسمية ، وأن المقصود بتحديث نظام الإدارة المحلية هو أن تكون إطاراً فاعلاً للمشاركة الشعبية فى عملية التنمية ، وأن يتم تبنى برامج للتدريب والتثقيف من خلالها. هذه الوسائل لا تلائم الهدف ، وذلك لسبب بسيط وهو أن استعادة ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها لا يتسنى إلا من خلال معالجة الأسباب التى أدت إلى ذلك ، وتلك هى أبسط قواعد المنطق فى علاج العلل أو تصحيح الخلل ؛ وهو أن نبحث عن الأسباب الحقيقية. فالمواطن لم يفقد ثقته فى الدولة وأجهزتها بسبب الخصومات القضائية ، ولا بسبب غياب نظام الترقيم القومى ، ولا بسبب التمييز ضد المرأة ، ولا غيرها مما ذكر ، وحتى لو كانت بعض هذه المظاهر قد أسهمت فى وجود هذه العلة فهو إسهام متواضع جداً مقارنة بالعوامل التى تعتبر جوهرية فى هذا الشأن ، كما أن هذه المظاهر التى عددتها الوثيقة وحدها لا يمكن أن تكون مصدراً لذهاب ثقة المواطن فى الدولة إلى غير رجعة. إن الذى ذهب بهذه الثقة وبالشعور بالانتماء كما ذهب بمصداقية الدولة هو الفساد الذى استشرى بشكل واسع وغير مسبوق ، وهو تخبط السياسات وفشلها ، وما ارتبط بها من تضارب الخطاب الرسمى وما يقع فيه دائماً من مهانة الكذب على المواطنين ، وهو غياب الديمقراطية بكافة أبعادها ، بل واستخدام نفس آلياتها لتكريس التسلط ، وهو فشل الإصلاحات الاقتصادية ، وهو غياب الدولة المزمن والمزرى فى كافة جوانب الحياة وفى نفس

الوقت حضورها القوى والجائر جداً فى كل ما يتعلق بالحياة السياسية ، وهو تردى الإعلام إلى أقصى حد ، وهو تدهور مستوى الأداء العام لدى كافة الأجهزة ، وهو أشكال التمييز التى يعانيها المواطن -رجلاً كان أو امرأة ، وليست المرأة وحدها- فى حياته اليومية. ولعل القائمة طويلة لا يتسع المجال للتفصيل فيها ، خصوصاً وأن كل عامل من هذه العوامل يضم بين جنباته مجموعة كبيرة من العوامل الفرعية.

هذه الوسائل والأدوات أيضاً غير كافية لتحقيق الهدف المنشود ، وقد نتصور أن هذا الوصف ينصرف إلى تلك الوسائل التى ربما يكون لها صلة مباشرة بالهدف ، مثال ذلك تحديث نظام القيد فى جداول الانتخابات ، وتحديث وتطوير الخدمات المقدمة للمواطن ؛ وهذه مجرد أمثلة.. فإذا كان الحزب يعترف بأن عدم نزاهة الانتخابات من بين العوامل التى تكمن وراء تدهور ثقة المواطن فى الدولة وأجهزتها ، وهذا صحيح إلى حد كبير ، فإن تصحيح هذا الوضع لا يتأتى بمراجعة الجداول الانتخابية - صحيح أن هذه الجداول تحتاج إلى مراجعة ، ولكنها ليست المسئول الأول ولا الوحيد عن عدم نزاهة الانتخابات - وإذا تأملنا قائمة العوامل التى تقف خلف عدم نزاهة الانتخابات - وهى كثيرة - سوف يأتى موضوع الجداول الانتخابية فى آخر هذه القائمة وسوف نجد أنه الأقل أهمية. وعدم نزاهة الانتخابات تأتى من أسلوب إدارة الحملة الانتخابية ، وأسلوب الإشراف على الانتخابات ، ومن القوانين المجحفة بالمعارضة ، بما فيها قوانين الانتخابات ، ثم فى انعدام التكافؤ بين الحزب الوطنى والأحزاب الأخرى (وانعدام التكافؤ هذا له جوانب ومظاهر عديدة لا يتسع المجال لذكرها ، وأقلها هو احتكار الحزب لتقديم الخدمات ، واستخدامه المفرط لأجهزة الدولة وإمكانياتها). ثم فى سيادة ثقافة تقضى بأن المعارضة - وكذلك تأييد المعارضة - هو خروج على الإجماع الوطنى أو على التقاليد الوطنية. ومعنى ذلك أن عدم نزاهة الانتخابات لا تبدأ من صناديق الاقتراع ، وقد تنتهى عندها ، وإنما من نقطة بعيدة جداً تبدأ هذه النقطة تتعلق بطبيعة النظام الحزبى وخصائص السياق السياسى العام. وعليه فإن تصحيح الجداول ما هو إلا خطوة واحدة من عشرات المشاوير التى يجب أن يقطعها الحزب فى هذا الشأن.

وبنفس المنطق يمكن رؤية مسألة تطوير الخدمات المقدمة للمواطن ، هذه الخدمات التى اختزلتها الوثيقة فى استخراج التراخيص والأوراق الرسمية ، وهى جزء من كل ، وهى الجزء اليسير من هذا الكل الكبير ، فهناك الخدمات التعليمية والصحية ، وهناك الخدمات المتعلقة بالأمن ، وخدمة الاتصالات ، والطرق والمواصلات ، وتلك التى تتعلق بالزراعة والتجارة

والاستثمار ... وفى كل سوف نجد العديد من المآسى ، وإذا كان مطلوباً حقاً استعادة ثقة المواطن من خلال هذه الوسيلة فإن كل هذه الخدمات بحاجة ماسة إلى التحديث والتطوير ، وفى معنى حقيقى وعميق.

كذلك فإن هذه الوسائل غير ممكنة التحقيق ، فعلى سبيل المثال فإن تحديث الجداول الانتخابية ومراجعتها لا يمكن أن تتم دون اكتمال نظام الرقم القومى ، وحتى بعد اكتماله تظل هناك مشكلة ، وهى أن هناك واقعاً ثقافياً ونظاماً بيروقراطياً عاتياً ، وسياقاً اجتماعياً وسياسياً هو الذى أفرز هذه الظاهرة ، وما لم يتم إصلاح كل هذه المجالات لا يمكن الحصول على مثل هذه النتيجة. ولا يختلف الأمر عن ذلك فيما يتعلق بما قصده الحزب بتحديث الخدمات وتطويرها ، ولا فيما يتعلق بتحسين علاقة مؤسسة الشرطة بالمواطنين ، ولا بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة. بعبارة أخرى هذه مجرد مظاهر وأعراض لعلل وأمراض قد باتت مزمنة ، وهذه العلل وتلك الأمراض هى بنيوية أو هيكلية فى طبيعتها ، وفقط عندما تعالج تزول مظاهرها. ومرة أخرى فإن أبسط قواعد المنطق تفترض البحث عن العلة ذاتها لا عن أعراضها. وباختصار فإن كم الجهود الذى يكفى لعلاج هذه الأعراض ويضمن عدم ظهورها مرة أخرى هو نفسه الذى نحتاجه لتحقيق الإصلاح الشامل بما يعنيه من علاج العلل فى أصولها.

وأخيراً فإن هذه الوسائل تبدو غير *حقيقية* ، وذلك لسببين: السبب الأول: هو أنه فى حين تشير الوثيقة إلى أنها قصدت بهذه الوسائل تحديث بنية العلاقة بين المواطن والدولة ، فإنها لا تمس هذه البنية من قريب أو بعيد. فهى تتعلق بتجليات هذه العلاقة وليس بهيكل أو بنية هذه العلاقة. إن ثمة فارقًا كبيراً بين التعامل السطحى مع حالة أو ظاهرة أو تلبية مطلب معين ، وبين خلق آليات ونظم مؤسسية قادرة على تكرار ذلك. بعبارة أخرى ليس يجدى كثيراً إصدار قانون لإزالة غبن واقع على المرأة ، وإنما الأجدى هو تكريس بنية قادرة على إزالة هذا الغبن كلما وقع أو بالأحرى وقاية المرأة من احتمال وقوع مثل هذا الغبن. وكذلك ليس المهم هو تصحيح الجداول الانتخابية فى لحظة معينة. ولكن المهم هو خلق الآليات التى تضمن هذه الجداول صحيحة أبداً. وهذا لم يتحقق فى الوثيقة. السبب الثانى: هو أن هناك إجراءات أو وسائل هى " حق أريد به باطل ". مثال ذلك إنهاء وتسوية الخصومات بين المواطنين والدولة ، فالمراد منه هو تخفيف العبء عن كاهل الدولة. وتسهيل استخراج التراخيص أريد منه تحقيق الضبط والسيطرة خصوصاً فى مجالات العقارات والاقتصاد العشوائى والضرائب،

وإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة قد أريد منه التجاوب مع الضغوط الخارجية أو الاستجابة للابتزاز العالمى فى هذا الشأن ، وإلا فهل تعيين عدد من النساء فى مجال القضاء هو المطلب الجوهرى فى الإصلاح والذى فيه الحلول لمشاكلنا ، والذى سوف يعيد تأهيل المواطن والدولة من جديد. والحقيقة أن هذه الأهداف الأخرى التى يتوخاها الحزب من هذه الإجراءات واضحة فى نصوص الوثيقة[١٤]. وعموماً قد يكون الحزب من جانبه أكثر وفاءً بهذا الطرح قياساً إلى سابق عهده ، لكنه طرح يظل أقل وفاية مقارنة بما هو مطلوب فعلاً ولا نقول مأمول حقاً.

رابعاً : مفهوم المواطنة فى وثائق الحزب [قراءة تركيبية]

إذا كانت القراءة السابقة تقوم على أساس تفتيت الموضوع إلى أجزاء بغرض تحليلها ، فإن هذه القراءة تعيد تركيب الصورة مرة أخرى بما يعين على الرؤية الشاملة ، بعبارة أخرى تسعى هذه القراءة التركيبية إلى التعرف على الصورة الإجمالية ، أى رؤية الحزب لمفهوم المواطنة فى إطار التوجه العام للحزب والحكومة ، وفى علاقتها بالإصلاح السياسى أو بقضية الديمقراطية.

ويبدو للوهلة الأولى أن الحزب لا يملك توجهاً عاماً لتعميق الديمقراطية ، ولا يملك رؤية للإصلاح السياسى بمعناه الحقيقى أو على الأقل كما تفرضه المطالب الداخلية والضغوط الخارجية ، وإن رؤيته للمواطنة لم تخدم هذه القضية ، كما أنه لم يقدم فى هذه القضية أى تصور يخدم المواطنة. وبديهى بعد ذلك أن نقول إن ما طرحه الحزب فى شأن المواطنة وفى علاقتها بالإصلاح أو الديمقراطية ليس إلا مجرد محاولات لاستيعاب المطالب الداخلية والضغوط الخارجية ، واستثمار الوقت فى المناورة على الإبقاء على الأوضاع كما هى ؛ أى دون تغيير جوهرى أو حقيقى ، وأن ما يطرحه من تغييرات (شكلية) هى فى النهاية لصالح تكريس أو إعادة إنتاج النظام القائم.

فمن ناحية كان خليقاً بالوثيقة أن تقيم علاقة صحية وصحيحة بين المواطنة والديمقراطية كما يوحى بذلك عنوانها ، لكن ذلك لم يحدث. وكان بديهياً جداً أن تستغل مفهوم المواطنة - إذ تسعى إلى إحيائه - كمدخل حقيقى للإصلاح السياسى المنشود - بل وكان طبيعياً جداً أن تتحدث - وأن تفصل فى هذا الحديث - عن جوانب هذا الإصلاح وآلياته تحت العنوان الذى ألحقت به مفهوم الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافى ، لكن ذلك لم يحدث أيضاً ،

وجاءت الوثيقة فى حديثها عن هذا الإصلاح خالية تقريباً من أى معنى حقيقى لمثل هذا الإصلاح.

وبتفصيل أكثر فإن الوثيقة لم تُصِب أياً من أوجه أو جوانب العلاقة بين المواطنة والديمقراطية. فإذا قلنا -على سبيل المثال- إن أحد أوجه هذه العلاقة يتمثل فى أن توسيع أو تعميق المواطنة يعتبر من ضمن الشروط الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية ، ذلك أن توسيع المواطنة ينطوى على تقديم خدمات جيدة للمواطن باعتبارها حقاً من حقوقه ، وينطوى على إشباع الحاجات الأساسية للمواطن ، كما ينطوى على توفير مستويات أفضل من الصحة والتعليم لهذا المواطن ، وكذلك فرصة عمل لائق ... هذه فى جملتها هى شروط اقتصادية واجتماعية للديمقراطية. لكن الوثيقة لم تتطرق إلى مثل هذا الجانب. وإذا قلنا أيضاً إن تعميق الديمقراطية يؤدى إلى تعميق الشعور بالمواطنة ، ذلك أن تعميق الديمقراطية يشمل - ضمن ما يشمل - توسيع الحريات وتوسيع قاعدة المشاركة وقنواتها [(١٥)] وسيادة القانون وعدالة التمثيل ، وهذا من شأنه أن يعمق إحساس المواطن بالانتماء ويعظم من قدرته على العطاء ويحمله على الالتزام أو الانضباط ، رغم ذلك لم تأبه الوثيقة لا بهذا ولا بذاك ، ومن الصعب أن نعثر فيها على ما يفيد تأكيد هذه العلاقة أو استغلال إحدى طرفيها (المواطنة أو الديمقراطية) لتدعيم الأخرى.

ومن ناحية ثانية فإن الحزب ، رغم أنه أفرد جانباً من وثيقته للحديث عن الإصلاح السياسى والمؤسسى والثقافي. لم يتناول قضية الإصلاح السياسى بأى شكل من الأشكال. إن ما ورد تحت هذا العنوان فيما اعتبره الحزب أهدافاً لمسيرة الإصلاح لا يمكن اعتباره من قبيل الإصلاح السياسي. لقد تحدث عن تسوية الخصومات القضائية بين الدولة والمواطنين ، وعن الرقم القومى ، وعن توفير العدالة الناجزة ، وعن تطوير الخدمات للمواطنين ، وعن نظام تحديث الإدارة المحلية ... هذه قضايا ربما تكون هامة فى باب آخر غير الإصلاح السياسى المنشود.

ربما يتمثل الجانب الوحيد من قضايا الديمقراطية فيما ورد فى الوثيقة فى تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدنى ، لكن الوثيقة عادت - وذلك كعادة الحزب الوطنى ودأب الحكومة - وأجهضت أى محتوى أو معنى ديمقراطى لتفعيل دور هذه المؤسسات ؛ ففيما يتعلق بالأحزاب السياسية ذكرت الوثيقة دعوة الحزب إلى إعادة النظر فى قوانين الأحزاب السياسية ومباشرة الحقوق السياسية لإزالة العقبات ورفع القيود التى تواجه حركة الأحزاب

- وذلك على حد تعبير الوثيقة - ولم تذكر شيئا عن مسألة حرية تكوين الأحزاب ، ولا عن تحقيق التكافؤ بين الحزب الوطنى وباقى الأحزاب ، ولا عن إصلاح النظام الحزبى ، ولا عن فصل الحزب الوطنى عن أجهزة الدولة ، وتلك هى أهم قضايا تفعيل الحياة الحزبية. وفيما يتعلق بالنقابات والجمعيات الأهلية والجمعيات التعاونية تحدثت الوثيقة عن تدعيم البناء المؤسسى والديمقراطى فيها ، وإعادة النظر فى القوانين المنظمة لعمل هذه المؤسسات ، ودون أن تتحدث عن ضوابط العلاقة بينها وبين الدولة ، أو عن دورها فى الممارسة الديمقراطية. وعموماً فإنه يصعب الحكم على ما ينتوى الحزب عمله فى هذا الشأن ، فإزاء هذه الإجراءات المزمعة تبقى كل البدائل مفتوحة ، فما هو متاح أو ما أعلنته الوثيقة ليس إلا مجرد إعراب عن النية ، وذلك باستخدام مصطلحات اعتدنا أن نجعلها مطاطة فى التطبيق ، واعتاد الحزب الوطنى بالذات على استخدام أفضل الأوصاف والمسميات لأقبح واقع وأسوأ ممارسات.

ومن ناحية ثالثة فإن لغة الخطاب فى الوثيقة تنبئ عن "روح حزبية" ، هى فى الحقيقة تبتعد كثيراً عن وصف أو صفة "ديمقراطية" ، وعن "توجه حزبى" لا ينشغل كثيراً بالديمقراطية، وربما انشغل بغيرها. بعبارة أخرى فإن منطوق الوثيقة لم يختلف كثيراً عن منطق الحزب من حيث سعيه إلى تكريس الأحادية والتسلط باسم الديمقراطية ، وربما باستخدام آلياتها أيضاً. لقد انطوت الوثيقة على نوعين من الخطاب: أحدهما: عكس ديمقراطى أو على الأقل لا يحفل بالديمقراطية ولا يقيم لها وزنا ، والثاني: يستعيد لغة الخطاب الشمولى فى عصر سابق أو يعيد إلى الذهن نهج النظم الشمولية فى مخاطبة شعوبها ، والذى يقوم على الدعاية والشعارات لا على الخطاب السياسى المتزن والموضوعى والمسئول. وللنوع الأول هناك أكثر من مثال ، فالحزب يستخدم تعبير أو مصطلح "التعددية الإيجابية" فى سياق حديثه عن التعددية[١٦]. ولعله واضح ما يوحى به هذا التعبير من ظلال ودلالات ، أقلها أن هناك تعددية سلبية يرفضها الحزب. والحقيقة أننا لم نسمع فى تاريخ العمل السياسى ، ولم نقرأ فى قواميس علم السياسة مثل هذا التعبير. مثال آخر : يستخدم الحزب مصطلح "التعبئة" وذلك فى سياق حديثه عن نشر منظومة القيم الثقافية ، والواقع أن هذا المصطلح "عكس ديمقراطي" حتى لو استخدم فى مجال الثقافة.

وثمة مثال ثالث : ففى استعراضه لهدف تحديث البنية الثقافية يؤكد الحزب على قيم الحوار والتسامح وعلى الحق فى الاختلاف ، وعلى حقيقة أنه ليس هناك تيار ثقافى يملك الحقيقة المطلقة ، وفى نفس الوقت فإن خطاب الحزب يقطر تعصباً وانغلاقاً ، إذ يعتبر نفسه

محتكراً للحقيقة ولا يقبل بمخالفته فى الرؤية ، ويزعم أنه المسئول عن قيادة الحركة المجتمعية لترسيخ منظومة القيم الثقافية التى وضعها أو صنعها ، ويتحدث عن التصدى لمقاومة التيارات الثقافية المخالفة للتغيير (التغيير الذى ينشده ويجريه الحزب بطبيعة الحال) ويعمل على تشجيع النخبة الثقافية التى تشاركه فى الرؤية على الالتفاف حولها وفتح الحوارات بينها بهدف تعزيز الأهداف المشتركة فيما بينها وتفعيل دورها فى الحياة الثقافية ، هكذا بنفس النص ... كذلك يتطلع الحزب إلى استخدام كافة المؤسسات الثقافية وكافة وسائل الإعلام فى نشر منظومته من القيم الثقافية.

وهناك أيضاً أمثلة للنوع الثانى المتمثل فى استدعاء أو استعادة الخطاب الشمولى من قبيل استخدام الدعاية وإعمال الشعارات ، فثمة مصطلحات عديدة وردت فى الوثيقة دون أن تكون لها صلة بمضمون الوثيقة ، ودون أن تساندها أو تسندها حقائق هذا المضمون ومفرداته ، ودون أن تعبر عنها روح الوثيقة أو تعبر هى عن روح هذه الوثيقة ، من أمثلة ذلك : "يسعى الحزب إلى ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين باعتبارها من حقوق الإنسان سواء كانت حقوقاً مدنية أو سياسية أو حقوقاً اقتصادية أو اجتماعية" ولم يرد فى الوثيقة بعد ذلك ما يؤيد سعى الحزب إلى ضمان أىٍّ من هذه الحقوق فى مجملها وهى كثيرة ، أيضاً يستخدم الحزب مصطلحات "التنمية المتواصلة" ، "مسيرة الديمقراطية" ، "النهضة الحقيقية" ، "برامج وسياسات الإصلاح" ، "فلسفة التوجه السياسى والاقتصادي" ، "رؤية شاملة للنهضة وخطط الإصلاح" ، "المواطن شريك كامل..." ، "التحديث التشريعي" ، "خطط الإصلاح السياسى والمؤسسى التى يتبناها الحزب" ، "التنمية البشرية" ، "نقص المعلومات" هذه المفاهيم لا يبدو فى الوثيقة ما يؤيدها أو ما يؤكد أنها ضمن اهتمام الحزب أو توجهاته ، وليس هناك ما يدل على إعمالها أو تطبيقها. فضلاً عن أنها تعكس اضطراب علاقة الحزب بعملية التنمية وارتباك رؤيته للإصلاح.

ومن ناحية رابعة : فإن الحزب يفخر -ويتغنى- بإنجازات يعتبرها خطوات واسعة فى طريق الإصلاح السياسى وفى دعم التطور الديمقراطى جميعاً ، هذا رغم أنها ليست كذلك تماماً ؛ ومعنى ذلك أن لدى الحزب رؤية خاصة به للإصلاح تختلف عن متطلبات الديمقراطية ومقتضيات ممارستها ، فهو يفخر بمبادرته بإنشاء المجلس القومى لحقوق الإنسان ، وبالمجلس القومى للمرأة ، وبإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة ، وبإلغاء محاكم أمن الدولة – على حد تعبير الوثيقة– وكذلك بإلغاء بعض القوانين التى ثبت عدم دستوريتها ، وبإصدار القانون الخاص بأبناء المصرية المتزوجة من أجنبى ، وبتولى المرأة مناصب فى القضاء،

والحقيقة أن لكل إجراء من هذه الإجراءات علّته الخاصة التى ربما لا تعكس حرصاً على تطوير الممارسة الديمقراطية ، كما أنها لا تمثل فى مجموعها منظومة مترابطة للإصلاح السياسى، هى حالات مبعثرة يندر أن نجد بينها علاقة قوية ، ويتعذر أن نلمس فيها نوعاً من التكامل أو التدرجية أو التناسق أو التنسيق ، ومن ثم فإذا كان منها ما قد يضيف إلى عملية التطور الديمقراطى فإنه من قبيل تحصيل الحاصل ، لأنه لم يُقصَد به ذلك ، ولو أن الديمقراطية هى المقصودة - أو الإصلاح- لاختلف الأمر ، مثال ذلك إلغاء عقوبة الأشغال المؤبدة ، وهى ضرورة فرضتها ظروف وإمكانيات السجون ، أى إنها استجابة قسرية لواقع فرض نفسه ، ولو كانت الديمقراطية هى الهدف بهذا الإلغاء لكان الأولى والأوفق أن يتم إلغاء قانون الطوارئ ، نفس الوضع بالنسبة لتعديل بعض قوانين محاكم أمن الدولة ، ذلك أنه لو كان الهدف هو خدمة الديمقراطية لتم إلغاء كافة أشكال القضاء الاستثنائى ... وهكذا.

ومن ناحية خامسة أو أخيرة لم نجد فى وثائق الحزب الوطنى الأخرى ما يؤيد فكرة وجود برنامج أو رؤية شاملة للإصلاح السياسى أو لتعميق الممارسة الديمقراطية. كذلك لم تتضمن هذه الوثائق ما يدل على أن توسيع مفهوم المواطنة أو إعادة إحيائه وتمكين المواطن قد أصبح نهجاً فى سلوك الحزب ، أو أنه قد احتل مكانته اللائقة فى توجهات الحزب[١٧].

فى النهاية يمكن القول إن جديد الحزب الوطنى قليل ومحدود ، وأن مفهوم الفكر الجديد للحزب لم يؤت ثماره بعد ، ولم ينعكس على معالجة الحزب لمفهوم المواطنة ، تلك التى لم تختلف عن نهج الحزب فى مختلف القضايا الهامة التى باتت تئن منها الجماهير فى مصر.

هوامش الدراسة

(١) راجع فى ذلك:

- Kymilica and Norman, " Return of the Citizen: A Survey of Recent Works on Citizinship Theory " Ethics, vol. 104,n 2 (January 1994)

(٢) صلاح سالم زرنوقة (محرر) ، العولمة والوطن العربى ، [القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية ، ١٩٩٨م].

(٣) وليم سليمان قلادة وآخرون ، المواطنة: تاريخيا - دستوريا - فقهيا ، [القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٨م] ص ص ٣٩ - ٦٢.

(٤) الأهرام [٢ يوليو ٢٠٠٢م] ، [١٤ أغسطس ٢٠٠٢م] ، [١٥ سبتمبر ٢٠٠٢م].

(٥) - الأهـــرام : [١٦ سبتمبر ٢٠٠٢م] ، [٢٧ سبتمبر ٢٠٠٣م] ، [٢٩ سبتمبر ٢٠٠٣م].

- مـــايو [١٢ أغسطس ٢٠٠٢م]
[١٩ أغسطس ٢٠٠٢م]
[٢٦ أغسطس ٢٠٠٢م]
[١٢ سبتمبر ٢٠٠٢م]
[١٧ سبتمبر ٢٠٠٢م]

- جمال زهران ، " انتخابات الحزب الوطنى الديمقراطى: تجربة جديدة " ، مجلة الديمقراطية ، العدد ٧ [أكتوبر ٢٠٠٢].

(٦) فى مفهوم المواطنة ، راجع:

- على خليفة الكوارى ، "مفهوم المواطنة فى الدولة الديمقراطية" ، المستقبل العربى ، العدد ٢٤٢ [فبراير ٢٠٠١م].
- خالد الحروب ، "مبدأ المواطنة فى الفكر القومى العربى" ، المستقبل العربى ، العدد ٢٤٢ [فبراير ٢٠٠١م].
- السيد ياسين ، المواطنة فى زمن العولمة ، سلسلة المواطنة رقم ٥ ، [القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، ٢٠٠٢م].
- سعيد النجار ، "مفهوم المواطنة فى الدولة الحديثة" ، رسائل النداء الجديد ، العدد ٦٤ [مايو ٢٠٠٣م].

(٧) الحزب الوطنى الديمقراطى ، حقوق المواطنة والديمقراطية ، المؤتمر السنوى الأول للحزب فى سبتمبر ٢٠٠٣ [القاهرة: الحزب الوطنى الديمقراطى ، ٢٠٠٣م] ص ١ - ٨.

(٨) المرجع السابق ، ص ٩ - ١١.

(٩) من أهم هذه القيم: التفكير العقلانى والإبداع والتعددية وحق الاختلاف والحوار والتسامح وإعلاء المصلحة الوطنية ، وتشجيع المواطن على العطاء والتطوع والمشاركة ، وكذلك قيم الصبر والكرم والشجاعة والتضحية والتكافل الاجتماعى والتماسك الأسرى.

- المرجع السابق ، ص ١٢.

(١٠) تشير الوثيقة إلى أن تمكين الجمعيات والمؤسسات الأهلية يتم عن طريق وضع البرامج والسياسات التى تدعم البناء المؤسسى والديمقراطى لها ، وزيادة ميزانية دعمها ، وتدريب قياداتها ، وتعزيز مشاركتها مع الحكومة والقطاع الخاص فى عملية التنمية ، ودعوة القطاع الخاص لإنشاء جمعيات أهلية وفقاً للقانون. وبخصوص النقابات تذكر الوثيقة اقتراح الحزب بضرورة إعادة النظر فى القوانين المنظمة لعمل النقابات بغرض تحديثها ووضع حل لمشاكل الممارسة الديمقراطية فيها. أما فيما يتعلق بالجمعيات التعاونية فيرى الحزب ضرورة وضع إطار تشريعى جديد ينظم ويحرر الحركة التعاونية ويرسى الممارسة الديمقراطية فيها ، ويضع ضوابط للشفافية التى يجب أن تلتزم بها ، كما يرى ضرورة وضع السياسات والبرامج التى تهدف إلى تعزيز مفهوم الشراكة بين الدولة والقطاع التعاونى.

- المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٦.

(١١) المرجع السابق ، ص ١ - ١٥.

(١٢) المرجع السابق ، ص ١ - ١٥.

(١٣) المرجع السابق ، ص ٢ - ١٢.

(١٤) المرجع السابق ، ص ٧ وما بعدها.

(١٥) المقصود هنا المشاركة بكل أشكالها ومستوياتها بما فيها مشاركة المواطن فى صنع القرار. وجدير بالذكر أن الوثيقة أشارت فى كلمة واحدة لم تتكرر إلى المشاركة فى الانتخابات وتكررت إشاراتها عن المشاركة فى التنمية ، دون أن توضح لذلك ضوابط أو آليات. المرجع السابق ، ص ١ - ١٥.

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٢.

(١٧) راجع وثائق الحزب الصادرة عن المؤتمر العام الثامن (سبتمبر ٢٠٠٢م) ، وكذلك الصادرة عن المؤتمر السنوى الأول للحزب (سبتمبر ٢٠٠٣م).

٨ المواطنة على خلفية الإطار الاجتماعى والحضاري: بعض القضايا النظرية*..

د. على ليلة

مقـــدمـــة

يبدو أن مسألة المواطنة قد دارت دورة كاملة بدأت هذه الدورة مع التشكل الجنينى لمتغير المواطنة فى دولة المدينة الإغريقية والرومانية ؛ ثم تابع المتغير تطوره واكتماله عبر المراحل التاريخية المتتابعة وبلغ قمة نضجه مع تأسس الدولة القومية التى تولت فى حالة تطورها واكتمال بنيتها رعاية حقوق وواجبات المواطنة.

وفى عصر العولمة بدأت المواطنة تواجه أزمة حيث بداية انفصال المواطنة عن الدولة القومية التى ساعدت على تأسيسها أو تحولت إلى أشكال جديدة للمواطنة ؛ كالتحول إلى مواطنة إنسانية رحبة بلا تحديد أو تمييز ؛ وهو ما يعنى تآكل مواطنة الدولة لصالح نمو مواطنة عالمية ما زالت فى بداياتها الأولى والمبكرة.

ذلك يعنى أن متغير المواطنة قد قطع شوطا تاريخيا طويلاً حتى اكتمل وبلغ غايته ، ارتباطاً بذلك فقد شكلت موجات التحرر الإنسانى المتتابعة توسيعا مستمرا لمتغير المواطنة بحيث استوعب فى النهاية فئات العامة من البشر إلى جانب الصفوة التى احتكرته فى البداية ؛ هذا إلى جانب أن متغير المواطنة قد تحرر من حصار الأغلبية ليصبح من حق كل الجماعات والفئات التى أقصيت إلى هامش المجتمع ؛ حيث أدى إدماجها إلى تأسيس حالة من المواطنة الشاملة والمتجانسة التى تشكل قاعدة للمشاركة المتجانسة التى يقودها الجميع فى كل مايخص الوطن المشترك.

على هذا النحو يستطيع التحليل النظرى أن يحدد مجموعة من التحولات الرئيسية البارزة على صعيد التطور الواقعى والفكرى لمفهوم المواطنة.

ويتمثل التحول الأول فى ظهور أو تبلور متغير المواطنة. فقد تطورت المواطنة من نطاق

* تم تقديم هذه الدراسة بعد انتهاء أعمال المؤتمر .

سطحى ومحدود كان الإنسان البدائى يرتبط فى إطاره بالمكان والعمران والإطار الاجتماعى الذى عاش فى نطاقه ؛ بحيث نجد أن الإنسان البدائى وإن قطع المسافات فى اتجاهات مختلفة إلا أنه يعود عادة إلى ذات المكان مفضلا إياه على الأطر البيئية الأخرى ، وحينما تبلورت دولة المدينة اليونانية والرومانية القديمة ، أضيف إلى الإطار البيئى الاجتماعى الذى ارتبط به الإنسان فى المرحلة السابقة. حيث قام البعض بتطوير بعض الحقوق والامتيازات التى امتلكوها فى نطاق الإطار المكانى الاجتماعى فى مقابل حرمان البعض الآخر منها ، استنادا إلى امتلاك هذا البعض المتأثر بالحقوق لمصادر القوة المتنوعة. ونتيجة لذلك تطورت عواطف الارتباط والأنس بالمكان عند البعض الذى امتلك حقوقا متميزة فى مقابل عواطف الوحشة والاغتراب عند البعض الذى حرم من هذه الحقوق بل عانى من فرض الحقوق والالتزامات ، ولقد استمرت حالة المواطنة على هذا النحو حتى نهاية القرن الرابع عشر ، إذا اعتبرنا التطور الغربى إطارا لتبلور الفكر الاجتماعى والسياسى المتعلق بمفهوم المواطنة.

ومع قيام حركة الإصلاح الدينى ، والثورة الفكرية والعلمية والتنويرية المترتبة عليها وتبلور بناء الدولة القومية ، بدأت مرحلة فى تاريخ تطور متغير المواطنة ؛ فقد قادت الدولة القومية صراعا مع الكنيسة تارة وحروبا مع أمراء الإقطاع تارة ثانية حتى تبلور المجتمع العام بمعنى Society على أنقاض المجتمعات المحلية Communities ذات الانتماءات أو الولاءات الضيقة .

وحينما تبلور المجتمع العام والدولة القومية الضابطة له عملت هذه الدولة على تحرير البشر من كل الأطر الفئوية الإثنية التى كانوا ينتمون إليها والتى كانت مرجعية لتحديد الحقوق والواجبات لتفرض محلها حقوقا وواجبات متساوية لكل البشر من المجتمع بحيث اعتبرت هذه المساواة ركنا أساسيا من أركان المواطنة ، ولقد استكمل ذلك ببعد آخر من أبعاد المواطنة حينما حولتهم من رعايا عليهم واجبات إلى مواطنين لهم حقوق مثلما عليهم واجبات تؤكد لهم شرعية المشاركة فى القضايا التى تمس الوطن ، الدولة والمجتمع ، ومن ثم تنشأ رابطة عضوية قوية تؤكد الارتباط العضوى القوى بين الإنسان والدولة والمجتمع ؛ وهو الارتباط الذى يؤسس بدوره حقوقًا وواجبات متبادلة بين هذه المتغيرات الثلاثة.

وفى عصر العولمة حدث تحول جديد بدأت تظهر فى إطاره إرهاصات لشكل جديد للمواطنة حيث برزت مجموعة من المتغيرات التى تعمل فى اتجاه تحرير المواطنة من حدودها القومية وفك الارتباط بين المواطنة وبين الدولة القومية والسعى باتجاه مواطنة عالمية تسقط

على سنابكها تدريجيا الانتماءات القومية والمحلية الضيقة ، ليتولد انتماء عام وشامل ومواطنة إنسانية عامة وشاملة ، وقد يكون هذا التحول الآن جنينيا محدودا غير أن الوعى بهذه المواطنة يتعمق وتتأسس العواطف المرتبطة بها وتسعى إلى الاكتمال الذى قد يتحقق حينما تتوفر له أسسه المادية والواقعية ، وأيضا حينما يستوعبه البشر، وبعض هذه الأسس الواقعية والمادية والفكرية والعاطفية قد تحقق غير أن البعض الآخر ما زال فى إطار المجهول وعدم الاكتمال .

وتوازيا مع التحولات التاريخية التى قطعها مفهوم المواطنة وقعت تحولات موازية على صعيد الإطار الاجتماعى والسياسى لمتغير المواطنة ، ويتمثل التحول الأول فى هذا الصدد فى اتساع منظومة الحقوق والواجبات التى أكد عليها مفهوم المواطنة ، فبعد أن كان قاصرا على الحقوق والواجبات ذات الطبيعة السياسية والقانونية فإنه اتسع ليشمل حزمة كاملة من الحقوق والواجبات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإنسانية العامة ، وبعد أن كانت هذه الحقوق " السياسية والقانونية " تقع على خلفية العلاقة بين المواطن والدولة بالأساس ، أصبحت هذه الحقوق تستند إلى مرجعية المجتمع ، وهو ما يعنى أنه بعد أن كان تطور الدولة هو المحدد لطبيعة المواطنة ومستوى تطورها أصبح المجتمع القومى هو المتغير الفاعل فى هذا الصدد .

وارتباطا بذلك حدث تحول آخر وقع بلا أساس فى ظل مجتمع الحداثة. وإذا كان المجتمع التقليدى فيما قبل الحداثة قد شهد تحرير بعض الفئات الاجتماعية كالعبيد وأقنان الأرض ، فإن مجتمع الحداثة شهد حركات مقاومة كثيرة قادتها فئات اجتماعية عديدة للحصول على المواطنة الكاملة فى المجتمع الذى تعيش فيه ، ويمكن فى هذا الإطار النظر إلى حركات الشباب والمرأة وبعض حركات مقاومة الاستبداد ، وكل المعذبين فى الأرض على ما يذهب الفيلسوف الفرنسى " فرانز فانون " باعتبارها حركات اجتماعية تقودها فئات أو جماعات اجتماعية لتحصل على حقوق تعتقد أنها لها ؛ أى إنها تسعى للحصول على المواطنة الكاملة. وفى مجتمع ما بعد الحداثة يقع نضال جديد للحصول على حقوق إنسانية عامة قد تتناقض مع حقوق اجتماعية وثقافية مستقرة ، حيث تسعى بعض الجماعات للحصول عليها استنادا إلى الشرعية الإنسانية ، وبرغم الشرعيات الثقافية والاجتماعية ، وفى ظل ما أصبح يعرف بحقوق الإنسان وليس حقوق الجماعة أو المجتمع.

غير أننا لا ينبغى ونحن نعرض للإطار العام وللتحولات المتتابعة التى طرأت على متغير ومفهوم المواطنة أن نعنى بأن لا نسقط أسرى لتطور المفهوم فى إطار الحضارة الأوروبية

الغربية بل نجد أنه من الضرورى الالتفات إلى حقيقتين : الأولى : أن متغير المواطنة كما تبلور فى إطار الحضارة الغربية استفاد كثيرا من العناصر التى طورتها الحضارات الأخرى لذات المتغير أو المفهوم ؛ فقد استفاد التراث الغربى من التراث الشرقى وبخاصة الإسلامى فى هذا الصدد ، والثانية : أن آلية تبلور متغير المواطنة ومفهومها لم يكن واحدا فى الحضارات المختلفة وفى هذا الإطار ينبغى أن لا نسقط أسرى التطور والتصور الأوروبى لمفهوم المواطنة الذى تبلورت المواطنة فى نطاقه من خلال الصراع وإدماج الفئات الاجتماعية المهمشة حيث بدأ المفهوم ناقصا ثم أصبح أكثر اكتمالا الآن ، فى مقابل ذلك نجد أن الإسلام والحضارة التى استندت إليه قدم المفهوم كاملا منذ البداية فى أركانه الأساسية التى بلغها التطور الغربى بعد أكثر من قرنين من الزمان ، ومع ذلك فلم يظل المفهوم كاملا متكاملا كما هو بل تكالبت عليه متغيرات عديدة فرضت تآكله وتراجعه ؛ الأمر الذى يعنى أن المواطنة تعيش فى حالة أزمة على الصعيد العالمى والقومى على السواء وعلى الصعيد الحضارى.

أولاً : فى معنى المواطنة ومتغيراتها الفاعلة

يتشكل تعريف المفهوم عادة بعدة أبعاد أساسية ؛ ويتمثل البعد الأول فى التحديد اللغوى للمفهوم ؛ بينما يتمثل البعد الثانى فى التحديد الذى يفرض السياق الاجتماعى والثقافى والحضارى للمفهوم ؛ على حين يتصل التحديد العلمى للمفهوم بالتراث العلمى الذى ينتمى إليه ، ولا شك أن هناك علاقة بين هذه الأبعاد الثلاثة. بيد أن المسألة الجوهرية والهامة التى أشير إليها تتمثل فى أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تواجه الآن ما يمكن أن نسميه بأزمة المفاهيم والتصورات ، وهى الأزمة التى يمكن نسبة جذورها إلى بعدين ، حيث يتصل البعد الأول بالتغيرات المتسارعة التى تقع على الصعيد القومى والإقليمى والعالمى حيث امتلكت هذه التغيرات قوة دفع ذاتية للانطلاق فى كل اتجاه ، وبعد أن كان الإنسان هو الذى يؤسس هذه التغيرات ويتحكم فى مسارها فإنه لم يعد أمامه الآن سوى التكيف معها. بحيث نجد أن هذه التغيرات المتتابعة لعبت دوراً فى إعادة بناء أو تشكيل المتغيرات الواقعية ، بحيث سقطت خاصية التطابق بين الرموز أو المفاهيم والمتغيرات التى تشير إليه وأصبحت مساحة عدم التطابق هى ذاتها مساحة بداية الانفصال بين المتغير الواقعى والمفهوم الذى يشير إليه ، الأمر الذى يفرض علينا إعادة تأمل مفاهيم العلوم الإنسانية حتى تصبح أكثر أمانة فى تحديد المتغيرات التى ترمز إليها ، بينما يستند البعد الثانى للأزمة التصورية أو المفاهيمية فى التراكم الفكرى الذى بدأ يتحقق على الصعيد العالمى فى مختلف النظم العقلية بخاصة العلوم

الإنسانية والاجتماعية التى لم تستقر تصوراتها أو مفاهيمها بعد ، ولقد ساعد على ذلك الثورة المعرفية التى أسستها تكنولوجيا المعلومات ، حيث تراكمت التصورات والمفاهيم التى تشير إلى متغيرات فى سياقات اجتماعية متباينة ، ومن ثم فمن الطبيعى أن يحدث تفاعل بين هذا التراكم المفاهيمى من شأنه أن يؤكد على تصور مفاهيم معينة والحاجة فى ذات الوقت إلى تطوير آخر حتى نصل إلى اتفاق شامل حول المفهوم الذى يعد رمزا لمتغير معين بغض النظر عن المتغير الذى يشير إليه هذا الرمز أو المفهوم الذى يصبح بعد ذلك أحد مفردات اللغة العلمية بامتياز.

وفى محاولة استكشاف تحديد مفهوم المواطنة بالنظر إلى البعد الأول وهو التحديد اللغوى للمفهوم ، فى هذا الإطار فإننا نجد أن هناك من يؤصل المجتمع العربى ويوظفه ليجعله معبرا خير تعبير عن مفهوم المواطنة ... فى العصر الحديث ، وبين من يعتقد أن الصياغة العربية تثير كثيراً من الإشكاليات وتأكيدا لهذا الموقف الأخير نجد أن تعريف المواطنة والمواطن فى اللغة العربية من الوطن أى المنزل الذى يقيم فيه ، وهو موطن الإنسان ومحله حسب ابن منظور فى لسان العرب ، ومن هذا المعنى نقل مفهوم الوطنية أيضاً ، ويؤكد هذا الفريق إلى أن الدخول السهل لكلمة المواطنة فى اللغة العربية فكلما جعل كلمة المواطنة تستعمل فى الوعى أو اللاوعى الجماعى بالمعنى العميق لها ؛ وغالبا ما انحسر معناها فى ذهن القائل والسامع بأبناء الوطن وأتباع القادة أو رعايا السلطان أو سفهاء العامة. وينتقد هذا الفريق مفهوم المواطنة ربما بسبب علاقته بمفهوم الوطنية الذى يشير إلى الانتماء ويعمق الولاء للوطن على حساب غير المواطنين من السكان فيه ، ويخلص إلى أن تجربة الإنسانية مع المواطنة تظهر أن هذا المصطلح ولو أن الكثير من البشر لم يعرف معناه ، ولم يعش مبناه لم يسمح حتى اليوم بنيل حقوق مشتركة متساوية وبوصفه كذلك فهو يشكل خطوة متأخرة بالنسبة لأطروحات الشرعية الدولية التى ترفض اعتبار المواطنة حالة خاصة ويدعو إلى انتقال المواطنة إلى عصر حقوق الإنسان عندما يصبح كل شخص مواطناً[1].

على خلاف هذا الموقف فى إطار اللغة العربية نجد نسبة غالبة من الباحثين العرب الذين لم يجدوا القصور الذى وجده الموقف فيما يتعلق بمفهوم المواطنة فى اللغة العربية حيث نجدهم يعبرون بمفهوم المواطنة خير تعبير أن المضمون المتضمن فى كلمة Citizenship يشير إلى ذلك عنوان كتاب خالد محمد خالد "مواطنون لا رعايا" وكتاب فهمى هويدى "مواطنون لا ذميون" ؛ حيث تشير كلمة المواطنة التى اختارها الباحثون العرب إلى أن استخدامها ظل مقرونا بالسعى إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية

الدولة ، وقد رأى المفكرون العرب أن مفهوم المواطنة فى العربية يقرب إلى الأذهان مضامين الأصل الإنجليزى ويربطه بفكرة الوطنية ذات الأهمية المركزية فى العمل المشترك بين جميع المواطنين من أجل النهضة الحضارية ومن أجل الاندماج الوطنى وبناء الدولة باعتبارها مؤسسة مستقلة عمن يحكمها ويتساوى جميع المواطنين فى القرب والبعد منها ويتمتعون جميعا بحقوق مدنية وسياسية واجتماعية كما يتحملون واجبات متساوية دون تمييز[٢].

وبلورة لذلك يؤكد أحد الباحثين العرب على ضرورة وجود أساسين من أسس المواطنة هما: المشاركة فى الحكم من جانب ، والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر ، وقبل أن يصير لكل مصرى صفة المواطنة من خلال المشاركة فى الحياة السياسية[٣] ، ويؤكد الباحث على رسوخ مبدأ المواطنة من خلال كتابات رجال الفقه والقانون والدين[٤].

ويتصل بالتعريف اللغوى السابق للمفهوم فى اللغة العربية وهو المفهوم الذى بدأ ضيقا محدودا ثم اتسع ليتطابق مع نظيره الغربى فى اللغة الإنجليزية – التعريف العلمى الذى قدم لمفهوم المواطنة ، فى هذا الإطار تشير أحد التعريفات إلى المواطنة باعتبارها العضوية الكاملة فى دولة أو فى بعض وحدات الحكم ... والمواطنون لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولى المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم[٥] ، وفى تحديد آخر تعرف المواطنة باعتبارها المكانة التى تيسر الحصول على الحقوق الأهلية والحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية[٦].

ويحدد أحد التعريفات المواطن بأنه الشخص الذى له حقوق التصويت وتولى المسئوليات السياسية والتمتع بالمساواة أمام القانون والحق فى الحصول على الخدمات والامتيازات الحكومية ، فى مقابل ذلك فإن المواطنة تعنى القيام بمجموعة من الالتزامات كطاعة القوانين ودفع الضرائب والدفاع عن الوطن[٧].

هذا ويحدد "مارشال" المواطنة باعتبارها المكانة التى تيسر الحصول على الحقوق والقوى المرتبطة بها[٨] ، وفى محاولة تفصيل هذه الحقوق يرى أنها تتشكل من الحقوق المدنية التى تضم حرية التعبير والمساواة أمام القانون ، والحقوق السياسية التى تشمل الحق فى التصويت والحق فى الانضمام إلى أية تنظيمات سياسية مشروعة ، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية التى تحتوى على الرفاهية الاقتصادية والأمان الاجتماعى[٩].

ويتمثل البعد الثالث فى تأثير السياق الاجتماعى والسياسى والثقافى على تحديد مفهوم المواطنة والمضامين التى تندرج تحته بغض النظر عن نطاقها ، وبرهن أنه ليس هناك تحديد

صارم للحقوق والواجبات التى تشكل مضامين مفهوم المواطنة ، إلا أن المجتمعات فى تطورها تمكنت من بلورة مفهوم المواطنة بحيث أسست نموذجا مثاليا لها ؛ وهو النموذج الذى أصبح يشكل مرجعية لتقييم الإنجازات التى تحدد مدى اكتمال المواطنة أو تقلصها وضيق نطاقها ، ويمكن القول بأن المجتمعات الأوروبية قد وصلت إلى المواطنة الكاملة من خلال الصراع والنضال التاريخى.

وترجع بداية الاهتمام بمبدأ المواطنة فى أوروبا بظهور الفكر السياسى العقلانى التجريبى وتزايد تأثيره نتيجة حركات الإصلاح الدينى وما تلاها من حركات النهضة والتنوير فى الحياة السياسية ، وقد تأثر هذا الفكر بروافد كثيرة تؤكد جميعها على تطبيق مبدأ مساواة الجميع أمام القضاء[١٠] ، بالإضافة إلى ذلك فقد قام الفكر السياسى والقانونى الجديد فى إطار الحضارة الغربية منذ القرن الثالث عشر حتى قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية فى القرن الثامن عشر بصياغة مبادئ واستنبات مؤسسات وتطوير آليات وتوظيف أدوات حكم جديدة أمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدريجيا تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيدة السلطة من خلال حركات الإصلاح المصحوب بالانتفاضات الشعبية إن أمكن.

وجدير بالذكر أن عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد ومن وضع التابع إلى وضع المواطن لم تكن عملية سهلة بل كانت مخاضا عسيرا قطعت فيه رءوس ملوك وسالت على دربه دماء شعوب ، ويعود الفضل فى إنجاز ذلك التحول التاريخى إلى أن الناس فى دائرة الحضارة الأوروبية " غيروا ما بأنفسهم " من رضى بالتبعية إلى إصرار على المشاركة الفعالة التى تحقق مصالح الناس وتصون كرامتهم[١١] .

على هذا النحو يؤكد كثير من الباحثين على أن المواطنة فى أوروبا لم تكن منحة ولكنها طلبت واكتسبت من خلال النضال السياسى للمشاركة فى عملية الحكم ويقتبس ندجوا Ndegwa من كل من فواراكر Foweraker ولاندمان Landman مؤكداً أن الحقوق المسلم بها ليست ثابتة ، ولا يمكن تحديد حقوق المواطنة باعتبارها توقعات معتادة ،ولكن يمكن النظر إليها باعتبارها صراعا يتمكن من تحقيق الحقوق فى مواجهة الدولة[١٢] ، وهو ما يعنى أن التاريخ الأوروبى والثورات المتنوعة التى وقعت لعب دورا أساسيا فى إنضاج مفهوم المواطنة، بحيث ظهر المفهوم فى أكمل حالاته باعتبار أن هناك من دافع عنه.

على خلاف ذلك نجد أن السياق العربى لم يكن به ما يدعم التطور التاريخى للمفهوم حتى بلورته. فنحن إذا تأملنا العالم العربى سوف نجد أن النزعة الأبوية متجذرة فيه وهى نزعة

لا تقر منح الحقوق بقدر ما تؤكد على الالتزامات. ولقد تصاعدت هذه النزعة الأبوية عن الأسرة حتى رأس النظام السياسى فهو الأب وهم الأبناء الذين عليهم الطاعة بغض النظر عن الحقوق التى تمنح لهم أو الالتزامات التى تفرض عليهم. بالإضافة إلى ذلك نجد أن النزعة الأبوية لا تعرف المساواة فهناك تفرقة بين الإناث والذكور فيما يتعلق بالحقوق والواجبات بين الصغار والكبار والجميع منشأ على تفاوت الحقوق والالتزامات. كما هو منشأ على الطاعة وقبول ما يعطى له أو يفرض عليه من الأمر الذى يتناقض تماما مع لزوميات مفهوم المواطنة .

وإذا كانت الدولة القومية فى الغرب قد لعبت فى نهاية المطاف دورا محوريا فى دعم فكرة المواطنة كنتيجة لصراع تاريخى طويل ومتتابع فإن الدولة فى العالم العربى لعبت دوراً مضاداً فى وأد أو عرقلة نمو مفهوم المواطنة ، فقد ساهمت أولوية السلطة أو الدولة على الفرد أو المواطن كما برزتها بعض المقاربات القومية ولا تزال فى تراجع البعد الديمقراطى فى هذا الفكر ، ومن ثم تهميش لمبدأ المواطنة إن لم يكن إهماله[١٣] ، على هذا الأساس فإننا لا نلحظ مكانا لمبدأ المواطنة فى المراحل الأولى لتشكل الفكر القومى ، وإذا كانت المواطنة هى تعريف للفرد فى مواجهة الدولة من زاوية الحقوق والواجبات فإنه يمكن القول بأن ميزان الحقوق والواجبات يمر فى مراحل متعددة ومضطربة قبل أن يصل إلى نقطة التوازن التى تحقق الاستقرار السياسى والاجتماعى الداخلى ، وإن هذا الميزان يكون مختلا لصالح الدولة فى مراحل نشوئها الأولى حيث تكون الواجبات المنوط تحققها بالأفراد تجاه دولتهم قيد البناء أكثر من الحقوق التى يتمتعون بها نتيجة انتمائهم الوجدانى والقانونى لهذه الدولة ، ثم يبدأ الميزان فى مرحلة لاحقة بالتعدل التدريجى وتصحيح الاختلال المؤقت ، تبعا لتدرج بناء الدولة وترسخ كيانها واكتسابها الثقة بنفسها وتراجع حدة المخاطر التى تهدد وجودها[١٤] .

استنادا إلى ذلك فإن الدولة العربية لم تساعد على تبلور مفهوم المواطنة نظرا لثلاثة اعتبارات ويتمثل الاعتبار الأول فى أنه نظرا لحداثة نشأة الدولة القطرية ومحاولة ترسيخ جذورها فى مواجهة فكرة القومية فإنها أكدت على واجبات المواطنين نحوها ولم تهتم كثيرا بالحقوق ، أولا لطابعها القهرى ، ولأنها فى مرحلة البناء كانت تهتم بتطوير ذاتها وبنائها ، وحينما اكتمل بناؤها فإنها بسبب قواعدها الأبوية استمرت فى طابعها القهرى الذى يفرض الواجبات دون أن يسلم بالحقوق ، ومن ثم فقد أعاقت تبلور مفهوم المواطنة.

ومن ناحية ثانية فإنه لأسباب عديدة استمرت ثقافة الدولة الأبوية بحيث تحولت إلى ما يمكن أن نسميه بنموذج الدولة المشوهة ، لعدم قدرتها على طرق سبيل النضج لظروف

عديدة ، منها غياب تداول السلطة وسيطرة البيروقراطية والانفراد بالقرار وكالة عن الجماهير دون تفويض ، وانتشار الفساد دون مساءلة ذلك بالإضافة إلى الاستناد إلى آليات القهر المتنوعة بحيث لعبت كل هذه الظروف دورها فى اختزال المواطنة.

ويشكل المجتمع الذى تنظمه الدولة الاعتبار الثالث الذى يمكن بالنظر إليه إدراك المتغيرات المسئولة عن تخلف حالة المواطنة ، فمن ناحية نجد أن المجتمعات العربية تخضع لما يمكن أن يسمى بحالة القهر الفائض سواء بسبب قهر النظام السياسى أو بسبب قهر الظروف الاقتصادية والمعيشية أو بسبب حالة الفقر التى يعيش فى إطارها نسبة تتراوح بين ٣٠-٤٠٪ من السكان يعيشون تحت خط الفقر ، هذا بالإضافة إلى ظروف الأمية وتخلف الوعى الاجتماعى والسياسى وجميعها ظروف تدفع بغالبية البشر إلى هامش المجتمع تعيش حالة من نصف المواطنة وتفرض عليها الالتزامات دون فرصة التمتع بالحقوق ، ومن الطبيعى أن تنصرف هذه النوعية من الجماهير إلى محاولة تأمين ما يؤمن البقاء على قيد الحياة ، فى مثل هذه الظروف يصبح الحق فى المواطنة الكاملة ترفا بعيد المنال.

ويكشف تأمل المعطيات التى توفرت عن هذه المصادر أو الأبعاد الثلاثة التى أشرنا إليها فى بداية رحلتنا التصورية لتحديد مفهوم المواطنة أن هناك مجموعة من الحقائق الأساسية التى ينبغى أن نأخذها فى الاعتبار فى حالة تناولنا مفهوم المواطنة ، ونعرض فيما يلى لبعض من هذه الحقائق :

- أن المواطنة من حق الأفراد الذين يشغلون مكانة معينة فى بناء المجتمع ولأن هذه المكانة نقطة ثابتة فى بناء المجتمع فإن هذه المكانة ترتبط بها مجموعة من الأدوار التى ينظم أداؤها حزمة من الحقوق والالتزامات التى يعد التمتع بها مقياسا أساسيا من مقاييس المواطنة ، وفى هذا الإطار فإننا نميز بين أسلوبين من أساليب شغل المكانة ، ويعرف الأسلوب الأول بأسلوب العزوة حيث تتحدد مكانة الفرد والأدوار التى عليه أن يقوم بها بواسطة جماعته ، وفى المجتمع الذى يوافق على هذا الأسلوب لشغل المكانة فإننا نجد أن المواطنة ناقصة ، فى مقابل ذلك نجد المجتمعات التى يشغل أفرادها مكانتهم استنادا إلى استحقاقاتهم وإنجازاتهم فإننا نجد أن المواطنة تكون غالبا متبلورة أو كاملة ، ومن ناحية لأن البشر يكونون متساوين فى شغلهم لمكانتهم وليست هناك أية تنظيمات وسيطة يمكن أن تخل بمبدأ المساواة.

على هذا النحو تعتبر المساواة معياراً أساسيًّا من معايير المواطنة وهو المعيار الذى يتمتع الأفراد بموجبه بذات الحقوق وعليهم ذات الالتزامات ، استنادا إلى ذلك فإننا إذا تأملنا مبدأ

المساواة فسوف نجده من المبادئ المتكشفة ، بمعنى أن يظهر لهذا المبدأ فى كل مرحلة تاريخية جانب جديد أو أن المساواة تتسع فى كل مرحلة تاريخية لتستوعب فئة جديدة ، والعبيد فى مراحل تاريخية سابقة ، والمرأة فى مرحلة تاريخية جديدة ، ثم الأقليات التى كانت مستبعدة.

إذا كانت المواطنة تتضمن بعض المضامين الثقافية والاجتماعية والتاريخية فإن المواطنة على هذا النحو تصبح نتاجا لحالة التطور الاجتماعى التى بلغها المجتمع ، غير أن بلورة أو تحديد الحقوق والالتزامات المرتبطة بها تعد عملية من اختصاص الدولة ، ومن ثم يمكن القول بأنه إذا كان قانون التحول الاجتماعى من المتجانس إلى المتباين قد قاد إلى تبلور النظام السياسى والدولة فإنه قد أدى أيضا إلى تبلور مفهوم المواطنة ؛ وعلى هذا النحو يمكن القول بأن ظهور الدولة والمواطنة بشكلها الأكثر تطورا قد ارتبط أو تلازم مع تبلور وظهور الدولة القومية ومن ثم ينتمى الاثنان إلى ذات المرحلة التاريخية.

إن المواطنة على هذا النحو ترتبط بالمجتمع وإن لعبت الدولة دوراً بارزاً فى تحديد عناصرها وأركانها ، وذلك يرجع إلى أن المواطنة هى نتاج لتفاعل عناصر عديدة فى إطار جغرافى يشكل وطنا أو مستقرا لمجموعة من البشر ، وتراث مشترك ناتج عن تفاعلهم مع بعضهم البعض من ناحية ومع البيئة المحيطة من ناحية ثانية ، حيث تحتوى هذه البيئة على الدين والثقافة واللغة والخبرة التاريخية المشتركة. وهو ما يعنى أن المواطنة هى تعبير عن روح أمة تتجلى من خلال الفرد على ما يذهب عالم الاجتماع إميل دور كيم ، وذلك يرجع إلى أن المواطنة هى حقيقة كلية تربط المجتمع بحقيقة كلية تنتج عنه وإن كانت ترتبط بالدولة أيضا ولكنها لا تنتج عنها.

إن المواطنة هى حقيقة متكشفة فى اتجاهات عديدة تسعى دائما إلى بلوغ الاكتمال إذا استعنا بالتصور الماركسى لطبيعة الحقيقة التى تتطور تاريخيا. وفى كل مرحلة تفرض تصوراً عابراً وناقصاً حتى تبلغ حالة اكتمالها وبلوغها حدودها النهائية حتى تتحقق حقيقتها أو جوهريتها ، ذلك يعنى أن المواطنة تتجه إلى الاتساع النوعى ، فالمواطنة التى كانت تؤكد على الحقوق والالتزامات السياسية تجاه الدولة اتسعت لتضم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وحتى البيئية ؛ فمن خلال التكشف النوعى نجد أن المواطنة فى كل مرحلة من مراحل التطور تضم أنواعاً جديدة من الحقوق ، بالإضافة إلى ذلك فقد يأخذ التكشف الطابع الفئوى بمعنى الاتجاه إلى تضمين أو شمول فئات اجتماعية جديدة لم تكن تتمتع بالمواطنة قبل ذلك ، فالفئات

التى كانت مستبعدة من المواطنة فى دولة المدينة الرومانية " العبيد والمرأة " تم استيعابها فى التطورات المتتابعة أو التكشف المتتابع لمفهوم المواطنة .

ككل الظواهر أو التجليات الاجتماعية من الممكن أن تنحرف المواطنة عن نمطها السوى أو نموذجها المثالى ، غير أن هذا الانحراف يظل حالة استثنائية عارضة ، أو أن تشير إلى حالة من الوجود البنائى غير المتوازن وغير المستقر.

فى الإطار تقع ظاهرة يمكن أن نسميها بالمواطنة المشوهة أو الناقصة حينما تصبح النظم السياسية استبدادية لا تسمح بالمشاركة الحقيقية برغم إعلاناتها وشعاراتها الديمقراطية ، أو ظاهرة التراجع عن المواطنة حيث تتحقق هذه الحالة حينما يتراجع أفراد المجتمع عن مرحلة الدولة إلى مرحلة ما قبل الدولة ، تحدث هذه الحالة إذا برزت مجموعة من الظروف التى تبرز هويات أو كيانات اجتماعية أقل من الدولة بحيث يصبح وجودها طاغيا على وجود الدولة الذى يضعف أو يتآكل بحيث تلعب هذه الكيانات أو الهويات دورها فى تحديد واجبات والتزامات الفرد لكونها قد أصبحت هى التى تشكل مرجعيته أو إطاره الاجتماعى ، أو قد يحدث ما يمكن أن نسميه بالمواطنة المزاحة ، حينما يحدث تناحر أو صراع بين البشر فى المجتمع الذى يتكون من جماعات متباينة وفق أية متغيرات إثنية ؛ فى هذه الحالة فإننا نجد أن الأفراد المختلفين فى صراعهم مع أعضاء الجماعة الأخرى أو مع الآخر تصبح جماعتهم هى مرجعيتهم ، وفى هذه الحالة تزاح المواطنة جانباً لتشكل هذه الحالة مرجعية ثانية أو ثانوية.

فى بعض الأحيان يحدث ما يمكن أن يسمى بتضارب أو تنازع المواطنات ، ويحدث ذلك حينما تتخلق أطر عادية أو معنوية يمكن أن تشكل إطاراً لتحديد الحقوق والالتزامات التى ينبغى أن تنظم إطار أو معايير تفاعل البشر ، على سبيل المثال فى العالم العربى والإسلامى نجد أن الدولة القومية حديثة العهد هى التى تشكل مصدر أو آلية تحديد الحقوق والواجبات على غرار نموذج الدولة الغربية ، غير أننا نجد أن مفهوم الأمة الإسلامية الذى قد يبلور شكلاً من أشكال النظام السياسى أو الدولة ، ومن ثم فالتراث الدينى للأمة الإسلامية يصبح هو الآخر مصدر لتحديد الحقوق والالتزامات ويشير إلى مفاهيم كالمشاركة والشورى ، وفى هذه الحالة يحدث ما يمكن أن يسمى بتنازع مرجعيات المواطنة ، وقد يطغى هذا الصراع لصالح أحد الأطراف أو قد يحدث شكل من أشكال التوفيق أو قد يظل الصراع بين مرجعيات المواطنة لفترة طويلة بسبب مشكلات كثيرة تهز استقرار الدولة والمجتمع معا.

إذا كان الصراع قد شكل الآلية التى تبلورت من خلالها الدولة والمواطنة فى أوروبا حيث ناضلت مختلف الفئات الاجتماعية تباعا بهدف الحصول على المواطنة الكاملة التى تشتمل على حقوق متنوعة[١٥] ، ولقد ساعدت قيم وثقافة المجتمع على ذلك ابتداء من حركة الإصلاح الدينى إلى ظهور التفكير العلمى إلى حركة التنوير ثم الثورة الفرنسية والصناعية . وكلما كانت ظروف مواتية لنمو المواطنة الأوروبية إلى حد كبير على خلاف ذلك وجد أن المجتمعات الشرقية والعالم العربى ما زالت الثقافة الأبوية هى التى تسيطر فيه استناداً إلى قوة التكوينات العائلية والإثنية فى إطاره هذا إلى جانب الطابع القهرى للدولة التى تطرفت فى استخدام القوة والقهر ليصبح وسيلة فرض شرعيتها للتغطية على حداثتها وهشاشتها ، وحينها تعرضت غالبية المجتمعات الآسيوية للاستعمار الذى تحالف مع الدولة فى قهر المجتمعات والشعوب ، ومن ثم فقد ظلت غالبية هذه المجتمعات تعيش حالة من الحرمان المطلق الذى تتوفر له الظروف من أجل التحول إلى حرمان نسبى مولدًا للرفض والتمرد من أجل السعى للحصول على الحقوق التى تشكل قاعدة المواطنة.

ثانياً : التكشف التاريخى لمتغير المواطنة

تعد المواطنة من المتغيرات التى تبلورت عبر تحولات تاريخية متتابعة منذ بداية المفهوم فى الحضارة اليونانية والإغريقية القديمة مرورا بالعصور الوسطى وعصر النهضة والتنوير وحتى عصور الثورات الكبرى التى أكدت على الحقوق الأساسية للإنسان فى أوروبا ، ثم العولمة التى سعت إلى التأكيد على هذه الحقوق وتوسيع نطاق فاعليتها حتى خلق مواطنة عالمية تتجاوز أو تتفاوض فى بعض الجوانب مع المواطنة القومية ، أحيانا يصبح التحول هادئا من المواطنة القومية إلى العالمية ، وأحيانا يمكن تشخيص التحول بأنه يعيش حالة أزمة وهو ما يمكن أن نسميه بأزمة المواطنة ، ارتباطا بذلك فسوف نحاول تطوير بعض القضايا من واقع التراث الإنسانى القائم بحيث تشكل هذه القضايا فى مجموعها إطاراً نظريًّا لفهم حالة المواطنة فى واقعنا المعاصر.

ارتباطا بذلك يكشف تتبع التطور التاريخى لمفهوم المواطنة عن وجود عدة مراحل تاريخية متتابعة تحرك عبرها المفهوم حتى وصل إلى حقيقته الجوهرية أو اقترب منها إذا جاز لنا أن نستخدم اللغة الماركسية ، وإذا كان هذا المفهوم قد تطور أساسا فى أوروبا فإننا نجد أن الغرب قد استفاد فى تطويره لهذا المفهوم من الفكر السياسى الإغريقى والفكر القانونى الرومانى كما استفادت أوروبا من جهود العرب وفق الشريعة الإسلامية الذى أكد على مبدأ المساواة[١٦] ،

وفى هذا الإطار ترجع البداية الأولى لتطوير مفهوم المواطنة باعتبار أنها تشير إلى عضوية المجتمع المحلى أو المشاركة فيه.

وعلى هذا النحو نجد أن الأشكال المختلفة للمجتمعات السياسية يمكن أن تتضمن أشكالا مختلفة من المواطنة ، وقد تبلورت هذه المبادئ البسيطة للمواطنة منذ ٢٥٠٠ سنة مضت من خلال كتاب السياسة politics ؛ إذ يكمن الاختلاف الكبير بين المواطنة فى دولة المدينة الإغريقية القديمة ونظيرتها فى الدولة الديمقراطية الحديثة فى نطاق المجتمع السياسى فى كل منهما ؛ ففى هذا الإطار تعنى المواطنة بالنسبة لأرسطو المكانة المتميزة للجماعة الحاكمة فى دولة المدينة ، بينما يتحدد أساس المواطنة فى الدولة الديموقراطية الحديثة فى القدرة على المشاركة فى القوة السياسية وممارستها من خلال عملية الاقتراع ؛ حيث تتضمن مشاركة المواطنين فى الدولة القومية الحديثة العضوية القانونية فى المجتمع السياسى استنادا إلى الاقتراع العام ؛ ومن ثم العضوية فى المجتمع المدنى المستند إلى حكم القانون ؛ فمكانة المواطنة بالنسبة لأرسطو تقتصر على ممارسة المشاركين ذوى التأثير للقوة ، على حين تتسع المواطنة القومية اليوم لتنتشر عبر المجتمع[١٧].

ويكشف رصد التطور الذى انتقلت من خلاله المواطنة المحدودة لدولة المدينة إلى المواطنة الشاملة حتى الدولة القومية عن وجود خطوط متوازية للتطور أسلمت إلى ما يسمى بالمواطنة الشاملة ، ويتمثل الخط الأول فى التطور باتجاه التكشف الكامل لمفهوم المواطنة فى الانتقالات التاريخية التى ميزت مراحل للتطور المجتمعى فى أوروبا.

وإذا كانت دولة المدينة الإغريقية قد شهدت المواطنة المحددة بمن يملكون السلطة أو الثروة ، فإنه فى الفترة التى عرفت بالعصور الوسطى وهى الفترة التى امتدت من عام ٣٠٠ إلى١٣٠٠م حدث تراجع واضح لمفهوم المواطنة ، فقد اندثرت التجارب الديمقراطية المحدودة فى دائرتى الحضارتين الإغريقية والرومانية من جهة ومن جهة أخرى بسبب توجه الحضارات السائدة آنذاك بما فيها الحضارة العربية الإسلامية الصاعدة إلى إقامة حكم ملكى غير مقيد[١٨]. ويمكن القول بأن مفهوم المواطنة قد وجد محطة تطوره التالية فى تشكل الدولة القومية الحديثة نتيجة للصراع بين الملوك والكنيسة لسعيهم لنزع حق السيادة منها وإقرار استقلال الملوك الخارجى إزاء البابوات والأباطرة[١٩].

ومنذ ذلك الوقت أخذ مبدأ التمثيل النيابى وما صاحبه من حكم القانون فى الانتشار جغرافيا والتحسن نوعيا فى دائرة الحضارة الأوروبية بفضل التجربة البريطانية ؛ إذ أصبحت

الشعوب تعتقد بحقها فى السيادة التى سبق أن خلعها الملوك من الكنيسة خلال مرحلة بناء الدولة القومية واحتكروها لأنفسهم ، وأصبح الشعب يطالب بأن تكون السيادة للأمة والسلطة للشعب ، وانقسم التطور الديمقراطى إلى مسارين:

مسار الإصلاح الذى مثلته التجربة البريطانية ، ومنحى العنف الذى مثلته الثورتان الأمريكية والفرنسية اللتان احتفظ رجالها بنظرية السيادة ، ولكنهم نقلوها بمميزاتها وخواصها من الملك إلى الأمة وجعلوا الأمة صاحبة السيادة بدلا من الملك[٢٠] ، وبالرغم من ذلك فإن المواطنة فى أوروبا ما قبل الثورة الصناعية كانت تقتصر على عدد محدود من البشر فى المجتمع ؛ حيث يتحدد للمواطنين بصفتهم ملاك الثروة من الذكور على حين أنكرت صفة المواطنة عن بقية السكان كالمرأة والأطفال والفقراء.وإن كان اتساع مبدأ المواطنة قد منع بناء الدولة القومية[٢١] .

ويتمثل البعد أو خط التطور الثانى الذى ساعد على تبلور مفهوم المواطنة فى مجموعة التطورات الفكرية التى وقعت فشكلت طاقة دافعة لتطور هذا المفهوم ؛ وفى هذا الإطار يعتبر عصر النهضة الأوروبية هو الفترة الجنينية لتبلور مفهوم المواطنة بمعناها الحديث ، وذلك نتيجة لاهتمام الفكر السياسى فيها بإعادة اكتشاف مبدأ المواطنة واتخاذه تدريجيا مرتكزا لبناء الدولة القومية ولتأسيس نظم سياسية حية وفعالة حققت قدراً متزايداً من الاندماج الوطنى والمشاركة السياسية الفعالة وحكم القانون ، الأمر الذى جعل من إقامة الدولة المتماسكة عبر الزمن – بصرف النظر عن حكامها – إمكانية عملية ، بفضل القبول الفكرى والتقبل النفسى لمبدأ المواطنة الذى شكل حجر الزاوية للمذهب الديمقراطى فى أوروبا الغربية[٢٢] ، وتحولت الدول فى دائرة الحضارة الغربية تدريجيا بمقتضى مراعاة مبدأ المواطنة إلى دول ديمقراطية.

بالإضافة إلى ذلك فقد لعبت حركة الإصلاح الدينى دوراً بارزاً فى الطريق إلى بلورة مفهوم المواطنة القومية ، فبالإضافة إلى أنها أضعفت السيادة الكنسية كقاعدة لأحد أشكال المواطنة حينئذ فإنها أطلقت عقال الحركة العلمية التى شكلت أساسا لعصر التنوير الذى تضمن كتابات روسو ومنتسكيو وكثيرين غيرهما ، حيث تبلور كل ذلك فى نوع من الفكر السياسى العقلانى التجريبى[٢٣] .

وقد كان من نتاج التطور على هذا البعد استنباط مبادئ ومؤسسات وأدوات حكم جديدة ، وأمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدريجيا تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيدة السلطة ، والجدير بالذكر أن عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد ومن

وضع التابع إلى وضع المواطن لم تكن سهلة بل كانت مخاضا عسيرا قطعت فيه رءوس ملوك وسالت على دربه دماء شعوب[٢٤] ، وهو ما يعنى أن الدولة القومية باعتبارها المستوى الرئيسى للهوية والمصالح المشتركة لم تكن هى التى منحت المواطنة بل إن الأفراد والجماعات هم الذين ناضلوا طلبا للمواطنة من خلال الصراع السياسى ، وهى الصراعات التى أدت إلى أن الدولة أصبحت هى المصدر الوحيد لحماية وتدعيم حقوق الأفراد والجماعات ؛ فقد ساعدت الصراعات السياسية على إعادة تحديد العلاقات بين الدولة والمجتمع ، ونتيجة لذلك تطورت الحقوق المدنية المتمثلة فى الحقوق الأساسية والمساواة أمام القانون والحقوق السياسية مثل الحق فى التنظيم لتحقيق الخير العام والحق فى الرفاهية الاقتصادية والأمن باعتبارها من خصائص المواطنة ، وقد أدى التركيز على الحقوق إلى رفع المواطنة إلى مستوى الحقوق الاقتصادية والثقافية ، وبصورة عامة فقد أتاحت المكانة السياسية والقانونية للبشر أن يعاملوا وأن يعاملهم الآخرون بنفس القدر فى المجال العام ، وعلى هذا النحو يتحقق نوع من العدالة الاجتماعية وبمنح الأعضاء الحقوق التى تجعل كلًّا منهم مساوياً للآخر. وفى هذا الإطار نجد أن على الأفراد والجماعات التزاماً أن يعامل كل منهم الآخر على نفس القدر من المساواة وأن تكون لهم نفس الفرص فى عملية ممارسة السلطة[٢٥].

ويتمثل البعد الثالث الذى توازن فاعليته مع البعدين السابقين لتبلور مفهوم المواطنة بوقوع بعض الأحداث أو الظروف التاريخية التى ساعدت على تحقق ذلك ؛ ويشكل ظهور الدولة القومية أحد المتغيرات التى لعبت دوراً فى تبلور مفهوم المواطنة ، وإذا كان تشكل الدولة القومية قد تحقق نتيجة الحرب على جهتين : الكنيسة لإزاحة سيطرتها وتحرير رعاياها ليكونوا مواطنين فى دولة ، ولقد كانت إقطاعيات الأمراء هى الجبهة الثانية التى حاربت الدولة على جبهتها وساعدها فى ذلك اختراع البارود الذى تفوق على قلاع الأمراء الحصينة ، ومن ثم تحرير التابعين لأمراء الإقطاع وتحويلهم إلى أعضاء متجانسين فى مجتمع كبير ومواطنين فى دولة بحيث يمكن القول بالتزامن بين تبلور الدولة القومية والمجتمع العام بمعنىSociety والمواطنة فى معية واحدة[٢٦].

وتعد الحاجة إلى المشاركة السياسية هى المتغير الثانى الذى لعب دوراً أساسياً فى استكمال تشكل الدولة الحديثة وانعكس ذلك على مزيد من التأكيد أو التبلور لمفهوم المواطنة فقد شغلت المشاركة السياسية مكانة بارزة فى تكوين الدولة الحديثة ، وذلك عندما أصبحت علاقة الدولة أو الملك مباشرة مع السكان أو الشعب ، وأعد المسرح السياسى لتطبيق فكرة

سيادة الشعب تطبيقا حيا حركيا حيث يسلم فى إطارها بأن الشعب مصدر السلطة السياسية. فى إطار الدولة القومية أصبح الشعب يعتبر الدولة دولته ويطالبها بمرور الوقت بالاعتراف بحقوقه[٢٧].

ويتصل المتغير الثالث بحاجة الملوك إلى إيرادات كافية تدفعهم إلى فرض وتحصيل مزيد من الضرائب ، الأمر الذى لم يكن يسير دون وجود تمثيل لدافعى الضرائب أو المؤثرين فى دافعيها ، تقنع دافعى الضرائب بدفعها وتراقب سبل صرف تلك الضرائب ، ومن هنا ساد القول "لا ضرائب بدون تمثيل"[٢٨]. تأكيدا لذلك أن المشاركة السياسية تحققت فى دول الشمال الأوروبى الفقيرة نسبيا مثل الدول الإسكندنافية وبريطانيا بسبب حاجة الملوك إلى الاعتماد على شعوبهم فى تحصيل الضرائب ، وبالتالى تشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدرتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسية واستتباب الأمن الاجتماعى ، هذا بينما تأخرت المشاركة السياسية فى دول أوروبا الجنوبية وعلى الأخص اسبانيا والبرتغال بسبب قدرة الملوك على ملء خزائنهم من ذهب المستعمرات فى أمريكا ، وقد شكل حكم القانون وصولا إلى المساواة أمامه المتغير الرابع الذى ساعد فى إرساء دعائم المواطنة المعاصرة ، حيث بدأ حكم القانون ينتشر ويتسع نطاقه فى العصر الحديث عندما بدأت الدولة القومية فى أوروبا تهتم بإصدار القوانين العامة التى أصبحت تنظم علاقات البشر السياسية والاقتصادية والاجتماعية على الأقل بقدر ما ينظمها السيف[٢٩].

ونتيجة لفاعلية المتغيرات السابقة حدث تحول فى مفهوم المواطنة فى دائرة الحضارة الأوروبية من المفهوم التقليدى الذى استمد جذوره من الفكر السياسى الإغريقى والرومانى إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذى يستند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وأطروحات حقوق الإنسان والمواطن والدعوة لأن يكون الشعب مصدر للسلطات ، وبذلك ترسخ مبدأ المواطنة وأقر كحق ثابت فى الحياة السياسية واتسع نطاق ممارسته تدريجيا باعتباره أحد الركائز الأساسية للعملية الديمقراطية[٣٠].

ويكشف تأمل المسيرة التاريخية لمفهوم المواطنة عن ملاحظتين أساسيتين: الأولى أن مفهوم المواطنة لم يتشكل دفعة واحدة وإنما قد تحرك تاريخيا واستكمل كيانه عبر المراحل التاريخية المتتابعة وهبط من كونه مفهوما مقصورا على الصفوة إلى كونه محددًا بامتلاك القوة بغض النظر عن طبيعة القوة أيا كانت طبيعة القوة إلى أن ضم العامة وخلق حالة من المساواة الشاملة فى نطاقه بالإضافة إلى ذلك فقد اتجه التطور التاريخى للمفهوم إلى استيعاب عناصر أو

جوانب جديدة تستند إلى حزمة جديدة من الحقوق والواجبات. غير أنه وإن لعبت الدولة دورها فى بلورة جملة الحقوق والواجبات فإن تطور هذه الحقوق والواجبات يستند إلى الحالة التى بلغها تطور المجتمع بالأساس.

وتشير الملاحظة الثانية إلى تباين انتماء المواطنة فى المراحل التاريخية المتتابعة ؛ فقد بدأت المواطنة باعتبارها نوعا من الانتماء للمكان حيث عاش الإنسان فى مكان معين لا يستطيع فراقه وينتمى إليه ، ثم أضيف بعد الجماعة إلى بعد المكان بعد ذلك وأصبح الانتماء موجهًا إلى الجماعة والمكان معا وحينما تطورت الجماعة وكبرت فقدت تجانسها واقتصرت المواطنة على البعض دون البعض الآخر ، ثم تطور الأمر إلى مرحلة جديدة حيث لعب الدين والكنيسة مرجعية للمواطنة وحينما تفجر الصراع بين الدولة والكنيسة وتراجعت الأخيرة برزت المواطنة مرتبطة بالدولة القومية معبرة عن الأمة التى شكلت مرجعية للدولة والمواطنة معا.

ثالثاً : شروط المواطنة ومقوماتها الأساسية

ساعد التطور التاريخى لمتغير المواطنة والمفهوم المعبر عنه إلى تبلور بناء هذا المتغير ، بحيث تضمن هذا البناء مجموعة من العناصر الأساسية التى يشير مدى توفرها إلى اعتبار ذلك مقياساً على مدى اكتمال المواطنة أو اختزال بعض جوانبها ؛ وفى هذا الإطار يعتبر اكتمال نمو الدولة ذاتها بعداً أساسياً من أبعاد نمو المواطنة ويتحدد نمو الدولة بامتلاكها لثقافة الدولة التى تؤكد على المشاركة والديمقراطية والمساواة أمام القانون ، على هذا النحو نجد أن الدولة الاستبدادية لا تتيح الفرصة الكاملة لنمو المواطنة ، وذلك باعتبار أنها تحرم قطاعاً كاملاً من البشر من حقهم فى المشاركة ، أو أن الدولة ذاتها قد تسقط فريسة حكم القلة التى تسيطر على الموارد أو المصادر الرئيسية للمجتمع ، ومن ثم تحرم بقية البشر من حقوقهم فى المشاركة ، أو الحصول على أنصبتهم من الموارد ، الأمر الذى قد يدفعهم إلى التخلى عن القيام بواجباتهم والتزاماتهم الأساسية ،وهو ما يعنى تقلص مواطنتهم بسبب عدم تحقق ارتباط المواطن بجملة الحقوق والالتزامات التى ينبغى أن تتوفر له[٣١] ، بالإضافة إلى ذلك فإن عدم اكتمال نمو الدولة ، أو ضعفها قد يدفع بعض الجماعات الوسيطة إلى أن تكون هى مصدر الولاء والانتماء ولو على حساب الدولة ، ومن الطبيعى أن يؤدى بعض الجماعات بدرجة معينة إلى تراجع الدولة ، تراجع المواطنة ذاتها ؛ وهو ما يعنى وجود رابطة عضوية بين اكتمال نمو الدولة ، واقترابها من النموذج المثالى للدولة الحديثة والمجتمع القوى المتماسك وبين اكتمال نمو المواطنة فى مستوياتها الكاملة غير الناقصة.

ويتحدد المقوم أو الشرط الثانى للمواطنة فى ارتباط المواطنة بالديمقراطية.. وذلك باعتبار أن الديموقراطية هى الحاضنة الأولى لمبدأ المواطنة ، فى هذا الإطار ، تعنى الديمقراطية التأكيد على مركزية الفرد فى مقابل اختزال مركزية الجماعة كما تعنى أن الشعب هو مصدر السلطات إضافة إلى التأكيد على مبدأ المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو العرف أو المذهب أو الجنس(٣٢). وحتى تكون المواطنة فعالة فإنه من الضرورى أن يتوفر لها قدر من الوعى المستند إلى إمكانية الحصول على المعلومات من مصادرها المختلفة، بحيث تصبح هذه المعرفة أو المعلومات قاعدة للقدرة على تحمل المسئولية ، كما تشكل أساس القدرة على المشاركة والمساءلة(٣٣).

فى هذا الإطار فالديمقراطية وكذلك المواطنة ليست مفاهيم مطلقة ، ولكنها تتشكل بحسب قيم الحضارات وعقائد المجتمعات وتجارب الدولة فى التطبيق ، وهو ما يعنى مرونة المفاهيم المعبرة عن متغيرات الديمقراطية والمواطنة شريطة أن لا تنزلق المرونة إلى حد الإخلال بالشروط الأساسية للديمقراطية ومن ثم المواطنة(٣٤) ، وما دمنا نتحدث عن الديمقراطية فى علاقتها بالمواطنة فإنه من الضرورى الإشارة إلى ما يمكن أن يسمى بالمواطنة المفتوحة التى لا تستبعد أحداً من المشاركة الكاملة فى التفاعلات الحادثة فى المجتمع(٣٥) ، ذلك يعنى أن المواطنة المفتوحة تشكل قمة التطور الذى يمكن أن تبلغه المواطنة.

ويتحدد المفهوم الثالث للمواطنة فى اعتبارها تستند إلى تمتع المواطنين بكافة الحقوق السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وهو ما يعنى قيام عقد اجتماعى يؤكد على أن المواطنة فى الأمة هى مصدر كل الحقوق والواجبات ، وأيضاً هى مصدر لرفض أى تحيز فيما يتعلق بالحقوق والواجبات وفق أى معيار ، سواء كان الجنس أو الدين أو العرق أو الثروة أو اللغة والثقافة ، وفى نطاق ذلك فإنه من الضرورى تأكيد التلازم بين الحقوق والواجبات القانونية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وذلك حتى تتحقق الديمقراطية الكاملة ، وفى هذا الإطار يتطلب التأكيد على المواطنة التأكيد على المساواة والعدل الاجتماعى فيما يتعلق بتوزيع الفرص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبطبيعة الحال السياسية ، وذلك لا يتحقق بطبيعة الحال بدون إجراء تعديلات جوهرية فى الأبنية التى تدعم وتحمى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية(٣٦). وفى هذا الإطار يخالف مارشال بصورة أساسية كل من هوبهوس والفكر الليبرالى بعامة فيما يتعلق بالقضية التى يؤكد فى إطارها أن حقوق المواطنة ليست مشتقة منطقياً من الحقوق المدنية ، وبخاصة حقوق الثروة ، وإذا كانت النظرية الليبرالية تؤكد على إمكانية إدراك أو تفسير الحقوق الاجتماعية وبالمثل

الحقوق السياسية بالنظر إلى الحقوق الاجتماعية المتصلة بالثروة الخاصة ، وهى الحقوق التى يمكن توسيعها لتضم الأشخاص من الطبقات غير المالكة للثروة باعتبار النظر إلى طاقة العمل من حيث كونها ثروة لمالكها ، كما تؤكد على ذلك النظرية الليبرالية بداية من جون لوك فى القرن السابع عشر ؛ حيث رأى مارشال عدم الحاجة إلى ذلك أى على عدم اعتبار حقوق معينة مترتبة أو ناتجة عن حقوق أخرى ، فأنماط الحقوق المختلفة ترتبط بصورة مباشرة ومستغلة بالمواطنة[٣٧] ، وأن ظهور أنماط الحقوق المختلفة إنما يرجع إلى التكشف المتصاعد لمتغير المواطنة وزيادة الوعى بحدودها.

ويعتبر الفرد البالغ العاقل أحد المقومات أو العناصر الأساسية لمتغير المواطنة. وذلك باعتبار أن هذا الفرد يخضع لعملية التنشئة الاجتماعية والثقافية والسياسية التى تقوم بها مؤسسات المجتمع المختلفة بإشراف الدولة وسيطرته. بحيث تساعده عملية التنشئة فى حالة اكتمالها على أن يستوعب أهداف الجماعة وتراثها ويعبر عن مصالحها. ويتماشى مع الجماعة دون أن يذوب فى إطارها ، وعلى هذا النحو يصبح البالغ الراشد هو المساحة التى يلتقى عليها توازن الحقوق والواجبات ، وهو التوازن الذى يؤدى تجسده الواقعى بالمستويات الملائمة إلى تعميق مفهوم المواطنة ، على هذا النحو يؤكد شنبر Schnapper أن الأمة تواجه الآن تناقضاً أساسياً يتمثل فى أنه إذا كانت الديمقراطية تستند إلى مبدأ يؤكد على ضرورة أن يكون المواطنون قادرين على ممارسة حقوقهم فى المشاركة ، فإن ذلك لا يتطلب المساواة الصورية فقط. بل يتطلب درجة من المساواة الواقعية فى الظروف الاجتماعية والاقتصادية . وعلى هذا النحو يقود منطق المشاركة الديمقراطية حتماً إلى تأسيس دولة الرفاهية ، وذلك من شأنه أن ينعش المنطق النفعى الذى يؤكد على الإعلاء من شأن مصالح الفرد فى مقابل التقليل من شأن المشروع السياسى للأمة ، حيث ينظر البشر إلى الدولة باعتبارها وسيلة لإدارة الاقتصاد وتوزيع المنافع الاجتماعية ، وفى هذا الإطار تتآكل العواطف أو المشاعر العامة ، وهو ما يعنى أن هناك اتجاهاً نحو عدم التسييس الذى يشكله بدوره تهديداً للأمم الديمقراطية[٣٨]. حيث تراجعت الأمة إلى مجرد رابطة عاطفية ، يمكن أن تخلف معنى ذاتياً على وجود البشر[٣٩].

ويعد إشباع الحاجات الأساسية للبشر فى أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية أحد المقومات الرئيسية للمواطنة ، وفى هذا الإطار تواجه المواطنة أزمة إذا فشلت الدولة فى القيام بالتزاماتها المتعلقة بتهيئة البيئة الملائمة لتحقق الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية للبشر ، وفى هذا الإطار فإن التحول إلى اقتصاد السوق والعمل وفق سياسات

التكيف الهيكلى قد دفعت إلى زيادة مستويات الفقر والتهميش الاجتماعى[٤٠] ، مثالاً على ذلك فقد استبعدت أعداد متزايدة من قطاع الاقتصاد الرسمى إلى القطاع غير الرسمى ، وتزايدت أعداد أطفال الشوارع فى السياقات الحضرية ، كذلك انخفضت معدلات الالتحاق بالتعليم والحصول على الفرص التعليمية ، وتآكلت فرص البشر فى الحصول على الرعاية الصحية الملائمة ، وهو ما يعنى أن حياة كثير من المواطنين تعيش حالة أزمة ، ذلك فى مقابل اتجاه القوة الاقتصادية والسياسية إلى التركز فى يد القلة التى تمتلك كل الفرص. حيث تؤدى كل هذه الظروف إلى نفى المواطنة. فقد أدت عمليات الاستبعاد من المشاركة السياسية ، وكذلك حالة الإفقار فى مقابل التركز الاقتصادى المتزايد إلى عجز المواطنين عن المطالبة بحقوقهم ، وكذلك المطالبة بضرورة أن تعنى الدولة بالتزاماتها فى مواجهة المجتمع[٤١].

ومن الطبيعى أن يؤدى عدم إشباع الحاجات الأساسية للبشر إلى ظواهر عديدة تشير فى مجملها إلى تآكل الإحساس بالمواطنة ، وهى الظواهر التى تبدأ بالانسحاب من القيام بالواجبات ، ما دامت الحقوق قد تآكلت ، مروراً بعدم الإسهام أو المشاركة الفعالة على كافة الأصعدة ، وكذلك الهروب من المجتمع والبحث عن مواطنة جديدة ، أو التمدد على الدولة والخروج عليها ، والاحتماء بجماعات وسيطة ، أو أقل من الدولة ، بحيث تشير كل هذه الظواهر إلى تآكل المواطنة بسبب تآكل إشباع الحاجات الأساسية المتنوعة للبشر فى المجتمع.

رابعاً : المواطنة على خلفية الطبقة والجماعة الإثنية

تعد متغيرات الأمة والطبقة والجماعة الإثنية من المتغيرات المتعايشة فى المجتمعات المعاصرة ، وفى ذات الوقت من المتغيرات التى لها علاقة بالمواطنة. فى هذا الإطار فإننا إذا تأملنا مفهوم المواطنة فسوف نجد أنه ارتبط كما أشرت بالدولة القومية ، التى شكلت بعد نضجها واكتمالها من ناحية أساساً لنمو روح المواطنة وتجاوز الوعى الكلى بها لأى نوع من الوعى الجزئى المتعلق بالطبقة أو بالجماعة الإثنية ؛ والتى أدى تبلورها وقوتها إلى تراجع التكوينات الاجتماعية الأقل عن أن تكون مرجعية للولاء أو الانتماء الاجتماعى غير أن الطبقة الاجتماعية والجماعة الإثنية برغم ذلك ما زالت وستظل قائمة فى عالمنا المعاصر.

وتتحدد طبيعة العلاقة بين المواطنة والطبقة الاجتماعية من خلال التطور الاجتماعى الذى أدى من ناحية إلى توسيع المواطنة فى الدولة الحديثة عبر البناء الاجتماعى بكامله ، وهو الأمر الذى يعنى أن كل البشر فى المجتمع متساوون كمواطنين أمام القانون ، ومن ثم فليس لشخص امتياز على آخر ، غير أنه برغم شمول مبدأ المواطنة كل الأفراد المنتمين للطبقات

الاجتماعية المتباينة ، فإن امتياز البعض طبقياً على البعض الآخر في مجتمع المواطنة الذين لهم عضوية فيه ،ومن ثم جعل مواطنتهم غير فعالة لتحقيق مساواتهم مع الآخرين مالكى الامتيازات(٤٢).

ويخلص ماركس بتأكيده أن الدولة قد ألغت بطريقتها الخاصة التمييز القائم بين البشر على أساس المولد أو المكانة أو التعليم والمهنة ، حينما أعلن أن المولد والمكانة والتعليم والمهنة ليست أساساً للتمييز السياسى ، وحينما أعلن أن كل عضو فى الشعب هو عضو مشارك فى السلطة السياسية بغض النظر عن التمييز الذى قد تفر منه المعايير السابقة ، وحينما تتولى الدولة صياغة العناصر أو المعايير التى تشكل الحياة الاجتماعية للبشر من وجهة نظرها ، وبرغم ذلك فإننا نجد أن الدولة توافق على أن تؤكد المهنة والتعليم والثروة الخاصة طبيعتها بطريقتها الخاصة ، وإذا كانت الدولة قد افترضت بقاءها فإنها تكون بعيدة عن الإقدام على إلغائها(٤٣).

وبرغم تأكيد ماركس على تبلور المواطنة باعتبارها تشكل إنجازاً تاريخياً وخطوة كبيرة إلى الأمام فى سياقها التاريخى إلا أنه أصر على أن مجرد التحرير السياسى من خلال المواطنة ليس كافياً لتحقيق التحرير الإنسانى العام الذى يتحرر فى إطاره البشر من القوة الطاغية للثروة الخاصة والنظم المرتبطة بها.. ومن ثم فإن نواحى قصور المواطنة التى ظهرت عبر التحول السياسى يمكن تجاوزها من خلال الثورة الاجتماعية التى يمكن أن تطيح بالأسس الطبقية لكل أشكال عدم المساواة بين البشر فيما يتعلق بالقوة أو الظروف الاجتماعية التى يعيشون فى إطارها(٤٤) ، وفى معالجة ذلك يرد تأكيد مارشال على أن المواطنة تعمل على دمج التفاوتات المهنية ؛ لأنها تجعل الدولة مسئولة عن تقديم بعض الخدمات الأساسية التى تقلل من حدة الصراعات الطبقية ، هذا بالإضافة إلى أن الطبقة العامة قد أسست الاتحادات والنقابات العمالية ، التى أصبحت من خلال التفاوض والمساومة مع أصحاب العمل وسيلة لرفع المكانة الاجتماعية والاقتصادية للعمال المنتظمين فيها ؛ بعبارة أخرى فإن ممارسة أعضاء الطبقة العاملة لحقوقهم بتأسيس هذه الاتحادات فيه تأكيد أن لهم حقوقاً اجتماعية معترفاً بها(٤٥) ، بالإضافة إلى ذلك يؤكد مارشال على أن المواطنة الاجتماعية قد اتجهت إلى تقليص التفاوتات الاجتماعية وبخاصة تلك المرتبطة بعمليات السوق ، وعلى هذا النحو لم تعد قيمة الأفراد فى السوق هى التى تحدد دخولهم الحقيقية ولكن الدولة قد شاركت فى ذلك ، وهو ما يعنى أن مارشال لم يذهب إلى القول بأن المواطنة تلغى النسق الطبقى ولكنها تفرض تعديلاته عليه ، وهو ما يعنى أن مارشال قد أدرك تأثير المواطنة على بعض جوانب التباين الطبقى ، ومن ثم

على الولاء والاستياء الطبقى ، وكلاهما له تأثيره على وقوع الصراع الطبقى وطبيعته ، وقد رأى مارشال إمكانية ذلك لأنه لم يدرك المواطنة بالنظر إلى أبعادها القانونية والسياسية فقط ، ولكن بالنظر إلى أبعادها الاجتماعية ، وذلك يعنى أن مارشال - على ما تذهب بعض التفسيرات قد قدم نظرية تعمل على تكامل الطبقة العاملة مع النظام الرأسمالى من خلال التأكيد على تطور المواطنة وتأثير الحقوق المتضمنة فيها على تقليص التناقض الطبقى والصراع الطبقى مثلما أن للمواطنة المعبرة عن الأمة علاقة بالطبقة والصراع الطبقى فإن لها علاقة بالجماعة الإثنية كذلك.

بداية يحدد سيتون واطسون Seton Watson الأمة باعتبارها مجتمعاً من البشر الذين تسود بينهم روابط التضامن أو الاتحاد ، كما تسود بينهم ثقافة مشتركة ووعياً قومياً يرتبط بوجودهم، على خلاف ذلك تحدد "الإثنية Ethnicity" باعتبارها إحساس الانتماء للجماعة ، وهو الإحساس الذى يستند إلى الأفكار المتعلقة بالخبرة والثقافة والتاريخ والأصل المشترك ، وعلى هذا النحو تعد الإثنية حقيقة ثقافية على عكس العرق أو السلالة الذى له طبيعته البيولوجية ، وفى العادة نجد أن التمييز بين الجماعة الإثنية والأمة ذو طبيعة عملية ويستند إلى فكرة السيادة ، وفى هذا الإطار تصبح الجماعة الإثنية التى تسيطر على إقليم محدد أمة وتؤسس دولة قومية ، وفى هذه الحالة يصبح النظام القانونى والاقتصادى المشترك مكملاً للثقافة والتاريخ المشترك[٤٦] ، وفى هذه الحالة فإن المواطنة تتطابق حينئذ مع الهوية الإثنية.

وإذا كانت الحالة السابقة تعكس حالة الأمة المتجانسة إثنيا ، فإن الوضع لا بد أن يختلف فيما يتعلق بالأمة التى تضم جماعات إثنية متباينة. بحيث إنه إذا كان لكل جماعة إثنية هويتها ، فإن الأمة لا بد أن تؤكد على مواطنتها فى مواجهة هذا التشرذم الإثنى ، وفى هذا الإطار نجد أنفسنا فى مواجهة أسلوبين لفرض المواطنة: ويتمثل الأسلوب الأول فى قيام الجماعة الإثنية المسيطرة بفرض ثقافتها على الجماعات الأخرى كأساس لتحديد طبيعة المواطنة ، وقد تلجأ لتحقيق ذلك إلى تحديد لغة الأقليات ومدارسهم وأعيادهم الاحتفالية ، كما تفعل تركيا الآن فى مواجهة الأكراد كجماعة إثنية ، والثانى يتمثل فى الأسلوب التدريجى الذى يسعى إلى تحقيق الاتفاق بين أطراف الأمة ، حيث تنمو الجماعات الإثنية مع بعضها من خلال التفاعل الاجتماعى والاقتصادى ، الأمر الذى يساعدها بعد ذلك على تطوير لغة ونظم اجتماعية مشتركة كالمدارس ودور العبادة والخدمة العسكرية ، التى تشكل قواسم مشتركة تستند إليها المواطنة الشاملة[٤٧] التى تشترك فى نتائجها أعضاء الأمة بغض النظر عن خلفياتهم الإثنية.

غير أنه إذا كانت الأمة هى التى تسيطر فى النهاية على التنوعات الإثنية بآلية المواطنة ، فإن الجماعة الإثنية التى ينتمى إليها الأفراد يمكن أن تكون لها قوتها - كما لاحظ "إيك Eke" ، فى مواجهة الدولة. وهو الأمر الذى يشير إلى وجود أفراد المجتمع متأرجحين بين مجالين عامين ؛ مجال الدولة ومجال الجماعة الإثنية ، وكما هو حادث فى بعض المجتمعات الأفريقية التى تتشكل من جماعات إثنية فإننا نجد أن البشر يتوقعون حقوقاً من الدولة غير أنه يعتقدون أنه لا واجبات للدولة عليهم ، فى مقابل أن ذات البشر يدركون أن لجماعتهم الإثنية واجبات عليهم وإن كانوا لا يتوقعون أن يحصلوا منها على حقوق. ومن الطبيعى أن يؤدى وجود هذين المجالين العامين إلى تأسس اتجاهات متباينة نحو مفهوم المواطنة ، ومن ثم فقد يؤدى إلى اندلاع الصراعات السياسية(٤٨) التى تحتم بها القارة الأفريقية ، والتى تشير فى النهاية إلى عدم تبلور الوعى بالمواطنة العامة التى تتجاوز الهويات الإثنية.

خامساً : المواطنة على خلفية التطور الحضارى

إذا كنت قد أشرت فى فقرة سابقة إلى أن المواطنة حقيقة تكشفت تاريخيا ومن ثم فهى محكومة بطبيعة التطور الذى قطعته ، ومن ثم فهى - وإن بدأت حقيقة محدودة وضيقة - قد شملت فى النهاية كل فئات المجتمع ، بيد أننا نستطيع القول بأن مسيرة المفهوم المتكشفة وقعت فى الحضارة الغربية فقد بدأت جزئية وانتهت حقيقة كلية كاملة ، على عكس هذا التطور وقدمت الحضارة الإسلامية المفهوم فى البداية كاملا ومتكاملا ثم حدثت له اختزالات بعد ذلك حينما أغفل المسلمون بعض جوانب إطارهم المرجعى فتحول فى كثير من الأحيان فى بعض المجتمعات الإسلامية إلى مفهوم مختزل للمواطنة غريب عن المفهوم الذى قدمته الوثائق لدينهم وعلى ذلك تحرك أو تطور المفهوم فى حركة عكسية بين الحضارتين الغربية والإسلامية.

ونحن إذا أوجزنا حالة المفهوم فى الحضارة الغربية فسوف نجد أن المفهوم لم يتشكل متبلورا مرة واحدة ولكنه على نحو ما أشرنا علم نفسه تاريخيا حتى اكتمل ، وهناك مجموعة من الخصائص التى ميزت التطور التاريخى للمفهوم وتتمثل إحدى خواص التطور الغربى للمفهوم فى انفصاله عن المرجعية الدينية ويتجلى ذلك من خلال بُعدين : الأول : أن الصراع بين الكنيسة والدولة وانتصار الأخيرة على الأولى ربط مفهوم المواطنة بالدولة فلم يعد الفرد أحد رعايا الكنيسة بل مواطنا فى دولة. والثانى : أن التطور الأوروبى دفع إلى ربط المواطنة بالدولة وتحريرها من مرجعية أى تنظيمات وسيطة - والكنيسة والطائفة الدينية من أبرزها -

وتتمثل الخاصية الثانية فى أن اكتمال مفهوم المواطنة بالمعنى الغربى كان على حساب إلغاء الجماعات الوسيطة سواء كانت ذات طبيعة عائلية أو إثنية أو دينية ، بحيث يصبح الفرد متخليا عن هذه التكوينات الوسيطة ليصبح عاديا أمام الدولة التى تتولى تنشئته وفق أسس مواطنة شاملة.

من هنا فإن ظهور تنظيمات اجتماعية أيا كانت طبيعتها وتأكيد انتمائه لها يعد إضراراً بمبدأ المواطنة بالمعنى الغربى. ومن ثم كانت الدعوة إلى المساواة فى مواجهة أسس المواطنة التى تتشكل من الحقوق والالتزامات. وتشير الخاصية الثالثة فيما يتعلق بتطور مفهوم المواطنة على الصعيد الغربى إلى أن هذا التطور كان ذا طبيعة صراعية حيث تحققت المواطنة نتيجة للصراع الاجتماعى الذى قادته الأمة مع الدولة بصورة جزئية وتدريجية الفئة تلو الأخرى حتى تمتعت كافة الفئات الاجتماعية بالمواطنة وفى ذلك يؤكد "نجوا Ndegwa" مقتبسا من "فوراكير Foweraker" و"لاندمان Landman" أن المواطنة لم تكن امتيازاً أو حقوقاً تمنح حسبما يؤكد التاريخ والنظرية السياسية بل تم النضال والمطالبة بها من خلال الصراعات التاريخية التى استهدفت المشاركة فى السلطة. فحقوق الأفراد فى المواطنة لم تتحدد بواسطة التوقعات المعيارية ولكن أمكن تخيلها باعتبارها تحققت من خلال النضال ضد الدولة حيث أصبح العقد الاجتماعى صحيحا حينما لا يكون بين الحاكم والمواطنين كأطراف ولكن بين المواطنين وبعضهم البعض لتنصيب الحاكم[٤٩].

ولم يكن ذلك هو الصراع الوحيد لتبلور مفهوم المواطنة بل صاحبته صراعات فرعية قامت على خلفية الصراع الرئيسى ومن هذه الصراعات الصراع المتعلق بنظم الحكم التى تتصل بها المواطنة ، وفى هذا الإطار يبرز مبدآن متعارضان لتصور المواطنة. وقد قدم نجوا وأوساغا أفكارا هامة فى هذا الصدد. فقد أشار نجوا إلى وجهتى النظر الليبرالية والمدنية للنظام الجمهورى حيث أشار إلى مجموعتين من القيم المتعارضة كأساس للمواطنة والتى تجعل من المواطنة تحديا كبيرا لمشروعات الدولة القومية[٥٠].

بالإضافة إلى ذلك نجد أوساغا يقتبس من "بندكس Bendix" ما يشير إلى مبدأين آخرين متعارضين يتصلان بالمواطنة وهما مبدآ "التمثيل الاستغنائى Plebiscitarian" و"الوظيفى Funcational" . ففى حين يؤكد مبدأ التمثيل الاستغنائى على علاقة الأفراد المباشرة بالدولة ويشير مبدأ التمثيل الوظيفى إلى أن العلاقات بين الفرد والدولة تتوسطها الجماعات التى ينتمى إليها الفرد فى المجتمع المدنى. وفى هذا الإطار يعمل التمثيل الاستغنائى على دعم

شمولية المواطنة التى يكون فى إطارها كل المواطنين متساوين رسميا ويتمتعون بحقوق وواجبات متساوية ، فإن التمثيل الوظيفى يدعم المواطنة غير المتساوية وربما المتعارضة طالما أن مكانة المواطنين والحقوق التى يتمتعون بها ترتبط بدرجة ما بمكانة الجماعات التى ينتمون إليها على سلم التدرج الاجتماعى والسياسى(٥١). وهو ما يعنى فى النهاية أن نمو مفهوم المواطنة فى السياق الأوروبى كان ذا طبيعة صراعية بالأساس.

على خلاف ذلك نجد تطور المفهوم فى الحضارة العربية الإسلامية. فى هذا الإطار يمكن القول بأن مفهوم المواطنة فى الحضارة العربية الإسلامية قد مر بثلاث مراحل وتشكل المفهوم فى كل مرحلة بطبيعة خاصة وتمتد المرحلة الأولى فى المرحلة السابقة على الإسلام. ولقد ظهرت البدايات الجنينية لمفهوم المواطنة فى الحضارات الزراعية فى الشرق فى المرحلة السابقة على الإسلام وكحضارة سومر وآشور وبابل وحضارات الصين والهند وفارس وحضارات الفينيقيين والكنعانيين والفراعنة والإغريق والرومان(٥٢) ؛ حيث استجابت الحكومات الملكية التى سادت هذه الحقبة بدرجات متفاوتة لمطالب بعض الفئات الاجتماعية التى تعتمد عليها مثل النبلاء والكهنة والمحاربين ، ومنحتها درجة من المساواة أعلى من غيرها من بقية السكان. كما أن الحكمة قد هدت بعض الملوك فى الحضارات الزراعية - مثل حمورابى(٥٣) - إلى أهمية إقامة الشرائع وإصدار القوانين التى تنظم الحياة وتحدد الواجبات وتبين الحقوق ، وذلك من أجل تحقيق قدر من الاستقرار والسلم الاجتماعى من خلال إقامة النظام وتحقيق قدر من المساواة أمام القانون بين من يعتبرهم النظام متساوين(٥٤).

فإذا قمنا بتطبيق نطاق الدائرة واقتصرنا على الحياة القبلية العربية السابقة على الإسلام لوجدنا توفر قدر من المشاركة السياسية للمواطنين الرجال الأحرار ، ويعود ذلك إلى ما يتطلبه تماسك القبيلة وعلاقات القبائل المتحالفة من مشاركة فى اتخاذ القرارات الجماعية الخاصة بهم ، وقد كان أكثر ألقاب شيخ القبيلة استخداما هو السيد ويتم استخدام السيد بانتخاب حر بين الأفراد الذكور وليس بالوراثة ، ويوصف حكم القبيلة العربية التقليدية الذى امتد عبر التاريخ بأنه حكم يكون فيه الشيخ أولاً بين متساويين عليه أن يتشاور مع ناسه فى الشئون العامة(٥٥).

وتحت تأثير هذه الصيغة القبلية للمواطنة برزت مجالس الشعب فى الدولة القتبانية فى اليمن القديمة حيث وجدت مجالس للقبائل إلى جانب العرش وكانت القبائل المختلفة تمثل فى الهيئات التشريعية المتعددة. كما كانت مجالس القبائل تجتمع إذا حدثت بعض الظروف السياسية التى تستلزم انعقادها ، وكذلك إذا أريد تغيير بعض النظم الاقتصادية ، وتصدر

القوانين والأنظمة من مجالس القبائل وفى مجلس الدولة وباسم الملك[٥٦] ، وقد هيأت هذه التقاليد العربية القبلية لأن يبرز فى مكة نوع من حكم المدينة منذ أن ثبت "قصى" رئاسته على مكة ونظم شئون المدينة.

ومن ضمن تنظيمات قصى المهمة أنه جمع بطون قريش وألف من رؤسائهم مجلسا يعرف "بالملأ" وجعله برئاسته ؛ وكان هذا الملأ ينظر فى شئون الكعبة وأمور التجارة وتجهيز القوافل التجارية ودخول الحروب وعقد الاتفاقات والمعاهدات ، كما أسس قصى دار الندوة وأقام فى مكة حكومة خاصة غير مطلقة السلطة كان له فيها منصب السدانة واللواء ، وعندما كان الإسلام على وشك الظهور قام فى مكة حلف الفضول الذى كان يتدخل لنصرة المظلوم سواء كان من أهل مكة أو من زوارها ، وقد شهد الرسول ﷺ فى صباه هذا الحلف وقال عنه فيما بعد لو دعيت به فى الإسلام لأجبت[٥٧].

ويمكن أن نسمى ما سبق فى الجزيرة العربية أنه من إرهاصات المواطنة الذى جاء بها الإسلام كاملة ، وذلك استنادا إلى ما يحمله الإسلام من نظرة إنسانية شاملة للوحدة الإنسانية والمساواة فى الحقوق والواجبات والذى تشير إليه الآيات الكريمة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ الآية ، وقوله سبحانه : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ...﴾ الآية[٥٨] ، وقوله تعالى : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ...﴾ الآية. وقد انطلق الإسلام فى نظرته للمساواة من أن السلم هو العلاقة الأصيلة بين الناس ، ومن ثم فإذا احتفظ غير المسلمين بحالة المسلم فهم والمسلمون فى نظر الإسلام إخوان فى الإنسانية ويتعاونون على خيرها العام ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة[٥٩]

إلى جانب المساواة فقد كانت مبادئ العدل والقسط والإنصاف من المبادئ الجوهرية التى أكدها الإسلام وجاءت بها آيات القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾[٦٠] و ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾. وقد كان أمر الله بالعدل أمرا عاما دون تخصيص بنوع دون نوع ولا طائفة دون طائفة ، لأن العدل نظام الله وشرعه والناس عباده وخلقه يستوون أبيضهم وأسودهم ذكرهم وأنثاهم مسلمهم وغير مسلمهم أمام عدله وحكمته[٦١].

يأتى أخيرا وليس آخرا مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليؤكد إلى جانب المساواة بين الناس فى الحقوق والواجبات والحكم بالعدل والقسط والإنصاف ، فضلا عن

التكافل الاجتماعى بين جميع المسلمين باعتبارهم إخوة ، ويأتى ليؤكد الكثير من أسس تحقيق مبدأ المواطنة ليس بالنسبة للمسلمين فقط وإنما لكل غير المحاربين من أهل دار الإسلام مسلمين وغير مسلمين[٦٢] ، وهو ما يعنى أن الحضارة الإسلامية أكدت على مبدأ المواطنة إلى جانب الأخوة الإسلامية. وارتباطا بذلك يذكر آدم ميتز فى دراسته عن الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أن المسلمين كانوا أكثر تسامحا مع طوائف النصارى من الدولة الرومانية الشرقية[٦٣] ، ويذهب وليم سليمان قلادة إلى محاولة تأصيل هذا المبدأ من خلال قوله " إن استخلاص حقوق الإنسان الدستورية له طبيعة دينية وتعددية ظهرت فى صحيفة المدينة التى وضعها الرسول ﷺ وجعلت من الجماعة المختلفة فى الدين أمة واحدة[٦٤].

ارتباطا بذلك فإننا نجد أن الإسلام والحضارة الإسلامية قدمت مفهوماً شاملاً للمواطنة لا يقصى منه أحدًا لا بسبب اختلاف الملة أو الدين أو النوع أو العرق وبرغم التنوع والتعددية التى يكون عليها البشر إلا أن الانتماء للأمة واحد* ، غير أننا إذا تأملنا واقع المجتمع العربى والإسلامى فسوف نجد أن هناك تآكلاً قد حدث للمفهوم الشامل للمواطنة كما أكده التراث الإسلامى ، ولقد بدأ التآكل تحت وطأة الدعوة للقومية العربية. إذ ركز المفكرون القوميون العرب الأوائل على إعادة بناء الأمة العربية وتوحيدها ومن ثم فقد أكدوا على مطالبة الأفراد بالقيام بواجبات هائلة فى ذلك الاتجاه وفى نطاق ذلك لم يلق هؤلاء المفكرون بالاً لأهمية الحقوق التى هى من نصيب الأفراد التى أرجئت حتى تتأكد الدولة العربية الكبرى حينئذ يمكن أن يتحولوا إلى مواطنين لهم حقوق.

* ذلك يدفعنا إلى التأكيد على أن الإسلام اتجه فى توجهاته الأساسية إلى فرض المواطنة الكاملة لتحل محل المواطنة الناقصة. فقد تبنى الإسلام الآليات العديدة لعتق العبيد وتحويلهم إلى مواطنين أحرار ومن أصحاب المواطنة الناقصة إلى أصحاب المواطنة الكاملة ، كذلك بالنسبة لأصحاب الديانات الأخرى لم يجد الإسلام فى إختلاف الدين مبرراً للمواطنة الناقصة ، ومن ثم فمفهوم الأقليات لا معنى له فى الحضارة الإسلامية ، وإلا اعتبر ذلك إخلالا بجوهر الإسلام ذاته ، وإذا كانت الثقافة العربية قد فرضت مكانة متدنية للمرأة لكونها ثقافة انطلقت من جاهلية القبيلة العربية والتى فرضت على المرأة مكانة متدنية على عكس مكانة الرجل التى نظرت إليه باعتباره فارس القبيلة المدافع عن حياتها بينما المرأة هى المعرضة للسبى الذى يجلب العار للقبيلة. ومن ثم كان الوأد للتخلص من السبى أو العار المحتمل ، وهو ما يشير إلى أن المرأة لم تكن تتمتع بنفس حقوق الرجل أو المواطنة الكاملة. وحينما جاء الإسلام ألغى الوأد ورد للمرأة كرامتها وحقوقها الكاملة أى المواطنة الكاملة كالرجل ، فالناس سواسية كأسنان المشط. وإذا كانت بعض الدول الإسلامية قد أكدت على حق المرأة فى العمل وتولى الوظائف العليا والعامة كالرجل فإن ذلك كان استنادًا إلى مضامين الوثائق الأساسية للإسلام.

وإذا كان الفكر القومى قد أرجأ الحديث عن المواطنة لحين تشكل الدولة العربية استنادا إلى اضطلاع الأفراد بواجباتهم فى هذا الاتجاه حتى تتأكد الدولة فيحصلوا على حقوقهم فإن أصحاب الفكر القطرى قد أرجأوا إلى أجل غير مسمى قضية الاعتراف بالمواطنة الكاملة. وإذا كانت الدولة القومية فى الغرب قد أكدت وجودها من خلال صراع صريح مع الكنيسة من ناحية ومع أمراء الإقطاع من ناحية ثانية ، وصاحب ذلك نمو مواطنة البشر الذين تحرروا من الكنيسة من ناحية ومن الإقطاع من ناحية ثانية فإن الدولة العربية أصيبت بحالة من الفصام فى مواجهة الدعوة القومية ، وفى العلن تؤكد على الدولة القومية ولكنها فى الواقع تعمل فى اتجاه تعميق الدولة القطرية وحتى تضمن الصفوات نمو هذه الدولة فإنه كان من المنطقى أن تعمل على قهر المطالبة بأية حقوق للبشر التابعين لهم الذين كان هواهم مع الدولة القومية الكبرى. وفى الدولة القطرية تحولت الزعامة القبلية أو الحزبية إلى زعامة مستبدة ترعى نمو الدولة القطرية على حساب الدعاوى القومية ، ومع طغيان أنماط الحكم المستبدة فى الأقطار العربية المستقلة حديثا وبداية ترسخها منذ عقدى الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين وتوارى عمليا مبدأ المواطنة وبخاصة فى ظل (وتبرير) ضغط جدول الأولويات على الدولة الناشئة والطرية العود(٦٥).

وإذا كان نمو الدولة القومية فى الغرب قد تحالف مع نمو المواطنة على حساب إلغاء أو تآكل التنظيمات الوسيطة فإن نمو الدولة القومية فى الشرق العربى قد تحالف مع التنظيمات الوسيطة على حساب نمو أو تطور مفهوم المواطنة ، يتضح ذلك من بروز ظاهرتين حيث تتمثل الظاهرة الأولى فى نمو المواطنة الحزبية والحزب القومى إذ كان ينشد الدولة العربية الكبرى ، والحزب القطرى إذ كان ينشد تأسيس الدولة القطرية المجزأة ، وفى هذا الإطار حدثت مماهاة بين الفرد القومى أو القطرى وبين الفرد الحزبى بحيث ظهر ما يمكن أن يسمى بالمواطنة الحزبية وهى مواطنة شائهة لأنها عملت على انقسام المجتمع إلى حزبيين وذميين ، الأولون على الرغم من كونهم أقلية تمتعوا بالأهلية الكاملة بحسب التصريف الحزبى للمواطنة والآخرون وهم الأغلبية كانوا ناقصى الأهلية والمواطنة وبالممارسة العملية وبواقع الحرمان من الامتيازات والتعرض الدائم لخطر البطش من قبل الفئة الأولى(٦٦).

ولقد تفاقم الإجحاف بحق الأغلبية حينما تحول الحكم القومى المفترض إلى حكم طائفى أو عشائرى ارتد إلى صيغ عصبوية ما قبل حديثة وقاد إلى نشأة ما يمكن أن يسمى بالمواطنة الحزبية القبلية. وقد أعاد هذا النوع من المواطنة المشوهة أيضا إلى تقسيم المجتمع إلى أقلية جديدة حاكمة أكثر ضآلة من حيث الحجم من الأقلية الحزبية تعبر عن تقاطع أو عشيرة

الرئيس مع الطبقة المتنفذة من الحزب الحاكم وليس الحزب كله ، ضد غالبية حاسمة لكن مقموعة هى بقية الشعب المحروم من امتيازات طبقة الحزب والقبيلة(٦٧).

تشوه آخر قد حدث فى مجتمعات القبيلة الدولة ففى العرب ودول كثيرة أسستها قبائل بحيث أصبحت القبيلة هى قاعدة الدولة. وإذا كانت القبيلة القاعدة قد استعانت بالتحالف أو الغلب بالقبائل الأخرى حتى تأسست الدولة فإنها بعد تأسس الدولة فصلت نفسها كقبيلة حاكمة لأبنائها امتيازات بالمولد وحرمان بقية أفراد المجتمع من ذات الامتيازات ؛ ومن ثم فقد تخلقت مواطنة مشوهة مرتبطة بهذا الوضع حيث تمتع البعض بما يمكن تسميته بالمواطنة الفائضة التى تزيد فيها الحقوق التى يستمتع بها الفرد عن الواجبات فى مقابل المواطنة الناقصة التى تتسع فى نطاقها الواجبات فى مقابل ولا حتى نذر يسير من الحقوق.

وتتجذر هذه المواطنة المشوهة فى المجتمع حينما يتحول البعض إلى أمراء وملاك للمجتمع بحق تاريخى بينما تبقى الأغلبية بعيدة ومعزولة عن هذه الامتيازات وتستجدى بعضها من الفئة الأولى : ومن شأن هذا النمط من المواطنة المشوهة أن يضعف انتماء أو ولاء الطرفين لكل من الدوْلة والمجتمع أحدهما بسبب عجزه الناتج عن الترف عن الدفاع عنها والآخر بسبب قنوطه وحرمانه من أدنى حقوقه فى إطارها.

ويعتبر موضوع الأقليات من الموضوعات ذات العلاقة بمفهوم المواطنة وفى هذا الإطار فإن تحيز الأغلبية لذاتها وحصولها على حقوق تتجاوز حصول الأقلية على هذه الحقوق يعتبر تشويها لمفهوم المواطنة ، والساحة العربية متخمة بالأقليات العرقية كالأكراد فى العراق وسوريا والبربر فى المغرب العربى والجنوبيين فى السودان والخراطين والسود فى موريتانيا والأرمن والتركمان فى لبنان ، إضافة إلى الأقليات الدينية كالمسيحيين واليهود إلى جانب الأقليات الثقافية واللغوية ، وقد تتأسس جماعة الأقلية وفق أكثر من متغير أو معيار. وإذا كانت الأغلبية فى أحيان كثيرة قد تحيزت لنفسها فمنحت نفسها حقوقاً فائضة فى مقابل حرمان الأقلية من بعضها فقد أضر ذلك بمفهوم المواطنة وتجاوز الأمر أحيانا إلى تمزيق النسيج الاجتماعى للأمة ، وإذا كانت الأغلبية قد أضرب بعدم وعيها وتحيزها لمصالحها بالمواطنة فإن الأقلية قد استجابت بغير وعى كذلك حينما سمعت للدسيسة الأجنبية لديها بل واستخدامها من قبل القوى الأجنبية للإضرار بالوطن أو السيطرة عليه(٦٨) ، فى هذا الإطار تصرفت الأغلبية والأقلية والدولة عن غير وعى على السواء.

ويمكن القول بأنه قد طرحت حلول عديدة لجمع الأغلبية والأقلية على ساحة المواطنة من خلال البحث عن عقد اجتماعى جديد يصطنع آليات جديدة لتأسيس المواطنة الواحدة والمتجانسة ، وتتمثل الآلية الأولى فى البحث عن إطار ثقافى وأيديولوجى جديد لا يعير اهتماماً لمتغيرات أو معايير التقسيم إلى أغلبية وأقلية. مثال ذلك فقد رأى ميشيل عفلق فى الحل الاشتراكى أيديولوجيا وآلية لتفادى التصادم بين القوميات المختلفة فى دولة واحدة ففى الدولة الاشتراكية سوف تصبح الأغلبية جزءً من مشروع اجتماعى شامل يتجاوز الأقليات والجماعات ويستوعبها جميعا فى مجراه الرئيسى وينتفى فى إطاره الاستغلال الطبقى والتسلط القومى فى آن واحد(٦٩) ، هذا الحل يعنى التخلى عن الأطر الضيقة للجماعات إلى إطار أوسع وأرحب ، غير أن ذلك يستوجب إعادة تنشئة البشر فى المجتمع وفق قيم وعواطف الإطار الأعلى والأشمل وإضعاف قيم وعواطف الأطر الاجتماعية الضيقة والأقل وهو ما لم يحدث على الصعيد العربى.

وإذا كان الحل أو الآلية السابقة قد استند إلى البعد الأيديولوجى فثمة حل أو آلية أخرى تؤكد على القوة لإحداث الإدماج القومى كمدخل لتأكيد المواطنة الواحدة والمتجانسة ، فى هذا الإطار يؤكد ياسين الحافظ أن الطوبيين الحالمين هم الذين يعتقدون أن التقدم الثقافى والتطور الأيديولوجى الاجتماعى يحلان وحدهما مشكلة الاندماج القومى ومشكلة الأقليات. والواقع أنه لا بد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية العميقة الجذور ، وتغدو القوة أكثر فاعلية وجدوى وأقل إكراها بقدر ما تكون أكثر تحضراً وعقلانية وديمقراطية ، بحيث تخفف حدة معارضة الأقلية الأكثر محافظة وتفوقا من جهة وتشجع القطاعات أو الأقليات الأكثر انطلاقا وتندر على الانخراط فى سيرورة الاندماج القومى(٧٠) ، بيد أنه إذا استمرت العواطف والمصالح المنقسمة أو الموزعة على أساس غير عادل بين الأغلبية والأقلية فإن ذلك من شأنه أن يزيد من تراكم التوتر الذى قد ينفجر فى مواجهة القوة فإذا عجزت القوة عن مواجهة هذا التوتر والانفجار فإن الانقسام أو لنقل تمزق نسيج المجتمع وضياع معنى المواطنة حادث لا محالة.

ويعتبر جدل الوحدة فى التنوع هو الآلية الثالثة لتطوير مفهوم المواطنة وتعميق عواطفه عند البشر ، وتنطلق هذه الآلية بالأساس من منطلق أن المجتمع الصحيح يتشكل من مستويين : مستوى الجماعات ومستوى المجتمع : وإذا كان الطبيعى أن ينتمى الفرد إلى جماعة معينة عائلية أو عرقية أو دينية أو ثقافية فإن ذلك لا يتعارض مع انتمائه للمجتمع كله ، وفى هذا الإطار قد تحدث إحدى حالتين : الأولى : قد تنغلق الجماعة على ذاتها إما بسبب تخلف

الدولة والمجتمع بحيث لم تدفعا إلى فتح أبواب الجماعات على بعضها البعض أو بسبب إحساس جماعة أو أكثر فى المجتمع بقدر من الظلم الواقع عليها. الأمر الذى يدفعها إلى تطوير مشاعر واتجاهات سلبية تجاه الجماعة أو الجماعات التى يعتقد أنها مغتصبة لحقوقها ، ومن الطبيعى أن تؤدى هذه الحالة إلى اغتصاب مفهوم المواطنة وتراجعه من حدود المجتمع إلى حدود الجماعة، وذلك مدمر للمجتمع أو الوطن الشامل خاصة إذا كانت الدولة الضابطة للمجتمع ضعيفة ومهتزة التوازن وعاجزة عن إشباع حاجات البشر.

وفى نطاق الحالة الثانية يزدهر التنوع وتزدهر الوحدة معا ، وتحدث هذه الحالة حينما يعترف المجتمع بثقافات وعواطف الجماعات جميعها وأن يفتح أبوابها على بعضها البعض لتتفاعل بطبيعية ودون قهر ، وأن ترفض الدولة وتفرض على الجماعات أن لا تنغلق على ذاتها وأن تعتبر الانغلاق جريمة ، وأن ينشأ المواطن على معرفة بكل هذه الثقافات ، وإذا كان هناك اختلاف حاد بين بعض عناصر الثقافات فليحدث اعتراف متبادل به ولتتفق الجماعات على الاعتراف بما تقبله أى منها ما دام لم يضر مصالح إحداها ، وعلى أجهزة التنشئة فى الدولة والأسرة والتعليم والإعلام أن تؤكد على انفتاح الجماعات على بعضها وأيضا التأكيد على ما هو مشترك ، فما هو مشترك هو أساس المواطنة الواحدة والمتجانسة.

قد تكون الجماعة هى إطار الفرد ولكنها لا ينبغى أن تكون عزوته ، فعزوته تستند إلى الدولة التى تحقق الاستحقاق وفقا لقيم الإنجاز ، وذلك هو المدخل إلى المواطنة الحقيقية والواعية والشاملة.

خلاصة الأمر يكشف تأمل تطور مفهوم وحالة المواطنة بين الحضارة الغربية والإسلامية العربية عن تحرك فى اتجاه مضاد ومتناقض ، ففى نطاق الحضارة الغربية بدأت المواطنة ناقصة ثم تطورت باتجاه الاتساع أفقيا ورأسيا وأثناء ذلك سقطت الجماعات والتنظيمات الوسيطة باعتبارها عزوة أو أطراً لانتماء الفرد حتى تحققت المواطنة الكاملة على خلفية حقوق المواطن وواجباته فى مواجهة الدولة وفى إطار المجتمع.

ولقد حدث هذا التطور بفعل الصراع تارة وبفعل الوعى المتنور تارة أخرى وبفعل متغيرات أخرى فاعلة تارة ثالثة ، وعلى نقيض ذلك كان الأمر فى الحضارة الإسلامية حيث قدمت المواطنة كاملة وشاملة بلا نقصان منذ البداية فى الوثائق الأساسية للإسلام والقرآن والسنة ولكى يعمق الإسلام التأكيد على مفهوم المواطنة ألغى كل المؤسسات التى قد تحول دون تبلور المواطنة الكاملة فلا فرق بين البشر إلا بالتقوى ، والدين عند الله الإسلام أى

التسليم لله ، والناس سواسية كأسنان المشط ، وأمرهم شورى بينهم وقضى الإسلام على النزاعات القبلية والعرقية والدينية والثقافية الضيقة ودفع كل البشر إلى أخوة إنسانية رحبة ، كلكم لآدم وآدم من تراب. غير أن هذا المفهوم الشامل قد تآكل تارة بفعل انبعاث النزعات الشعوبية والقومية وتارة ثانية بفعل إحياء العصبيات القبلية والعرقية وتارة ثالثة ببعض الخصومات والخلافات الدينية ، متغافلين أن الأديان جميعا أفرع لشجرة واحدة لها جذر واحد .

سادساً : أزمة المواطنة على خلفية الدولة - العولمة

حسبما أشرت تبلور مفهوم المواطنة مرتبطًا بمفهوم الدولة القومية ، بحيث تلازم المفهومان إن ضيقًا وإن اتساعًا ، فإذا انكمشت حدود الدولة القومية نتيجة لحالات الانفصال أو الانقسام تراجعت حدود المواطنة كذلك ، حتى تتطابق وذات الحدود ، وإن اتسعت حدود الدولة القومية بسبب متغيرات دينية أو قومية أو مذهبية أو صيغة فيدرالية فإن نطاق المواطنة يتسع ليتطابق مع الحدود الجديدة[٧١].

وإذا كانت المواطنة تاريخيًا تشكل جوهر بناء الدولة القومية ، حيث لعبت دورها فى تأكيد تكامل سكان إقليم محدد داخل نطاق مجتمع سياسى بعينه ، إضافة إلى تأكيد المساواة السياسية بينهم باعتبارهم مواطنين[٧٢] ، وأن الدولة هى التى لعبت تاريخيًا دورها فى بلورة بنية الحقوق والالتزامات المرتبطة بهذا المفهوم ، فإن الدولة القومية كذلك لعبت دورًا بارزًا فى لملمة النظام العالمى فى إطار ما يمكن أن يسمى بالدولة ، لقد نجحت الدولة فى تأسيس هذا العالم الجديد من خلال عدة مراحل ، بدأت المرحلة الأولى حينما اتجهت الدولة إلى تشكيل المجتمع ، وفرض التجانس الداخلى بين جماعاته ، وحينما نجحت فى هذه المهمة اتجهت تحت وطأة الاحتياجات المتنوعة للثورة الصناعية إلى استعمال مجتمعات أخرى ، سلبتها مواردها لكنها فى المقابل نشرت فيها منظومتها القيمية والثقافية ، وفتحت أبوابها على عالم جديد ، وفى المرحلة الثالثة حينما انسحبت الدولة المستعمرة من مستعمراتها السابقة ، لحق بها أبناء مستعمراتها وشكلوا جاليات أو جماعات كبيرة فى نطاقها جماعات إثنية من كل حدب وصوب هاجروا إلى المجتمعات المتقدمة - التى استعمرتهم سابقًا ـ على سبيل المثال بلغ عدد المهاجرين إلى أوربا فى عام ١٩٩٥م حوالى ١٩,٤ مليون مهاجر من الشرق الذى استعمر سابقًا[٧٣].

وهو ما يعنى أن الدولة القومية أسست تفاعلاً عالميًا سواء على ساحة المستعمرات حينما ذهب أبناؤها لاستغلال ثرواتها أو على ساحتها حينما هاجر أبناء المستعمرات إليها بحثاً عن

فرص الحياة بعد أن أصبحت نادرة فى مجتمعاتهم ، الأمر الذى ألقى بظلال الشك على مفاهيم عديدة ، ومن بينها مفاهيم المواطنة.

والواقع أن تأملاً للواقع الحالى لمفهوم المواطنة يكشف عن هذا المفهوم بعد أن استقر فى طبيعته وحدوده ، أصبح الآن مفهوماً إشكاليًا ، أو أن المواطنة بسبب التغيرات الأخيرة على الصعيد القومى والعالمى أصبحت تعيش حالة بشعة ، أو أنها مواطنة فى أزمة. وإذا كانت الأزمة هى الحالة أو الوضع الذى يسبق الانهيار أو العافية فإن أزمة المواطنة على هذا النحو كذلك ، فإما أن تنهار مواطنة الدولة القومية فتتقلص وتتراجع إلى أطر أو حدود الجماعة الإثنية أو المجتمع المحلى ، وإما أن تكتسب العافية فتنفلت من الحدود القومية إلى إطار إنسانى رحب أكدت عليه كل الديانات ، ويؤكد التراث النظرى أن العالم يتجه إليه.

إذًا فالمواطنة تعيش الآن فى حالة أزمة ، بعض متغيرات هذه الأزمة داخلى بحت ، ينطلق من حدود الدولة القومية بالأساس ، ويعد اغتراب الدولة عن المجتمع أول المتغيرات الفاعلة فى هذا الصدد ، حيث لم يعد المجتمع أو الشعب يسيطر على الدولة ويقصى عن المشاركة فيها هذا بالإضافة إلى فشل الدولة القومية فى كثير من الأحيان عن حماية المواطنة الاجتماعية بأبعادها المختلفة مما دفع المواطنين إلى المطالبة بإعادة التفاوض أو مناقشة العقد الاجتماعي(٧٤) المؤسس للدولة ، أو المحدد لعلاقاتها بكل من المجتمع والأمة والمواطن.

ويعد فشل الدولة فى إشباع الحاجات الأساسية لمواطنيها أحد أبعاد أزمة المواطنة ، ففى ظل نظام عالمى لم تعد الدولة قادرة على السيطرة الكاملة على مواردها أو إحكام فاعلية العدالة التوزيعية فى إطارها ، بل أصبحت الدولة متأثرة بالتدخلات والاختراقات والمتغيرات الخارجية الأمر الذى دفع فى أحيان كثيرة إلى انتشار حالة من الاستياء العام من قبل المواطنين داخل حدود الدولة القومية(٧٥) إما بسبب ارتفاع عدد السكان الذين يقعون تحت خط الفقر أو الفقر المدقع ، والذين بلغت نسبتهم تحت الخط الأول فى بعض المجتمعات العربية نحو ٤٠٪ من السكان ، إضافة إلى زيادة مساحة التهميش الاجتماعى والسياسى والثقافى ، الأمر الذى يعنى أن نسبة عالية من السكان يعيشون حالة أزمة المواطنة ، لأنهم لا يحصلون على الحقوق التى تيسر لهم القيام بواجباتهم أو التزاماتهم تجاه الدولة والمجتمع.

ويعتبر احتكار القلة للقدرات السياسية والاقتصادية للمجتمع أحد المتغيرات الرئيسية المؤثرة على المواطنة ، فاحتكار القلة لقدرات المجتمع يؤثر على المواطنة من ناحيتين ، فاحتكار القلة لقدرات المجتمع يدفع إلى ما يمكن أن يسمى بالمواطنة غير المتوازنة ، حيث يحصل

بعض أفراد المجتمع على امتيازات كثيرة دونها القيام بالواجبات المقابلة ، الأمر الذى يدفع أحيانًا تحت وطأة المصالح الأنانية إلى توسيع مساحة الحقوق حتى يتخطوا أثناء ذلك حدود ما هو مباح إلى منطقة الفساد ، الأمر الذى يخون عواطف ومشاعر المواطنة ، ويضعف روابط أفراد القلة بالوطن ، ومن ناحية أخرى فإن استئثار القلة بمقدرات الوطن يدفع الآخرين الذين لم يستمتعوا بهذه الفرص أو المقدرات إلى حالة من السخط الذى قد يتراكم فيقلص رابطة غالبية المواطنين بالوطن ، مما قد يدفعهم إلى الانزواء بعيدًا على هامش المجتمع ، حيث يعيشون بلا حقوق ، وبنذر يسير من الواجبات الأمر الذى يقلص مساحة المواطنة لديهم فيعيشون حالة من المواطنة الناقصة الذى يعنى أن المواطنة تعيش حالة أزمة ، وبالإضافة إلى المتغيرات الداخلية التى دفعت المواطنة إلى وضع الأزمة ، فهناك بعض المتغيرات الخارجية التى تلعب دورها فى دفع المواطنة إلى وضع الأزمة أو على الأقل دفعها إلى التحرر من الإطار القومى إلى إطار عالمى ، وعلى متصل القومى العالمى من المحتمل أن توجد درجات من المواطنة وهذه المتغيرات تنطلق بالأساس من العولمة التى أصبحت الآن تعيد تشكيل نظامنا العالمي. وإذا كان السياق الكونى للمواطنة يخضع لتغيرات جذرية ، فإن تأمل هذه التغيرات يكشف عن اتجاهين ، حيث يشير الاتجاه الأول إلى بداية ظهور بعض جوانب الغموض والالتباس فيما يتعلق بالمواطنة.. بيد أن هذه الجوانب ما زالت غير فعالة طالما أن السياق السياسى والاجتماعى على الصعيد القومى ما زال مستقرًا ومتماسكًا. أما الاتجاه الآخر فيرى أن الأزمة الحالية للمواطنة ترتبط إلى حد كبير بالتحديات التى تواجه الدولة القومية فى نهاية القرن العشرين ، حيث لم تؤثر هذه التحديات فقط على الدولة القومية الكلاسيكية فى غرب أوربا ، ولكن أيضًا على الدولة الحديثة فى شمال أفريقيا والدول الصناعية الحديثة فى آسيا وأمريكا اللاتينية(٧٦).

حيث تشير التصورات فى مجموعها إلى أن المواطنة فى العقد الأخير أصبحت موضع تساؤل ، وتخضع لحالة من إعادة التشكيل بسبب التفاعلات والتحولات الكونية(٧٧).

وإذا كانت العولمة قد جعلت عالمنا أكثر تماسكًا بسبب تكنولوجيا الاتصال والإعلام ، كما أنها تدفع عالمنا لأن يعمل وفق مشروع اقتصادى واحد ، تشغل الشركات المتعددة الجنسية مكانة القلب فيه ، فإن العولمة تدفع العالم من خلال آليات كثيرة لأن يصبح عالمًا واحدًا ومتماسكًا فى ذات الوقت تناضل الدولة القومية للحفاظ على سيادتها التى تتآكل بفعل آليات العولمة ومتغيراتها من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفعل تراجع المواطنين إلى مرجعياتهم الإثنية والمحلية ، الأمر الذى يعنى أن مواطنة الدولة القومية تعيش حالة أزمة ترجع أسبابها لمتغيرات

عديدة. ويتمثل أحد هذه المتغيرات فى أن العوامل تشكك فى مسألة الاستقلال النسبى للدولة القومية التى تستند إليها المواطنة القومية ، هذا إلى جانب أن العولمة اخترقت مبدأ الإقليم كنطاق جغرافى وفضت الرابطة بين السلطة والمكان(٧٨) ، بالإضافة إلى ذلك فقد قلصت العولمة أيديولوجيا الثقافات القومية المحددة والمستقلة نسبيًا ، وذلك لأن كل دولة قومية فى العالم الآن أصبحت تتشكل من عديد من الجماعات الإثنية ، التى لها لغاتها وتواريخها ومواريثها المتميزة. بالإضافة إلى ذلك فإن التحسينات السريعة فى وسائل الاتصال والمواصلات قد أدت إلى حدوث درجة عالية من التفاعل الثقافى ، هذا إلى جانب أن صناعة الاتصال ـ كما أشرت ـ فرضت ضغوطًا هائلة على الثقافات المحلية والقومية(٧٩). إضافة إلى ذلك فقد دفعت العولمة إلى زيادة متصاعدة فى حراك البشر عبر الحدود القومية ، حيث شهدت الفترة ١٩٤٥-١٩٨٠م معدلات هجرة السكان من كل الأنماط. كالهجرة الدائمة والمؤقتة ، وهجرات العمال ، واللاجئين المطرودين ، تدفقات الأفراد والعائلات ، الأفراد المؤهلين تأهيلاً عاليًا والعمال المهرة وغير المهرة ، ونتيجة لهذه الهجرات أصبح سكان المجتمعات المتقدمة أقل تجانسًا من الناحية الثقافية ، ومن الناحية الإثنية وأيضًا من ناحية اختلال العدالة التوزيعية للامتيازات(٨٠) ، فى هذا الإطار تثور تساؤلات كثيرة تتعلق بمواطنة هؤلاء المهاجرين ، أو أبنائهم سواء بالنسبة لمجتمعهم الذى هجروه ، أو بالنسبة للمجتمع الذى هاجروا إليه ، الذى دفع بعض المفكرين إلى التأكيد على أن المواطنة القومية تعيش حالة أزمة مظاهرها تفكيك الرابطة بين بعض المواطنين المهاجرين مع أمتهم التى كانت وطنًا ، وضعف الرابطة بين المهاجرين إلى دولة قومية جديدة هاجروا إليها ، ولتصبح بصورة كاملة وطنًا ، أو لم تكتمل مواطنتهم بعد فى إطارها ، هذا بالإضافة إلى بروز أشكال جديدة للمواطنة ، ابتداء من المواطنة العالمية التى كادت أن تصبح كاملة ، وحتى المواطنة المحلية أو الإثنية التى كادت أن تصبح نهاية المطاف ، وبين المواطنة العالمية والإثنية توجد مواطنات كثيرة ما زالت فى حالة تشكل ، وذلك يعنى أننا فى مواجهة مواطنة تخضع لحالة التشكل أو السيولة ، وهو الأمر الذى دفع بعض المفكرين إلى تأمل هذه الحالة فى محاولة لتقديم تشخيص لها ، فى هذا النطاق قدمت عدة وجهات نظر بعضها يؤكد على بداية ظهور المواطنة العالمية بينما البعض الآخر ما زال يتشبث بمواطنة الدولة القومية ، وبين ذلك مواقف عديدة.

وتتمثل وجهة النظر الأولى فى هذا الصدد فى مجموعة الأفكار التى قدمها "كينشى أوماى Kenichi Ohmac" والتى تشير فى مجملها إلى أن جوهر المواطنة والدولة القومية يخضع للتغير بفعل قوى العولمة التى لا تقاوم. فقد فرضت قوى العولمة تعديلات كثيرة على أنماط المواطنة

وتتصل وجهة النظر هذه بأفكار التكنوقراط المؤكدة على النزعة الإدارية ذات الطبيعة الكونية ، وأيضاً بالنظريات السياسية التى تركز على الدور المتنامى لمعايير حقوق الإنسان فوق القومية. بداية يؤكد "أوماى" أن سلطة فوق القومية قد تبلورت فعلاً ويسميها قوة الاقتصاد المتداخل Interlinked Economy (ILE) والتى تتشكل من ثلاثى الولايات المتحدة وأوروبا واليابان وتعمل سياسة القوة الجديدة (ILE) على تأمين التدفق الحر للمعلومات والمال ، والسلع والخدمات ، وبالمثل الهجرة الحرة للبشر والمؤسسات ، ومن ثم يصبح على الحكومات التقليدية أن تشرع فى تأسيس إطار عمل جديد لإدارة عالمية Global Governance.

ارتباطاً بذلك يوجه الاقتصاد الكونى باختيارات الزبائن التى تفرض الانفتاح الكامل للاقتصاديات على بعضها البعض ، فى هذا الإطار تتمثل مهمة الحكومة فى إنهاء النزعة الحمائية ، كما تعمل وفق قناعة أن شعبها سوف يقود حياة كريمة إذا أصبح فى متناوله الحصول على السلع والخدمات الأرخص والأفضل من أى مكان فى العالم[٨٢] ، كما يؤدى تدفق المعلومات عبر العالم إلى تحول البشر إلى مواطنين عالميين يتابعون عن وعى ما يحدث فى العالم ، فيما يتعلق بالأذواق والتفضيلات ، ومواصفات البشر والرياضة وأنماط الحياة[٨٣].

وعلى هذا نجد أوماى يختزل الفكرة الفلسفية الخاصة "بالحياة الدائمة" إلى الحق فى شراء السلع الاستهلاكية الراقية ذات النوعية المتميزة ومن ثم تتجه المواطنة العالمية إلى اختزال دور الحكومة إلى مجرد يتمثل فى إزاحة العوائق عن طريق الشركات أو المؤسسات المتعددة الجنسية ، وارتباطا بذلك يرى "أوماى" "العالم الذى بلا حدود" باعتباره ساحة غير مربحة لهؤلاء الذين يعتقدون فى الاستقلال القومى وسوف تفشل البلدان النامية التى تسعى لبناء اقتصادها استناداً إلى النزعة الحمائية ، وبدلا من ذلك فإن عليهم أن يفتحوا حدودهم من أجل الانتقال الحر للسلع ورءوس الأموال ، بغض النظر عن التكاليف الاجتماعية كما يؤكد أن "العالم بلا حدود" سوف يحمل أخباراً سيئة بالنسبة لهؤلاء الذين يعتقدون فى الديمقراطية ؛ وذلك لأن الحكومات سوف تصبح عاجزة بصورة متزايدة ، ومن ثم يصبح الحق فى انتخابها حق لا معنى له ، فليست هناك ميكانيزمات ديمقراطية فى ساحات الأسواق الكونية والمؤسسات المتعددة الجنسية ، ومن ثم نجد المواطن العالمى عند "أوماى" توجهه قيم النزعة الاستهلاكية وليست القيم الديمقراطية[٨٤].

وقد قدمت ياسمين سوسال تصوراً مختلفاً للمواطنة أو "لعضوية ما بعد الأمة - Post-national membership" ارتباطا بذلك نجدها تؤكد "أننا نلاحظ كشف مفهوم جديد للمواطنة أكثر عالمية فى فترة ما بعد الحرب" وهذا المفهوم الذى تستند مبادئه المنظمة والضافية للشرعية على الشخصية العالمية بدلا من الاستناد إلى الانتماء القومى(٨٥) ، وتنتقد سوسال علماء الاجتماع السياسى لأنهم توقفوا عند الدولة القومية ذات الحدود باعتبارها مناطق الحقوق "لقد انتهى إلى غير رجعة النظام الصورى الكلاسيكى للدولة القومية والمواطنة المرتبطة بها ، فلم تعد الدولة تنظيماً مستقلا مغلقاً على سكان محدودين قوميا ، وبدلا من ذلك لدينا نسق من الدول المترابطة دستوريا ذات العضويات أو المواطنات المتعددة(٨٦) وارتباطا بذلك تذهب "سوسال" إلى القول بأن هناك ضغوطاً عالمية باتجاه توسع أكبر للحقوق الفردية، مما أدى إلى زيادة إدماج الأجانب فى أطر المواطنة القائمة حاليا ، وفى نفس الوقت فإن توسيع العضوية إلى ما وراء المواطنين القوميين أدى إلى تعديل نماذج العضوية أو المواطنة القائمة حاليا ، وجعل المواطنة القومية أقل أهمية ، وتنتهى "سوسال" إلى نتيجة هامة تؤكد خلالها أن ظهور الشخصية العالمية قد أدى بسرعة إلى تآكل الدولة القومية المحددة الإقليم ، ومن وجهة نظرها فإن هذا النمط للدولة القومية قد كان النمط السائد أو المسيطر لفترة قصيرة للغاية امتدت من منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. ويستند نموذج "ياسمين سوسال" المتعلق بالانتماء بعد القومى إلى الحقوق الإنسانية العالمية ، كما تحددت بالإعلانات والاتفاقيات العالمية الصادرة عن المؤسسات الدولية كالأمم المتحدة ، والتى ضمنت فى دساتير قوانين الدول القومية. ولذلك فمع أن الدعوات العالمية ما زالت تنفذ بواسطة الدولة القومية إلا أنها لم تعد مقصورة على المواطنة الرسمية أو النمطية ويتجسد التعبير الواضح لهذا الاتجاه فى التأكيد على المواطنة المتعدية القوانين التى ترسى قواعدها داخل نطاق الاتحاد الأوروبى(٨٧).

ويبدأ "روبرت ريش Robert B. Reich" من حيث انتهت ياسمين سوسال "وإن سار فى الاتجاه المعاكس" وإذا كانت سوسال قد انتهت إلى التأكيد على أن مواطنة ما بعد الأمة أو ما بعد المواطنة القومية على وشك التحقق فقد برز روبرت ريش ليؤكد أن الدولة القومية ما زالت هى المرجعية الوحيدة للمواطنة ، ومن المحتمل أن تبقى كذلك ، وأن المواطنة العالمية يتم تأسيسها استنادا إلى حقائق عالم يتشكل من الدول القومية. فالدولة القومية ما زالت هى الإطار الأكثر إقناعاً للمواطنة الديمقراطية ، حتى برغم الضغوط العالمية التى تدفع إلى التغيير فى هذا المجال ويستمر "ريش" فى تقديم تحليل مقنع لتأثير العولمة بقوله : إنه لما كانت كل عوامل الإنتاج - المال والتكنولوجيا والمصانع والآلات - تتحرك بسهولة عبر الحدود ،

فإن القول باقتصاد قومى يصبح قولاً لا معنى له[٨٨] ، ويدور السؤال الذى طرحه "ريش" حول مدى إمكانية قيام مجتمع قومى فى غياب اقتصادى قومى ، واتصالا بذلك يذهب "ريش" إلى ارتباط فكرة اشتراك الدولة القومية الديمقراطية التى استندت إلى وحدة المصالح القومية برغم التقسيمات الطبقية ، غير أن العولمة والتغير التكنولوجى أطاحا بأسس التضامن القومى ، الأمر الذى دفع إلى تبلور ثلاث فئات شكلت جوهر البناء الطبقى وهى:

١ - عمال الإنتاج النمطيون وهم الفئة التى تتجه إلى التناقص.

٢ - العمال القائمون بالخدمات المختلفة فى مختلف مجالات الحياة.

٣ - المحللون الرمزيون الذين يمتلكون قدرات عالية التأهيل ويقومون بتشخيص المشكلات فى المجتمع الحديث لتقديم الحلول لها.

ونحن إذا تأملنا الفئات الثلاث فسوف نجد أن الفئة الأولى والثانية موجهة للعمل فى نطاق أسواق العمل المحلية والقومية ، وليس ذو أهمية بالنسبة لهم أن يعملوا فى الولايات المتحدة أو اليابان أو فى شركة متعددة الجنسية ، على خلاف ذلك نجد المحللين الرمزيين لهم قبضتهم القومية على القوة الاقتصادية. ومن ثم فدخولهم ترتفع مقابل اتجاه أجور الفئتين الأولى والثانية إلى الانخفاض ، لقد بدأ عمال الفئة الثالثة (المحللون الرمزيون) ينفصلون عن الشرائح الطبقية الأخرى وعن المجتمع ، ولقد بدأت هذه الشريحة تتوقف عن الإسهام فى الإنفاق العام ، وبدلاً من ذلك فهم ينفقون على مدارسهم المتميزة ونظمهم الصحية وأساليبهم لقضاء وقت الفراغ. وفوق كل ذلك فهم يسيطرون على القوة السياسية ولا يرون مبررا أن يشاركهم فيها بقية الأمة ؛ على هذا النمو يتأرجح التفاعل السياسى والاجتماعى بين هؤلاء الذين يرغبون فى دفع عقارب الساعة إلى الوراء ، وبين البشر الكوزموبوليتان الذين يشعرون باعتبارهم مواطنين عالميين ، بأنه ليست هناك روابط محددة تربطهم بأى مجتمع[٨٩].

وتكمن الإجابة الأساسية التى قدمها "ريش" لمثل هذا الوضع فى إعادة التأكيد على التضامن القومى أو قد يساعد على ذلك أن "المحللين الرمزيين غير قادرين على حماية أنفسهم وعائلاتهم وثرواتهم من إمكانية نهبها بواسطة السلطات من خارجهم. ويذهب "ريش" إلى التأكيد على أهمية الدعوة "النزعة الوطنية الجديدة New patriotism تستند إلى الولاء للمكان وليس إلى المصالح الاقتصادية ، ويتطلب ذلك إحساساً بالارتباط بهدف قومى يستند إلى الارتباط بين الارتباطات التاريخية والثقافية والجهد السياسى المشترك"[٩٠]. وهو ما يعنى فى النهاية أنه وإن أدرك ريش تحول فئة فى المجتمع إلى المواطنة العالمية ، إلا أنه أكد على ضرورة استيعابها داخل تضامن الدولة القومية.

وتعد وجهة نظر دومينيك شنابر وجهة النظر الرابعة فيما يتعلق بحالة المواطنة على ما يتصل بالدولة – العولمة – بداية تؤكد شنابر على أن هناك عوامل داخلية وخارجية أضعفت الدولة القومية ، وترتبط العوامل الخارجية بالعولمة وبنمو وحدات أعلى أول أقل من الوحدة القومية. فمثلا نجد أن النظام السياسى الكونى – كما يتجسد فى الأمم المتحدة – من شأنه بأن يضع قيودًا على السلطة والاستقلال القومى. فالحاجة إلى الفعل المشترك لتحقيق الأمن العالمى المشترك ، ومواجهة الإرهاب ، والحد من انتشار المخدرات تجعل التعاون بين الدول ضروريا. وعلى المستوى الاقتصادى تجعل الأسواق العالمية والأهمية المتزايدة لبعض المؤسسات والتنظيمات العالمية من الصعب قيام سياسات اقتصادية مستقلة على المستوى القومى[٩١].

بالإضافة إلى ذلك تؤكد شنابر على أن هناك تناقضات تضعف الدولة من الداخل ، بالإضافة إلى ذلك تلاحظ شنابر انهياراً لضعف الدولة من الداخل ، وبالإضافة إلى ذلك تلاحظ انهيار النظم العامة الأساسية ، كالتعليم والجيش والقضاء أو الخدمات العامة ، والتى تلعب دوراً فى التدريب على قيم الأمة والديمقراطية.

وعلى هذا النمو تقدم شنابر تحليلاً لأزمة المواطنة الديمقراطية وترى أن الدولة القومية تعانى من نمو الوعى المنفصل بين الأغلبية والأقلية إضافة إلى الأشكال العديدة للهويات الدينية ، فى مواجهة ذلك ترفض شنابر صراحة فكرة المجتمع المتعدد الثقافات ، مؤكدة أن نزعة التعدد الثقافى تقدم حلولا مظهرية للتناقض بين منظومتين قيمتين كبيرتين للحداثة ، القيم المتعلقة بالمساواة بين الأفراد ، وهى القيم المتضمنة فى المواطنة ، والنزعة الآتية التى تربط الفرد بثقافة معينة ، وارتباطا بذلك تؤكد شنابر أن اللامركزية والديمقراطية المحلية ليست كافية لتوحيد المواطنين حول مشروع يستهدف تأسيس الإرادة العامة[٩٢].

يتضح لنا من استعراضنا للمنظورات الأربعة السابقة أنها تقدم دليلاً على أن الدولة القومية تواجه صعوبات عاتية ، البعض أكد أن ثمة إرهاصات المواطنة عالمية تدفع إليها مظاهر عجز الدولة القومية وتناقضها الداخلى فى مقابل دعم المؤسسات والتفاعلات العالمية المصاحبة للعولمة ، بينما رأى البعض الآخر أن الدولة القومية تتعرض حقيقة لضغوط صادرة عن متغيرات داخلية وخارجية غير أنها ما زالت متعدية وباقية وتشكل أساس المواطنة برغم الظواهر والتشكيلات الجديدة التى تفرضها العولمة والتى تفرض على الدولة القومية أن تأخذها فى الاعتبار أن المواطنة الديمقراطية لديها وتهجينها بأفضل الطرق لدعم المواطنة وبأفضل العناصر التى هى نتيجة العولمة ، حتى لا تظل المواطنة القومية باقية فى حالة أزمة.

هوامش الدراسة

(١) علي خليفة الكوارى: مفهوم المواطنة فى الدولة الديمقراطية فى المواطنة والديموقراطية فى البلدان العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، تحرير على خليفة الكوارى ص ١٣-٤٠ بخاصة ص ١٣.

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٤.

(٣) وليم سليمان قلادة: مبدأ المواطنة ، دراسات ومقالات ، المستقبل العربى مجلد ٢٣ العدد ٢٥٥ مايو ٢٠٠٠ م ص ٢٤٥.

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٧٥.

(٥) Kanyinga, Karuti: Citizenship and Governance in Eastern and Southern Africa, international Development center, September 2000, pp. 3-4.

(٦) Ibid. p. 4.

(٧) Castles, Stephen & Alstain Davidson, Citizenship and Migration, Globalization and the Politics of Belonging, Routledae, New York, 2000, p. 1.

(٨) Abercrombie, Nicholas and Others, the Penguin Dictionary of sociology, Third Edition, Edition, Penguin Books, 1984, p. 54.

(٩) Ben Crum, United in Diversity: European Citizenship after the Euconstitution, work shop on Debates on European and Arab Identity Approaches 14-15-9-2004, Facuty of Economics and Political science, p. 2.

(١٠) على خليفة الكوارى ، مرجع سابق ، ص ٢٤.

(١١) نفس المرجع ، ص ٢٤.

(١٢) Ndegwa, Stephen, N: Citizenship Amidst Economic and Political Change in Kenya, Mimecs, 1998, p. 7.

(١٣) خالد الخروب ، مبدأ المواطنة فى الفكر القومى العربى من الفرد القومى إلى الفرد المواطن " فى " على خليفة الكوارى " محرر " المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية ، مرجع سابق ، ص ٩١- ١١٣ بخاصة ص ٩٩.

(١٤) نفس المرجع ، ص ١٠١.

(١٥) Karuti, Kanyinga, OP, Cit, p. 7

(١٦) Stephen Castles & A. David son, OP, Cit, p, 24

(١٧) Barbolet, J.M, Citizenship, Rights, Struggles and Class inequality, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, p. 2

(١٨) عبد الرحمن عطية ، المسلمون والنصارى: التعامل من منظور إسلامى ، بيروت ، دار الأوزاعى ، ٢٠٠٠م، ص ١٥-٣١.

(١٩) عبد الحميد متولى ، القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، الطبعة السادسة ، الإسكندرية ، مؤسسة المعارف ، ١٩٨٩م ، ص ١٤٤.

(٢٠) نفس المرجع ، ص ١٤٥.

(٢١) Karuti Kanyinga, OP, Cit. p. 4.

(٢٢) على خليفة الكوارى ، مرجع سابق ، ص ٢٣.

(٢٣) نفس المرجع ص ٢٤.

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٢٤.

(٢٥) Karuti Kanyinga, OP, Cit, Pp. 4-5.

(٢٦) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 83.

(٢٧) Ibid. p, 85.

(٢٨) Ibid. p, 93.

(٢٩) N. Abercrombie & Others, OP, Cit, p. 54.

(٣٠) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 12.

(٣١) Ndegwa, Stephen, N: Citizenship and Ethnicity, An Examination or Two Transition, Mimeo, 1997, p. 32.

(٣٢) عبد العزيز الدورى ، التكوين التاريخى للأمة العربية ، دراسة فى الهوية والوعى ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤م ، ص ٦٣.

(٣٣) J.M. Barbalet, OP, Cit, p. 22.

(٣٤) على خليفة الكوارى ، مرجع سابق ، ص ٣٧.

(٣٥) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 41.

(٣٦) Karuti Kanyinga, OP, Cit, p. 6.

(٣٧) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 9.

(٣٨) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 22.

(٣٩) Ibid. p. 93.

(٤٠) Karuti Kanyinga, OP, Cit, Pp. 6.

(٤١) Ibid. Pp. 5-6.

(٤٢) J.M Barbalet, OP, Cit, p. 2.

(٤٣) Ibid. p. 3.

(٤٤) Ibid. Pp. 3 -11.

(٤٥) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 13.

(٤٦) Ibid. p. 13.

(٤٧) Ibid. p. 13.

(٤٨) Ake, Cloude, Democracy and Development in Africa, Washington D.C Brookinds, 1996, p. 53.

(٤٩) Stephen Castles and A. Davidson, OP, Cit, p. 11.

(٥٠) Ibid. p.13.

(٥١) Ibid. p.17.

(٥٢) على خليفة الكوارى ، مرجع سابق ، ص ١٧.

(٥٣) نفس المرجع ، ص ١٧.

(٥٤) نفس المرجع ، ص ١٧.

(٥٥) نفس المرجع ، ص ١٨.

(٥٦) نفس المرجع ، ص ١٨.

(٥٧) نفس المرجع ، ص ١٩.

(٥٨) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١.
(٥٩) على خليفة الكوارى، مرجع سابق، ص ٢٠.
(٦٠) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٩٠.
(٦١) على خليفة الكوارى، مرجع سابق، ص ٢٠.
(٦٢) نفس المرجع، ص ٢١.
(٦٣) نفس المرجع، ص ٢٠.
(٦٤) نفس المرجع، ص ٣٥.
(٦٥) خالد الخروب، مرجع سابق، ص ١٠٦.
(٦٦) نفس المرجع، ص ١٠٧.
(٦٧) نفس المرجع، ص ١٠٧.
(٦٨) محيى الدين محمد، عروبة الأقباط " فى " قراءات فى الفكر القومى، الكتاب الثالث، القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية، ١٩٨٣م، ص ٢١٩- ٢٢٤.
(٦٩) خالد الخروب، مرجع سابق، ص ١٠٨.
(٧٠) نفس المرجع، ص ١٠٩.
(٧١) على خليفة الكوارى مرجع سابق؛ ص ١٣-١٤.
(٧٢) Stephen castles and A. David son, op- cit. p.2-3.
(٧٣) Ibid, p. 10.
(٧٤) Karuti kanginga. Op. cit, p.5.
(٧٥) Ibid, p.5.
(٧٦) Stephen castles and A. Davidson Op, cit, p. 2.
(٧٧) Ibid, p.3.
(٧٨) Ibid, p.7.
(٧٩) Ibid, p.8.
(٨٠) Ibid, p.9.
(٨١) Ohmae, kenichi, The Borderless world, New York 1999, ppx1.
(٨٢) Ibid, p. 12.
(٨٣) Ibid, p. 18-22.
(٨٤) Ibid, p. 25.
(٨٥) Say sal.yasemin, Limits of citizenship.rautledge,new york, 1994, p.1.
(٨٦) Ibid, pp. 163-164.
(٨٧) Stephen castles and A. David son, op- cit. p18.
(٨٨) Ibid, p. 19.
(٨٩) Reich, Robert. B, The work of nations, 1991,p.8.
(٩٠) Ibid, pp311-312.
(٩١) Stephen castles and A. Davidson, op- cit. p.21.
(٩٢) Ibid, p.23.

المحور الثانى

المواطنة المصرية وجدلية القانون والسياسة

أولاً : من هو المواطن .. وما هى حقوقه ؟

ثانياً : الجماعة الوطنية والحضور السياسى .

أولا :

من هو المواطن ..
وما هى حقوقه ؟

٩ الجنسية المصرية وقضايا المواطنة .. دراسة فى العلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية .

د. محيى الدين قاسم

١٠ المواطن وحق المعرفة والتعبير .

المستشار فاروق عبد البر

١١ المواطنة والحق فى الخصوصية .

د. حسام الأهوانى

١٢ فكرةالنظام العام فى القانون المصرى .

د. عماد البشرى

١٣ القضاء المصرى بين الاستقلال والاحتواء .

المستشار طارق البشرى

* تعقيب

المستشار أحمد مكى

٩ الجنسية المصرية وقضايا المواطنة .. دراسة فى العلاقة بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية

د. محيى الدين محمد قاسم

مقـــدمـــة

يعد قانون الجنسية من التشريعات الأساسية لكل دولة ، بل يسبق الدستور ويفوقه أهمية ؛ لعظيم أثره فى حياة الفرد والدولة على حد سواء ؛ فقد تظل الدولة قائمة دون دستور يحدد السلطات العامة لها ويحكم طبيعة العلاقة فيما بينها ، لكنها لا تحيا إن لم تُعين ركن الشعب فيها ، وهو بعد ركن أساسى يتكفل بتبيانه وتوطيد أركانه قانون الجنسية. بل إنها لتحرص فى كثير من الدول على تضمين دستورها ما اتصل بأحكام جنسيتها ؛ تأكيداً لثوابت هويتها ، أو يحيل الدستور فى الأغلب الأعم أمر تنظيم الجنسية إلى قانون خاص ؛ فتحاً لإمكانيات التعديل بما يتفق وتطورات الواقع الاجتماعى للجماعة.

أما بالنسبة للفرد ؛ فغنى عن البيان أن الجنسية هى مفتاح حياته القانونية ، خاصة فى الدول التى لا تأخذ بفكرة الموطن ؛ إذ بدونها يصير عديم الجنسية لا يجد دولة تؤويه ، فضلاً عن عدم إمكان حصوله على الحقوق الأساسية التى لا تستقيم حياته إلا بها[١]. والجنسية قد تكون أصيلة تثبت للفرد بحكم القانون - ومنذ الميلاد - على إقليم الدولة (حق الإقليم) ، أو لمجرد انتسابه لأب أو أم وطنية (حق الدم) ، أو يجمع بينهما على استحياء وعدم توازن ، كما قد تكون الجنسية طارئة يكتسبها الفرد فى تاريخ لاحق عن طريق التجنس ؛ الذى تبدو فيه سلطة الدولة وسماحها بالاندماج واضحة جلية فيما تشترطه وتضعه من شروط لاكتساب جنسيتها.

ولهذا فإن الجنسية فى حقيقتها رابطة جوهرية بين الفرد والدولة ، بما يعنيه ذلك من ضرورة وضع القواعد التى تتولى تنظيم العلاقة بين الفرد والدولة ، أو فيما بين الأفراد والجماعات ابتداءً ، مثلما يطرح للنقاش - بشكل أعم - طبيعة العلاقة بين القاعدة القانونية والواقع من حيث الثبات والتغير ، وماهية الدور الذى تلعبه تلك القاعدة فى التعبير عن أو إعادة تشكيل الواقع الاجتماعي[٢].

ذلك أن القانون هو مجموعة من القواعد العامة المجردة الملزمة التى تنظم وتحكم العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع ، ابتداء من وضع أسس تلك العلاقات - كما تفعل

القوانين الأساسية والتى منها حق قانون الجنسية - أو تسعى بالتوفيق بين المصالح الاجتماعية أو بترجيح بعض من هذه المصالح على البعض الآخر ؛ وفقاً لفلسفة قانونية تسود المجتمع فى فترة من فترات تطوره[٣].

وبعد فهذه دراسة لا ترصد قانون الجنسية المصرية ، ولا تتبع خطواته ومسيرته ؛ بقدر ما تكشف عن ذلك التداخل بين المفاهيم القانونية والاعتبارات السياسية فى تشريعات الجنسية؛ ومن ثم فهى تتعقب على استحياء دور القاعدة القانونية فى التعبير عن النسيج والواقع الاجتماعى ، ومدى مصداقية ومشروعية التعبير عن ذلك الواقع ، أو حتى إعادة صياغة الواقع الاجتماعى من ناحية ، وتأثير القاعدة القانونية فى مجال الجنسية على قضايا المواطنة المصرية ومستقبل التطور الديموقراطى من ناحية أخرى.

بتعبير آخر تهدف تلك الدراسة إلى استطلاع ذلك التداخل الحرج بين المجالات القانونية (من حيث التشريع والتطبيق القضائى للقاعدة القانونية) ، وبين المجالات الاجتماعية والسياسية ؛ حيث تلعب القاعدة القانونية - تشريعاً وتطبيقاً - دورها فى الاستجابة إلى الفضاء الاجتماعى والسياسى ، أو فى إعادة تشكيل وتكييف ذلك الفضاء ومدى فاعليتها فى ذلك.

الأمر الذى يجعل القضاء أكثر المؤسسات حيوية وإدراكاً لما اعترى الفضاء السياسى والاجتماعى من تغيرات ، والتى تصب فى منابعه على شكل دعاوى ومنازعات وقضايا ، وأن حكم القضاء فى التحليل الأخير هو استقراء لواقع وفضاء محدد لا يمكن أن ينفصل عنه ، بل هو التعبير والمؤشر الصادق عما قد شاب القاعدة التشريعية من قصور أو عدم فاعلية من ناحية ، مثلما يكشف عن ماهية التيارات التى راحت تتفاعل على الصعيدين الاجتماعى والسياسى من ناحية أخرى.

وهو ما يمكننا تطبيقه على قانون الجنسية ؛ سواء من خلال التعرف على الفلسفة التشريعية الكامنة وراء القانون ، ومدى تعبيره عن الواقع الاجتماعى والسياسى ، أومن خلال استقراء أحكام القضاء ؛ تعبيراً عن مدى فاعلية تلك القاعدة فى التعبير عما اعترى المجتمع المصرى من تغييرات جوهرية ، انعكست بالأخص فى إعادة تشكيل الفضاء الاجتماعى من خلال مفاهيم الهوية (أبناء الأم المصرية أو الإسرائيلية) ، أو فى إعادة تأويل الفضاء السياسى من خلال مفاهيم الولاء والانتماء وممارسة الحقوق (نواب الازدواج) ، والالتزام بالواجبات ذات الصلة بمفهوم المواطنة (نواب التجنيد).

ومن ثم فهى رصد لواقع اجتماعى وسياسى ؛ من خلال اتخاذ الأحكام القضائية – التى صدرت استناداً إلى قانون الجنسية ، وحصراً بمجالها وبعلاقاتها بالمواطنة – مؤشراً عن مدى مقدرة القاعدة التشريعية على الاستجابة للمجال أو الفضاء السياسى والاجتماعى المصرى ، ومدى الحاجة إلى التدخل لمعالجة ثغرات تلك القاعدة ، أو إعادة تفسيرها و تأويلها بما يكفل الحفاظ على معنى محدد للمواطنة والهوية المصرية.

على أننا سوف نتناول الموضوع من خلال جزءين أساسيين ؛ يعبر الأول منهما عن الإطار الفكرى للدراسة ؛ بمعنى تعيين الاتجاهات التى تبحث فى موقع مفهوم الجنسية من مفهوم المواطنة ، ثم محاولة تعريف مفهوم الجنسية ودلالاته وأبعاده ، بالتركيز على ما أجمع عليه الفقه الدولى والمقارن من فكرة " الجنسية الفعلية" ، والتى تمثل بحق معياراً لفض التنازع والتداخل فى مجالى الهوية (الفضاء الاجتماعي) والولاء (الفضاء السياسي) ، تمهيداً لمعرفة كيفية تناول قضايا وإشكاليات الجنسية المصرية فى إطار جامع بين المواطنة والتطور الديموقراطي.

على حين يركز الجزء الثانى على الإطار التحليلى بالتطبيق على قانون الجنسية المصرى من خلال :

١ – استعراض التطور التشريعى للجنسية المصرية ؛ بهدف التعرف على علاقة القاعدة القانونية بالواقع الاجتماعى ، ودور القاعدة القانونية فى التعبير عن أو إعادة تشكيل الواقع الاجتماعي.

٢ – معالجة قضايا المواطنة المصرية استناداً إلى مفهوم الجنسية فى مجال :

(أ) تشكيل مفاهيم الهوية أو العلاقة الأفقية للمواطنة (بمنطق الداخل / الدخيل ، أو الضم/ الاستبعاد) ؛ والتى تجد إشكالاتها الراهنة فى مسائل تعاقب الأجيال فى الخارج ، وأبناء الأم المصرية من آباء أجانب ، وأبناء الأم الإسرائيلية من آباء مصريين.

(ب) تشكيل مفاهيم الولاء والانتماء ، أو العلاقة الرأسية للمواطنة ، ممثلة فى ممارسة الحقوق والواجبات ، والتى تجد قضاياها فيما عرف بظاهرة "نواب الازدواج" ، و"نواب التجنيد" ، فضلاً عن حقوق وواجبات أبناء الأم الإسرائيلية أو المصرية ؛ والتى تطرح استناداً إلى مبدأ المساواة.

أولاً : الإطار الفكرى للدراسة

نتناول فى الإطار الفكرى للدراسة التعريف بالجنسية فى ثلاثة محاور أساسية: موقع

الجنسية من مفهوم المواطنة ، وتعريف الجنسية من خلال الفقه والقضاء الدوليين وصولاً إلى فكرة " الجنسية الفعلية" ، وأخيراً مفهوم الجنسية فى الفقه المصري.

١ – موقع الجنسية من مفهوم المواطنة

إن السؤال المحورى هو ما إذا كان يمكننا التمييز بين مفهومي "المواطنة " و"الجنسية" ، أم يجب علينا التعامل معها على أنها تحمل ذات المعنى والدلالات ؟ وإذا كان ثمة مجال للتمييز بينها فما هى أسس التمييز ؟ وما هى طبيعة العلاقة القائمة أو المفترضة بين المفهومين؟ وذلك ما اختلفت حوله الآراء بين ثلاثة اتجاهات أساسية ؛ يتعامل الأول معها على أنها مترادفات ، بينما يميز بينهما الثانى على أساس أنها تعبير عن أطر قانونية مختلفة ، و يضع الثالث أسس العلاقة بين المفهومين فى تصورات متباينة.

الاتجاه الأول

وهو الاتجاه الذى يساوى بين "المواطنة" و"الجنسية" من خلال الاستعمال والتداول ، وإن كان ثمة تمييز بينهما ؛ فهو تمييز تاريخى يستند إلى الخبرة الأمريكية التى تعامل رعاياها خارج القارة على أنهم تابعين لها من ناحية الجنسية ، وإن كان ليس لهم من المواطنة – أى ممارسة الحقوق السياسية المكفولة للمواطن الأمريكى – أى حقوق ، فهم حسب التعبير الشائع Non- Nationals citizen[٤].

الاتجاه الثاني

وهو الاتجاه الذى يقيم التمييز بين مفاهيم " الجنسية " و"المواطنة " بالمعنى القانونى الدقيق ؛ استناداً إلى أنه بالرغم من أنهما قد يعبران عن ذات المضمون ، إلا أنها تعكس إطارات قانونية مرجعية مختلفة ؛ فكلا المصطلحين يعبر بحق عن الوضع القانونى للفرد فى علاقته بالدولة ، لكن يغلب استعمال " المواطنة " فى الإطار القانونى الداخلى ؛ فى مجال الحقوق التى يكفلها النظام القانونى الداخلى للأفراد فى مواجهة الدولة التى يحملون عضويتها وإليها ينتسبون ، وتستخدم " الجنسية " فى الإطار القانونى الدولى ، حين يصبح الفرد موضوعاً لعلاقة ما بين دولتين أو أكثر فى إطار قانونى دولي[٥].

بتعبير آخر فإن المواطنة والجنسية تعبران عن وجهين مختلفين لعلاقة واحدة ، تكتسب فيها الجنسية السمة الدولية ، وترتكز المواطنة على الإطار الوطنى ؛ فهى تمييز بين الداخل/ الخارج تعبر فيه المواطنة عن العلاقة القانونية بين الفرد والجماعة السياسية التى ينتمى إليها ، وتتحول إلى علاقة بين دولتين أو أكثر بمناسبة الوضع القانونى للفرد من ناحية ثانية.

وهو ما قد تشير إليه الآراء التفسيرية لمعاهدة لاهاى عام ١٩٣٠ بشأن بعض المسائل المتعلقة بالجنسية فى تعليقاتها على المادة الأولى منها أن "الجنسية" تستخدم -لأغراض تلك المعاهدة- لتشير إلى علاقة بين فرد ودولة ؛ فهى رابطة تقوم بين دولة ما وفرد تمنحه جنسيتها بناء على الولاء الذى يكنه الفرد لها ، وإن الولاء يستخدم كمصطلح عام للإشارة إلى جملة الالتزامات التى تقع على عاتق الفرد إزاء الدولة التى ينتمى إليها[٦].

مثلما لاحظت أن مصطلح "الجنسية" يشير إلى وضع الأفراد من وجهة نظر القانون الدولي، بمعنى أن كل فرد له رابطة بدولة بعينها ينتمى إليها ، وتمنحه جنسيتها بغض النظر عن ماهية الحقوق والواجبات التى تعتمد على دستور وقوانين الدولة ؛ ومن ثم فليس بالشرط الضرورى أن تحوى الجنسية حق ممارسة الحقوق والوظائف المدنية والسياسية ؛ فيكون للجنسية – بالتالى – معنى أوسع من المواطنة التى قد تستخدم أحياناً كبديل لها.

كما أن اللجنة لم تهتم بالإشارة إلى "المواطنة المحلية" التى لا تتفق مع حدود "الجنسية" ، بالرغم من وجود أمثلة تاريخية لها فى دساتير سويسرا والنمسا وألمانيا ، لأن التمييز المشار إليه ما بين كلمة National وكلمة Citizen بالمعنى الواسع إنما يستخدم للدلالة على رابطة قانونية بين الفرد والدولة ، بدون تأكيد على ممارسة أو اكتساب الحقوق ، والتى وجدت استخدامها فى العصر الحديث منذ الاحتلال الأمريكى لجزر الفلبين ، وغيرها من ممتلكات تعترف لأفرادها بالجنسية الأمريكية ؛ فيتمتعون بكامل الحماية الدبلوماسية فى الخارج ، لكن ليس لهم وضع " المواطن" الأمريكى بالمعنى الوارد فى المادة الرابعة من الدستور[٧].

الاتجاه الثالث

وهذا الاتجاه قد يجعل "الجنسية" تعبيراً عن إحدى سمات أو أبعاد أربعة "للمواطنة"[٨] ، والتى هى بالتحديد الوضع القانونى ؛ حيث يميز بين المواطنة كوضع قانونى (As Legal Status) ، والمواطنة كحقوق (As Rights) ، والمواطنة كنشاط سياسى (As Political Activity) ، والمواطنة تعبيراً عن الهوية والانتماء (As a Form of Collective Identity).

أو قد يختزل المواطنة فى أمرين: نمط اكتساب الحقوق من ناحية ، وطرق ووسائل ممارسة الحقوق من ناحية أخرى ، أى الاقتصار على معنيين للمواطنة ؛ يحدد الأول منها المواطنة كوضع قانونى ، بمعنى طرح الافتراضات حول من الذى تعترف له الدولة بصفة المواطن ؟

وما هى الأسس القانونية لحقوق وحريات الأفراد داخل الدولة ؟ بينها يتناول الثانى منها الرؤية الأوسع للمواطنة على أنها مجموعة من الحقوق والواجبات ، وإمكانيات المشاركة التى تعرف بحدود العضوية السياسية والاجتماعية[٩].

وهو اتجاه يجمع بين المداخل المختلفة التى تركز على الحقوق وعلى المشاركة السياسية فى إطار أوسع بكثير من الوضع القانونى للمواطنة ؛ لأنه يشمل كل ما له صلة بالنشاط الاجتماعى والسياسى والثقافى والاقتصادى داخل الجماعة السياسية ، أو بالأساس مسألة العضوية الاجتماعية.

وقد نصادف دراسات أخرى تتعامل مع مفهوم المواطنة باعتباره رابطة بين الفرد والجماعة السياسية ، تختص بإسناد الانتماء إلى الجماعة ، وأنها تمثل بالتالى ثلاثة عناصر مؤسسة للمواطنة: الحقوق بمعنى الإسناد القانونى للفرد داخل الجماعة من حقوق مدنية وسياسية واجتماعية وغيرها من الحقوق الأساسية ، والمشاركة بمعنى تعيين ماهية وشروط الممارسة للعلاقة بين المواطن والجماعة كما تتضمنها سياسات وتشريعات الدولة والتى قد تفرض القيود على حقوق الأفراد ، والانتماء والذى قد يرتكن إلى مفهوم الهوية ، أو إلى الرابطة القانونية المؤسسة على الإقليم أو الدم ، أو كما فى الجماعة الأوروبية على جنسية إحدى الدول الأعضاء[١٠].

فكأن الجنسية هى أحد العناصر المؤسسة لمفهوم المواطنة من زاوية الانتماء ، والتى تختص بتعيين ماهية وأسس الرابطة القانونية بين الفرد والجماعة من ناحية ، وأن الحقوق والواجبات المتبادلة والمشاركة السياسية تمثل باقى عناصر ذلك المفهوم المحوري.

بل قد نعرف كذلك تصوراً ثلاثى الأبعاد للمواطنة ؛ يجمع ما بين الوضع القانونى من ناحية ، والإحساس والمشاعر من ناحية ثانية ، والمشاركة من ناحية ثالثة ، مع إيجاد علاقات ارتباط وثيقة رأسية وأفقية بينها ، وبها يشكل النموذج الأكثر قبولاً داخل فقه المواطنة والأكثر تداولاً بينها[١١].

وهناك من يرى أن دراسة المواطنة من خلال موقع الجنسية منها يجب أن تلم بمسألتين مترابطتين ، تحدد الأولى منها من هم أعضاء الجماعة السياسية ، وتقوم الثانية بتعيين حدود العلاقة بين الأفراد والمؤسسات. ومن ثم فإن المواطنة تعرف فى مجالين مختلفين: الوضع القانونى منظوراً إليه بموجب التشريع والقانون ، والمفهوم الثقافى منظوراً إليه بموجب القيم والنظرية السياسية والثقافة القانونية التى تحكم ممارسة الحقوق والواجبات.

ولعل المواطنة هنا هى نوع من العلاقة المتبادلة بين المفاهيم القانونية التى تحدد وتعين أعضاء الجماعة السياسية (الداخل/ الدخيل) ، وبين المفاهيم الثقافية التى تعرف بالمشاركة والجماعية منظوراً إليها من زاوية ممارسة الحقوق والواجبات المتبادلة.

وهو الأمر الذى نلاحظه أيضاً من خلال تعريف محكمة العدل الدولية - فى قضية نوتنباوم عام ١٩٥٥- للجنسية بما يحتوى كل أبعاد المواطنة ، -وفقاً لممارسات الدول وقرارات التحكيم والأحكام القضائية وآراء الفقهاء- بأنها "رباط قانونى يقوم على الارتباط الاجتماعى ، ورابطة فعلية تقوم على الوجود والمصالح والمشاعر ، إلى جانب الحقوق والواجبات المتبادلة. ويمكن القول إنها تمثل التعبير القانونى عن حقيقة كون الفرد الذى منحت له -إما مباشرة بحكم القانون (الجنسية الأصيلة) ، أو بناء على فعل صادر عن السلطات (الجنسية المكتسبة)- أوثق ارتباط بسكان الدولة المانحة للجنسية منه بسكان أى دولة أخرى"[١٢].

ومن ثم فقد حصرت المحكمة مفهوم الجنسية فى مجموعة من العناصر الأساسية :

- أنها علاقة قانونية تقوم على رابطة فعلية فى الوجود والمصالح والمشاعر (تأسيس الرابطة).
- أنها تعنى التمتع وممارسة الحقوق والواجبات المتبادلة (مفهوم الولاء).
- أنها تعبير عن حقيقة الهوية والانتماء إلى جماعة معينة (مفهوم الهوية و الانتماء).

فالجنسية بداية هى مسألة اعتراف قانونى ؛ أى مسألة اكتساب وضع المواطنة ؛ بمعنى الرابطة أو العضوية الرسمية أو القانونية لفرد فى جماعة سياسية منظمة ، وهو ما أثار الكثير من الجدل الأكاديمى والسياسى فى الآونة الأخيرة حول هذا البعد القانونى ، وكانت معظم الاهتمامات تدور حول من له الحق فى ادعاء الحصول على وضع الجنسية ، حيث يثور التساؤل حول الأولويات الدستورية والقيمية لجنسية الميلاد ، والشروط اللازمة من أجل اكتساب الجنسية ، وحول ما إذا كانت المواطنة تفترض وحدة الولاء ، أم يجب التسامح مع التوجهات المتزايدة نحو ازدواج أو تعدد الجنسية ، وما هى مؤشرات ومدى مشروعية الخط الفاصل بين المواطنين والأجانب؟.

وقد تشكلت المواقف التى اتخذت فى مثل هذه الأمور من قبل مجموعة واسعة من وجهات النظر المتعارضة والمتباينة حول المسائل الأساسية فى النظرية والتطبيق ، لكن ما يجمع عليه هو الارتباط الوثيق بين الجنسية كوضع قانونى وبين حرية الدولة فى تحديد من هم

رعاياها ؛ حتى فى إطار الحدود التى يفرضها القانون الدولى ، وأهمها أن ترتكن تلك الرابطة القانونية أو الرسمية على أساس من الرابطة الفعلية التى تقوم على الوجود والمصالح والمشاعر.

وإن كانت هناك ثمة ادعاءات تفترض فك ذلك الارتباط الحتمى بين المواطنة وبين الدولة القومية ؛ فإنها لا تقوى بحال على مواجهة الحقائق الثابتة فى تأكيد اختصاص الدولة فى أن تحدد بموجب تشريعاتها الداخلية وبإرادتها المنفردة من هم مواطنوها[١٣].

فالقول بأن المواطنة فى الجماعة الأوروبية European Citizenship تشكل نموذجًا لفك الارتباط بين مفهوم المواطنة والدولة القومية ؛ إنما يتجاهل استناد تلك المواطنة إلى جنسية الدول القومية المكونة للجماعة ؛ حيث عرفت اتفاقية ماسترخت مواطنى أوروبا بأنهم أولئك الأفراد الذين يحوزون جنسية إحدى الدول الأعضاء ، ومن ثم فإن التشريع الوطنى لكل دولة أوروبية هو الذى يحدد من هم مواطنى الجماعة الأوروبية.

وإن كان هناك من يقلل من أثر تلك التبعية بافتراض أن هذه الدول قد نقلت بالفعل جزءاً من اختصاصاتها إلى الجماعة الأوروبية ؛ ومن ثم فإن كل ما تمارسه الدولة فيما يتصل بقوانين وتشريعات الجنسية الخاصة بها إنما يخضع كقاعدة عامة لرقابة الجماعة الأوروبية ؛ فإن البعض الآخر يرى أن تضمين المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان ضمن القوانين الأساسية للجماعة يجعل من أى تشريع أو قانون وطنى للجنسية ينتهك تلك الاتفاقية -من قبيل التمييز على أساس الجنس أو الدين أو الرأى السياسى على سبيل المثال- قانونًا باطلاً.

لكن وجهة النظر السائدة أن الدول الأعضاء تحتفظ بكامل اختصاصها فى ضبط أحكام جنسيتها فى معظم الأحوال ، طالما أن الجماعة الأوروبية لا زالت تتكون من الدول المستقلة ذات السيادة ، ومن ثم فإن اختصاص تحديد وتعريف مواطنيها هو أمر يخص كل دولة على حدة.

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد يرى البعض فى الأجانب -الذين يقيمون ويتمتعون بشكل ما بحقوق العضوية فى عدد كبير من الدول- مؤشراً على نمط للمواطنة لا يرتبط حتماً بالجنسية ولا الوضع القانونى ؛ لأن مصدر معظم تلك الحقوق التى تمنح لهؤلاء هو القانون الدولى لحقوق الإنسان ؛ والذى يقر لهم بها على أسس فردية ، وليس على أساس التبعية إلى دولة معينة ؛ بمعنى الإشارة إلى أن الأجانب قد غدوا يتمتعون بحقوق أساسية كانت محجوزة تقليدياً للمواطنين فى عدد من المجتمعات المضيفة ، وأن مصدر تلك الحقوق يكمن فى القانون الدولى لحقوق الإنسان.

إلا أن الحقيقة تظل قائمة وهى أن حقوق الأجانب فى تزايد صدقاً وعدلاً - سواء بفعل تشريعات الدولة الوطنية ، أم بتأثير حقوق الإنسان العالمية ، أو حتى بتأثير ما يطلق عليه الامتيازات المعاصرة[١٤] - لكنها لا تعنى بحال تغيير وضعهم القانونى إزاء المجتمعات المضيفة ، فعندما نفهم المواطنة على أنها نوع من العضوية القانونية الرسمية فى الجماعة ؛ يقع الأجانب خارج دائرتها مهما تمتعوا به من حقوق وامتيازات ، وبما يعنى ذلك من ضرورة الإقرار بأنه إلى الدرجة التى يتمتع بها الأجانب بحقوق أساسية داخل الجماعة ؛ تصبح وظيفة المواطنة فى إيجاد الحد الفاصل بين الداخل والخارج أقل فاعلية ؛ الأمر الذى يقودنا إلى السمة الثانية للجنسية.

فالجنسية ترتبط بالتمتع بالحقوق والواجبات المتبادلة ، وبهذا المفهوم فإن التمتع بالحقوق هو الذى يحدد عضوية الجماعة ؛ بتعبير آخر فإن المواطنة تفترض التمتع بالحقوق ؛ وأن هؤلاء الذين يمتلكون الحقوق غالباً ما يتمتعون بالمواطنة. والقضايا التى يواجهها هذا البعد من المواطنة هو التساؤل حول علاقة التشريع بالواقع الاجتماعى ، ودور القضاء فى حماية الحقوق والحريات ، وهل يمكن استبعاد أو حرمان طوائف محددة من التمتع بالحقوق من قبيل الازدواج أو مواطنى الدرجة الثانية فى بعض البلاد ؛ إذ يقوم هذا التوجه على افتراض أن التمتع الكامل - وعلى قدم المساواة - بالحقوق المعترف بها قانوناً - وبغض النظر عن ماهية تلك الحقوق - هو شرط ضرورى للمواطنة فى الدول الديموقراطية.

وتعنى الجنسية أخيراً الانخراط الفعلى والفعال فى الجماعة السياسية ؛ تعبيراً عن نوع من التضامن والهوية ، أو تأكيد الروابط الفعلية للتضامن داخل الجماعة وتنمية الشعور بالانتماء ، إنها تمثل التعبير القانونى عن حقيقة كون الفرد الذى منحت له - إما مباشرة بحكم القانون (الجنسية الأصيلة) ، أو بناء على فعل صادر عن السلطات (الجنسية المكتسبة)- أوثق ارتباط بسكان الدولة المانحة للجنسية منه بسكان أى دولة أخرى ، فيما يعرف بالروح المدنية ، أو السلوك الواعى الإيجابى للمواطن ؛ تعبيراً عن الشعور بالانتماء ، وأن كل ما يعنى الجماعة يعنيه ؛ وهى علاقة ثابتة وإيجابية ، ولها مظاهرها فى المشاركة والسلوك.

٢ - تعريف الجنسية من خلال الفقه والقضاء الدولى : مبدأ الجنسية الفعلية

بداية هناك مجموعة من الأسس والمبادئ المتفق عليها فى الفقه الدولى للجنسية ، نركز منها على النقاط التالية :

(أ) أن الجنسية كنظام قانونى تقع على التخوم الفاصلة بين القانونين الدولى والوطنى ؛ فهى أساس قيام واستمرار الدولة من خلال تقنينها لركن الشعب فيها ، وهى معيار الإسناد الجغرافى والقانونى للأفراد إلى الدول المكونة للجماعة الدولية ، وهى الأداة التى تمكن الدولة- من خلال الحماية الدبلوماسية- من ممارسة مظاهر سيادتها خارج نطاقها الإقليمى ، مثلما هى عنوان الفرد ، ولا تستقيم هويته وحقوقه وحرياته إلا بها ، بل إنها الرابطة التى تصل الفرد بالقانون الدولى ، والتى بدونها لا يمكنه الدفاع عن حقوقه فى المجال الدولي.

(ب) أن الجنسية حق من حقوق الإنسان الأساسية. فحق الاستقرار الدائم بالإقليم ومدى تمتع الفرد بالحقوق العامة والخاصة يرتبط إلى حد كبير بصفته الوطنية أو الأجنبية ، ولهذا حرصت م١٥ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على النص بحق كل فرد فى التمتع بجنسية ما ؛ وهو ما أكدته م ١٤ من العهد السياسى والمدني.

(ج) أن ارتباط الجنسية بحقوق الإنسان على هذا النحو لا يعنى تجاهل مكانة الدولة وحقها فى أن تحدد -بموجب تشريعاتها الداخلية وباختصاص منفرد- من الذين يتمتعون بجنسيتها ؛ وهو حق أصيل أكدته الاتفاقيات والمعاهدات الدولية وقرارات التحكيم ؛ بمعنى التأكيد على الطابع الداخلى لتنظيم الجنسية ضمن الحدود التى يفرضها القانون الدولى والمعاهدات ذات الشأن[١٥].

وتحليل العناصر السابقة يدلنا بداية على أن القوانين الداخلية هى التى تنشئ وتؤسس نظام الجنسية ، ومن ثم فإن شكلها المحدد وسماتها المتميزة تختلف من دولة لأخرى ؛ لأن العضوية فى دولة ما إنما تعنى منظومة من الحقوق والالتزامات التى تؤسس لمفاهيم الولاء والانتماء فى إطار قانونى يختلف بالتأكيد عن العضوية فى دولة أخرى ، بل إن الاختلاف فى الحقوق والواجبات - بمعنى المنح أو الحرمان - قد يحدث داخل الدولة الواحدة إذا كانت لديها فئات مختلفة ومتباينة للجنسية ؛ من قبيل اختلاف الوضع القانونى والحقوق بين مواطنى الولايات المتحدة الذين تعترف لهم بكامل الحقوق المدنية والسياسية ، وبين رعاياها الحاملين لجنسيتها والقاطنين فى ممتلكاتها خارج القارة ؛ مثل جوام وبورتوريكو وساموا ، أو ما كان من حرمان السود والآسيويين بها من حقوق المواطنة- بمعنى رابطة الولاء والمشاركة- لفترات طويلة.

ومن ثم فإن للدولة بما لها من سيادة اختصاص إسناد جنسيتها إلى الأفراد والجماعات حسب قانونها الوطنى ، مثلما لها الحق فى أن تجمع عليهم ما بين الجنسية والمواطنة ، أو أن

تفصل وتباعد ما بينهما فتتولى حماية البعض على الصعيد الدولى ، بينما تقيد من ممارستهم للحقوق والحريات على الصعيد الوطني.

لكن هذه الفئات والتقسيمات الداخلية للجنسية ، -ومدى علاقاتها بالمواطنة ، وسواء كانت من الدرجة الأولى أو الثانية- لا تعنى كثيراً القانون الدولى ؛ والذى إذ يحكم حقوق والتزامات الدول ؛ يهتم أكثر بالجنسية لأغراض العلاقات فيما بين الدول أكثر من وظائفها الداخلية ؛ فالجنسية بالنسبة للقانون الدولى لا تعنى أكثر من مجرد أداة توزيع الأفراد بين وحدات دولية ، أو أنها آلية للتفاعل فيما بين الدول ذاتها ، دون البحث فيما يجاوز هذه العلاقة إلى الداخل ؛ إذ هى من بدائع التنظيم الداخلى ، والتى لا يعيرها القانون الدولى كثير انتباه ، إلا بقدر تأثيرها على العلاقات الدولية.

وانطلاقاً من هذا التعريف ؛ فإن وظيفة الجنسية فى ظل القانون الدولى بمعنى الإسناد السياسى والقانونى للأفراد إلى الدول ، والنابعة بالأساس من فكرة سيادة الدولة ؛ تماثل وظيفة ودور الحدود كإسناد قانونى للإقليم إلى الدولة ، وأن الدولة إذ تمارس اختصاصها على إقليمها وعلى شعبها ، أو تتدخل لصالح أحد رعاياها- بترتيب المسئولية الدولية أو الحماية الدبلوماسية- إنما يعكس ذلك الاختصاص المنفرد والمانع لها فى مواجهة الدول الأخرى[١٦].

وبسبب علاقاتها بسيادة الدولة تلعب الجنسية كذلك دوراً مهماً فى مجالات أخرى للقانون الدولى ، منها على سبيل المثال قانون الحرب أو المنازعات المسلحة ؛ حيث تشكل الجنسية أساساً للتمييز بين طوائف وفئات متعددة (التمييز بين المحاربين والمحايدين) ، ولعدد كبير من الحقوق والالتزامات (معاملة أسرى الحرب ، حماية السكان المدنيين ، مسئولية الدولة عن جرائم الحرب ، الاختصاص الجنائى الدولي) ، وكذلك فى مجال القانون الدولى للاجئين فى تحديد دولة الأصل ، ومبدأ عدم الإرجاع ، وأن الأفراد عديمى الجنسية لا يملكون آلية محددة لممارسة الحقوق ، أو الحصول على حماية دولة بعينها ضمن القانون الدولي.

ولهذا كان يغلب على الاتجاه التقليدى فى الفقه الدولى النظر إلى الجنسية على أنها تقع ضمن حدود الاختصاص الداخلى المحفوظ للدولة ؛ لأن الجنسية تنشأ بموجب القانون والتشريع الوطنى ، ولا يوجد ما يسمى بالمواطنة العالمية ، ولا موضع لاتجاهات تحاول الفصل ما بين المواطنة وبين الدولة القومية ذات السيادة ؛ والتى لها الحق الكامل - بموجب المادة الأولى من معاهدة لاهاى ١٩٣٠- فى أن تحدد بموجب قوانينها من هم رعاياها ؛ وهو الأمر الذى عبرت عنه الصكوك والاتفاقيات الدولية ، وأكدت عليه الأجهزة القضائية الدولية.

وجوهر ما يستند إليه فقهاء الجنسية فى ذلك هو الرأى الاستشارى للمحكمة الدائمة للعدل الدولى رقم ٤ بصدد النزاع بين فرنسا وبريطانيا بشأن مراسيم الجنسية فى تونس والمغرب ، إذ قررت أنه " فى الوضع الراهن للقانون الدولى ، تندرج مسائل الجنسية من حيث المبدأ ضمن المجال المحفوظ للدولة "[١٧].

ولهذا أكد الفقه الدولى على اختصاص الدولة المانع بمسائل الجنسية ، وإن كانت هناك حدود بموجب القانون الدولى استناداً إلى نفس الرأى الاستشارى السابق ؛ فهى إذ تؤكد على أن مسائل الجنسية تقع ضمن الاختصاص المحفوظ للدول ، جعلت من الواضح تماماً أن هذه المسألة تمثل بحق مسألة نسبية تعتمد على تطورات القانون الدولي.

وهكذا فإن قضية ما إذا كانت مسألة ما تقع كقاعدة عامة ضمن الاختصاص المفرد للدولة أم لا ؛ هى قضية نسبية فى جوهرها ، تعتمد على تطورات العلاقات الدولية ، وأنه فى الحالة الراهنة للقانون الدولى فإن مسائل الجنسية تقع من حيث المبدأ ضمن المجال المحفوظ ؛ الأمر الذى يترك احتمال تطور القانون الدولى بشكل يفرض قيوداً على اختصاص الدولة قائماً.

ومن ثم فقد أرست المحكمة فى رأيها السابق ثلاث قواعد أساسية : الطابع الداخلى لقواعد تنظيم الجنسية ، وأن اختصاص الدولة بمسائل الجنسية هو اختصاص يخضع للقيود الدولية ، وأن هذه القيود يمكن أن تتطور حسب تطورات القانون الدولى ذاته ؛ فإذا كان للدولة حق ضبط أحكام الجنسية فيها ؛ فإنها تستمد اختصاصها بذلك من القانون الدولى ذاته ، وليس لها أن تمارس هذا الاختصاص إلا داخل الحدود التى يرسمها لها ، و إلا تعرضت لجزاء عدم الاعتراف.

بتعبير آخر فإن حق الدولة فى إنشاء أو تنظيم جنسيتها هو اختصاص تقديرى يعرف له حدوداً ممثلة فى اختيار الدول بين عدة أسس لمنح جنسيتها عن طريق الدم أو الإقليم أو الجمع بينهما ، والتى تطبق غالباً فيما بين الدول ، وبما يعنى ذلك من اعتراف القانون الدولى بحالات انعدام أو تعدد الجنسية طبقاً لممارسات الدول. ذلك لأن كل هذه المبادئ - رغم اختلافها- تتضمن قاسماً مشتركاً ألا وهو أنه يوجد بين الدولة مانحة الجنسية والفرد المعنى بالأمر رابطة أو صلة ما يعتبرها القانون الدولى - حسب الوضع الراهن- صلة كافية للاعتراف بها[١٨].

وقد أدت الحاجة إلى إقامة تمييز بين صلة الجنسية التى يمكن الاحتجاج بها أمام الدول الأخرى ذات السيادة ، وبين صلة الجنسية التى لا يمكن الاحتجاج بها – رغم صحتها– فى مجال ولاية الدولة المعنية ؛ إلى تطور نظرية الجنسية الفعلية ، وأنه لا يجوز لدولة ما أن تطالب غيرها بالاعتراف بالقواعد التى وضعتها بشأن اكتساب جنسيتها ، ما لم تتصرف على نحو يتفق مع الهدف العام المتمثل فى إقامة صلة قانونية بين منح الجنسية للفرد وارتباطه الفعلى بالدولة التى تتولى الدفاع عن مواطنيها بحمايتها من دول أخري[١٩].

وما ذلك إلا لأن الدولة إذا ما منحت جنسيتها إلى شخص ما – تبعاً للاختصاص الممنوح لها من قبل القانون الدولى ، وفى إطار حدوده الواضحة– فإنها لا تنشئ فحسب وضعاً داخلياً محكوماً بالقانون المحلى ، وإنما وفى الوقت ذاته واستناداً إلى نفس القاعدة تنشئ وضعاً دولياً يطالب باعتراف سائر الدول الأخرى. فإذا ما منحته جنسيتها دون توافر الشروط المتطلبة من قبيل وجود رابطة ما بين الدولة والفرد ؛ فإنها تخالف بذلك التزاماتها بموجب القانون الدولى ؛ بحيث تنشئ بموجب تشريعها هذا وضعاً فعلياً داخلياً فحسب ، ولا تترك لغيرها من الدول الأخرى من خيار سوى عدم الاعتراف بهذا الوضع ؛ ممثلاً بحق الدولة فى ادعاء أو المطالبة بالحماية الدبلوماسية للفرد[٢٠].

ومبدأ عدم الاعتراف نجده من خلال حكم نونتباوم السابق الإشارة إليه ، استناداً إلى عدم وجود رابطة فعلية أو حقيقية بين ليخنشتاين التى ترغب فى ممارسة الحماية الدبلوماسية لصالح هذا الشخص على الصعيد الدولى فى مواجهة جواتيمالا ؛ حيث أوضحت المحكمة أن التجنس الواجب الاعتراف به إنما يعنى الحصول على وضع قانونى ، وعلى عضوية حقيقية وفعلية فى شعب لخنشتاين ، وأن نونتباوم كان يهدف من وراء تجنسه لأسباب منفعية محضة ، لا تجد جواتيمالا ثمة التزاماً عليها بالاعتراف بجنسية تم اكتسابها فى مثل هذه الظروف ، ولا تثريب عليها فى ذلك ولا نكير[٢١].

وفى حقيقة الأمر فإن المحكمة قد قررت أن مجرد الوضع القانونى للجنسية فى حد ذاته – فى إطار القانون الدولي– لم يعد يشكل شرطاً كافياً أو سنداً مقبولاً لممارسة الحماية الدبلوماسية ؛ فلا يجب أن تكون محض رابطة وحسب ، بل يشترط أن تكون رابطة فعلية تقوم على رباط اجتماعى ، وتجد عميق جذورها فى الوجود والمشاعر والمصالح ، فضلاً عن الحقوق والواجبات المتبادلة ، بل وتجد تعبيرها المباشر فى ماهية الانتماء ، وأن الشخص الذى منح الجنسية هو أقرب من كل النواحى إلى سكان الدولة المانحة من غيره من الشعوب والأوطان.

وهو ما سار عليه التحكيم الدولى فى عدد كبير من حالات ازدواج الجنسية ؛ إذ أن المسألة التى أثيرت – فيما يتصل بالحماية الدبلوماسية– هى طبيعة الجنسية ، وما إذا كانت جنسية فعلية وحقيقية تتوافق مع حقائق الأمور ، وتقوم على روابط قوية بين الفرد وبين إحدى الدول التى منحته جنسيتها ؛ وهى عوامل شتى ، ويختلف تقديرها من حالة لأخرى.

ولعل من تلك الروابط الفعلية الإقامة العادية ، وتاريخ التجنس ، والزمن الذى أمضاه فى كل بلد ، ومكان التعليم ومناهجه ولغته ، والعمل والمصالح المادية ، ومحل الإقامة الأسرية، والروابط الأسرية فى كل بلد ، والمشاركة فى الحياة الاجتماعية والعامة ، واستعمال اللغة ، ودفع الضرائب ، وحيازة واستعمال جواز سفر الدولة الأخرى ، والخدمة العسكرية ، والحسابات المصرفية ، والزيارات إلى دولة الجنسية الأخرى ، وهى كلها معايير يجب الاستناد إليها فى تقدير ماهية الجنسية الغالبة أو الفعلية عند التعارض.

وحيثما لا توجد مثل تلك الروابط الفعلية بين الفرد والدولة – كما هو الحال فى نونتباوم– فليس لدولة فى أعين قضاة المحكمة من سبيل – بموجب القانون الدولى – إلى ممارسة الحماية الدبلوماسية ، أو بتعبير أدق فإن الدول الأخرى لا تخضع لالتزام ما بموجب القانون الدولى بالاعتراف بالجنسية الممنوحة فى غياب مثل هذه الروابط ، والتى تمثل بحق الرابطة العضوية بين الفرد ودولته.

بتعبير آخر فإن مدى الإقرار أو الاعتراف بجنسية نوتنباوم –طبقاً للقانون الداخلي– لم يكن هو موضوع الحكم ولا مداولاته بحال ، ولم يؤثر على قرار المحكمة فى شيء ، ولا حتى مدى مشروعية قانون الجنسية ؛ إذ أن ما يقع محل نزاع هو ادعاء لخنشتاين الحماية الدبلوماسية على أساس اكتسابه جنسيتها ؛ فهى كدولة لها كامل الاختصاص فى أن تعامل نونتباوم على أنه أحد مواطنيها لأغراض ذات صلة بالقانون الداخلى ، لكنها لا يجب أن تفرض على غيرها من الدول معاملته كذلك لأغراض تتصل بالقانون الدولي[٢٢].

ومن ثم فإن القيود التى يفرضها القانون الدولى على اختصاص الدولة بمسائل الجنسية لا زالت قيوداً سلبية ؛ ممثلة فى مبدأ عدم الاعتراف بالآثار الناجمة عن منح الجنسية على الصعيد الدولى ، وإن كانت المحكمة لم تقدم أى التزامات إيجابية تفرض على الدول فى ممارستها لاختصاصها الداخلى فى مسائل الجنسية ، من قبيل الإقرار بأن الفرد الذى يمتلك مثل هذه الروابط الفعلية أو الحقيقية نحو دولة ما يجب أن يكتسب الحق فى جنسيتها ؛ بما يمثل التزاماً عليها واجب الوفاء.

وإن كان هذا الحكم قد تعرض لانتقادات شتى من زاوية الإصرار على تلك الروابط التى تشكل معيار الجنسية الفعلية فى حالات تتجاوز ازدواج الجنسية ، وتتصل بالحماية الدبلوماسية ، وأن أغراض الحماية تلك قد لا تشترط مثل تلك الروابط الفعلية أو الحقيقية كما أوضحها المقرر الخاص للجنة القانون الدولى فى موضوع الحماية الدبلوماسية.

ومن ثم فهى تعالج حكم المحكمة على أنها كانت حالة خاصة غير قابلة للتعميم ، ولا تنهض بذاتها لتشكل قاعدة عامة ولو من باب القياس والمماثلة ، وأنها تقتصر فحسب على القول بأنه بموجب القانون الدولى فإن الوضع القانونى الشكلى للجنسية فى غياب أسباب الروابط الحقيقية أو الفعلية بين دولة ما والفرد ليست بالشرط الكافى لعرض النزاع أمام المحكمة الدولية.

وهو الأمر الذى أكدته لجنة القانون الدولى فى مشروعها حول المسئولية الدولية عام ٢٠٠٣م ؛ حيث رأت اللجنة " أن هناك عوامل معينة تقصر الموقف المعتمد فى قضية نونتباوم على الوقائع الخاصة بهذه القضية ، وبخاصة كون الروابط التى كانت قائمة بين السيد نونتباوم ولخنشتاين (الدولة المدعية) هى روابط واهية للغاية ، بالمقارنة بالروابط التى كانت قائمة بينه وبين جواتيمالا (الدولة المدعى عليها) لفترة تزيد عن ٣٤ عاماً ؛ مما حدا بمحكمة العدل الدولية إلى أن تؤكد مراراً أن لخنشتاين لا يحق لها أن توفر حمايتها لنونتباوم إزاء غواتيمالا ؛ وهذا يوحى بأن المحكمة لم تقصد تقديم قاعدة عامة تسرى على جميع الدول ، وإنما قاعدة نسبية يشترط بموجبها على الدول التى تكون فى وضع مثل وضع لخنشتاين أن تثبت وجود صلة حقيقية بينها وبين السيد نونتباوم ؛ لكى يسمح لها بتقديم مطالبة لصالحه ضد جواتيمالا التى كانت تربطه بها روابط وثيقة للغاية"[٢٣].

٣ - الجنسية فى الفقه المصرى

لعل من أكثر التعريفات شمولاً وتعبيراً عن فكرة الجنسية فى الفقه المصرى هو تعريف المحكمة الدستورية العليا على أنها "رابطة أصلية بين الدولة والفرد يحكم القانون نشأتها وزوالها ويحدد آثارها ، وإذ تقوم فى الأصل على فكرة الولاء للدولة ، فتتميز عن غيرها من الروابط القانونية بطابعها السياسى ، وتنشئها الدولة بإرادتها المنفردة ؛ فتحدد بتشريعاتها الوطنية الأسس والمعايير التى يتعين تطبيقها لتحديد من يعتبر متمتعاً بها أو خارجاً عن دائرة مواطنيها"[٢٤].

فهى رابطة أصلية بين الفرد والدولة ، تقوم على فكرة الولاء المميز لها بالطابع السياسى عن غيرها من الروابط القانونية ، وأن للدولة بما لها من سيادة واتصال مسائل الجنسية بها أن تحدد بموجب قوانينها الداخلية شروط منحها وكسبها وفقدها ؛ لأنها تحدد بالجنسية ركن الشعب فيها ؛ من خلال تعريف ماهية المواطن ، وهو الأمر الذى نلحظه فى أحكام القضاء والمذكرات الإيضاحية لتشريعات الجنسية المتعاقبة.

فالجنسية فى عرف المحكمة الإدارية العليا فى قضاء متواتر مستقر ، هى "رابطة سياسية وقانونية بين فرد ودولة ، توجب عليه الولاء وتتوجب عليها حمايته ومنحه المزايا المترتبة على هذه الرابطة ، ومن ثم كانت موضوعات الجنسية تنبثق من سيادة الدولة ذاتها ، وكانت سلطة المشرع فى تحديد الاشتراطات اللازم توافرها فيمن يتصف بالجنسية المصرية ، وفيمن يجوز منحه إياها سلطة واسعة تمليها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن ، وكان للدولة أن تتولى بناء على ذلك تحديد عنصر السكان فيها ، وهى إذ تنشئ الجنسية- بإرادتها وحدها- تحدد شروط منحها ، وشروط كسبها ، وشروط فقدها أو إسقاطها ؛ حسب الوضع الذى تراه.

"ومن حيث إنه لما كانت مسائل الجنسية من صميم الأمور الداخلة فى كيان الدولة ، وكان تنظيمها يتعلق بسيادتها لاتصالها بالنظام العام من جهة ، ولكونها من عناصر الحالة الشخصية من جهة أخرى ؛ فإن للمشرع مطلق الحرية بمقتضى القانون العام فى تنظيم الجنسية وتقديرها على الوجه الملائم الذى يتفق وصالح الجماعة[٢٥].

فإذا ما انتقلنا إلى الكتابات الفقهية التى عالجت الجنسية المصرية ابتداء من تعريف وتحديد ماهية الجنسية ؛ فإنها تدور فى أغلبها حول مفاهيم "الرابطة" ، و" الاعتبارات السياسية" و"المفاهيم القانونية" ؛ إذ تركز فى اتجاه أول على فكرة " الرابطة " أو "العلاقة "التى تربط بين الفرد والدولة ؛ فهى "الرابطة التى تربط كل فرد بدولة محددة " ، أو قد تعتد بوصف غالب فيها بأنها " الرابطة السياسية التى يصير الفرد بمقتضاها جزءاً من العناصر التكوينية الدائمة لدولة معينة " ، أو بالتركيز على السمة القانونية ؛ فتصير هى "الرابطة القانونية التى تلحق شخصاً بدولة محددة" ، أو بأنها " علاقة قانونية بين الفرد والدولة يصير الفرد بمقتضاها عضواً فى شعب الدولة"[٢٦].

بل وقد تجمع بين السمتين - كما فى حكم القضاء - باعتبار الجنسية "رابطة سياسية وقانونية" ؛ فهى رابطة سياسية لأنها تربط الفرد بوحدة سياسية هى الدولة ، ولأن مبناها

سيطرة الدولة وسيادتها فى تحديد ركن من أركانها وهو الشعب ، وهى رابطة قانونية لأنها تحكمها قاعدة قانونية وتترتب عليها آثار قانونية ، وتكمن وراء هاتين الصفتين للجنسية الفكرة الاجتماعية للجنسية أو "الجنسية الاجتماعية"(٢٧) .

ولهذا فقد اختلفت مناحى الفقهاء فى تعريف الجنسية ؛ وهو خلاف يكشف عن قدر الاعتداد بهاتين الصفتين معاً ، أو بإحداها دون الأخرى ، وإن كان لكل من وصف " السياسية" و"القانونية" أهميته فى التعريف بالجنسية ؛ فالناحية السياسية تعبر عن مدى سلطة الدولة فى مسائلها من الوجهتين الدولية والوطنية ، أما الناحية القانونية فيها فهى تعبير عن النظام القانونى الناظم لها ، وعما يترتب عليها من آثار قانونية ، ومن ثم فإن الجنسية لدى كثير من الفقهاء هى "رابطة سياسية وقانونية بين الفرد والدولة" (٢٨) .

إلا أن تعريف الجنسية بأنها رابطة بين الفرد والدولة ، قد يوحى لأول وهلة لدى البعض بأن الأمر يتعلق بتصرف قانونى اتفاقى إرادى ، يقوم على توافق إرادتين:إرادة الدولة وإرادة الفرد ، بما لا يتفق و الطابع السيادى لفكرة الجنسية ؛ ذلك لأن إرادة الفرد لها مكانها فى الجنسية ، إلا أن دورها يقتصر على مجرد قبول جنسية الدولة ؛ فهى إرادة قبول الدخول فى نظام قانونى أوجدته إرادة الدولة ، وليست إرادة إنشاء أو خلق ذلك النظام(٢٩) .

غير أن فكرة الجنسية التعاقدية تلك لم تسد فى الفقه المصرى ؛ إذ الجنسية فى الواقع لا يمكن أن تنحل إلى رابطة تعاقدية ، و أن الدولة هى التى تنفرد بتحديد ركن الشعب فيها ، بما تمليه عليها مصالحها الأساسية ، وهى فى هذا لا تعنى بإرادة الفرد الصريحة أو الضمنية ؛ ومن ثم فالجنسية ليست علاقة تعاقدية ، بل هى علاقة تنظيمية ينشئها المشرع بقرار من جانبه ، ويتكفل بوضع قواعدها مقدماً ، وله مطلق الحرية فى تعديل هذه القواعد بما يتفق ومصالح الدولة العليا ، أما دور الفرد فيها فهو قاصر على الدخول فى هذه العلاقة إذا ما توافرت فيه الشروط المطلوبة(٣٠) .

بتعبير آخر فإن أنصار تلك النظرية الاتفاقية قد جانبوا الصواب فى فهمهم طبيعة دور إرادة الفرد فى مجال الجنسية ، حقيقة أنه من المبادئ المسلمة ضرورة احترام تلك الإرادة ؛ بحيث لا يجوز فرض الجنسية على الشخص رغماً عنه ، أو إفقاده إياها تعسفاً أو حرمانه من تغييرها ، غير أن دور الإرادة الفردية لا يمتد إلى إنشاء الجنسية كنظام قانونى ، حيث يظل ذلك حكراً على الدولة ، وإنما ينحصر دور إرادة الفرد فى قبول هذا التنظيم ابتداء ، والاستفادة منه وفق أحكام القانون(٣١) .

ولذا فقد ذهب اتجاه راجح فى الفقه إلى تعريف الجنسية بأنها "صفة يرتب منحها من جانب الدولة اختصاصاً شخصياً لها تجاه الفرد ، يحتج بها قبل الدول الأخرى" ؛ فالعبرة فى تعريف الجنسية هى بالدور الذى تلعبه فى علاقة الدولة المانحة بالدول الأخرى ؛ بإعطائها اختصاصاً يمكن الاحتجاج به قبل سائر الدول ، بخصوص الفرد الذى يتمتع بجنسيتها.

فالاختصاص الذى تمارسه الدولة فى تحديد ركن الشعب فيها له وصفان: الأول : أنه اختصاص دولة ؛ لأنه لا يتمتع به إلا الدولة كأحد أشخاص القانون الدولى العام. أما الوصف الثاني : فهو أنه اختصاص قاعدى مضمونه إعطاء الدولة الحق فى وضع القواعد القانونية التى تنظم مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها. وفى خصوص الجنسية ؛ حق كل دولة فى وضع القواعد الكفيلة بتحديد ورسم نطاق ركن الشعب اللازم لقيامها.

فالجنسية **أولاً** : هى نظام قانونى تضعه الدولة لتحديد أحد عناصرها التكوينية ؛ أى الأداة القانونية التى تحدد الدولة بمقتضاها عنصر الشعب فيها ، فتصير بذلك المعيار أو الضابط الذى يرسم نطاق الثروة البشرية اللازمة لقيامها ، وحدود سيادتها الشخصية.

ولهذا الاعتبار فإن اختصاص الدولة بشأنها اختصاص مانع لا ينازعها فيه دولة أخرى ، وتنظمها الدولة بقواعد آمرة فى قمة ما يتصل بالنظام العام. وإذا كان المشرع يعير مادة الجنسية اهتماماً خاصاً ؛ فلا مراء فى أن الأمر يتعلق بنظام قانونى ، يستأثر المشرع وحده بوضع قواعده وأحكامه. وهنا يمكن القول بأن الجنسية كنظام لا يختلف فى طابعه التنظيمى عن سائر النظم القانونية الأخرى كنظام الجندية ونظام الوظيفة العامة.

فالمفهوم النظامى يركز على فكرة تنظيم الدولة أو أجهزتها لمادة الجنسية ، ويبرز ضآلة دور المخاطبين بأحكام قانون الجنسية فى إنشاء تلك الأحكام ، بل ولعل فى تعريف الجنسية بأنها "نظام قانوني" ما يبعد كل شبهة حول النظر إليها على أنها رابطة أو علاقة ، لما يقود إليه ذلك من اعتبار أنها ذات طبيعة عقدية أو اتفاقية.

والجنسية **ثانياً** : "صفة فى الفرد تفيد انتماءه إلى دولة" ؛ حيث يترتب على قيام الدولة بوضع قواعد الجنسية وتنظيم أحكامها إنشاء مركز قانونى عام مجرد يكون قابلاً للاستفادة منه ممن توافرت فيه الشروط التى يتطلبها القانون المنظم للجنسية ؛ فإذا حصل الفرد على جنسية الدولة- سواء منذ مولده أو فى تاريخ لاحق - فإنه يكتسب بذلك وصفاً معيناً. فهى "صفة " أو "حالة" يتأثر بها المركز القانونى للفرد فى إطار القانون الدولى والوطنى على السواء.

ففى نطاق القانون الدولى يتحدد بمقتضى تلك الصفة الانتماء السياسى للفرد إلى أحد أشخاص القانون الدولى وهى الدولة ؛ فالجنسية تهم مباشرة النظام الدولى الذى يحرص على تأكيد حق كل دولة فى وضع المعيار الذى عن طريقه تتحدد الهوية الدولية للفرد ، وهو حق يحميه القانون الدولى الذى يقرر بأن لكل دولة أن تحدد بمقتضى تشريعها من هم رعاياها. أما فى نطاق القانون الداخلى فيتحدد بمقتضى تلك الصفة المركز القانونى للفرد تجاه الدولة التى أكسبته صفة "الوطنى" ، وتكفل له التمتع بالحقوق العامة والسياسية.

لكن علينا من ناحية أخرى التأكيد على أن المواطنة- بهذا المفهوم- ليست بمنحة من الدولة تبسطها أو تقبضها وفق مشيئتها فتحدد على ضوئها من يتمتعون بها أو يمنعون منها ، بل هى صفة أساسية ، وحق لا يجوز إهداره ولا تقييده بما يعطل جوهره ، وإعمال ما يتكامل معها أو ينبثق عنها من حقوق والتزامات ؛ ومن ثم فإن تدخل الدولة فى الجنسية يتعين أن يكون تنظيماً غير مناقض لفحواه ؛ سواء كان ذلك فى إطار رابطة عقدية ، أو علاقة تنظيمية بين الدولة والمواطن.

ومن ثم يمكننا القول بضرورة التعامل مع الجنسية باعتبارها نظاماً قانونياً فرعياً منفتحاً على غيره من الأنظمة والممارسات والتفاعلات الاجتماعية ، وأن علاقاتها بغيرها من الأنظمة والممارسات هى علاقة حاسمة ابتداء ومتأثرة بما يحدث خارجها من خلال النقاط التالية:

أولاً : علاقة تشريعات الجنسية بمسألة ضبط أحكام الفضاء السياسى والاجتماعى ؛ من خلال تحديد ماهية المواطن ابتداء ، أو وضع أسس اكتساب الجنسية ، والتى قد تفرض قيوداً زمنية على ممارسة الحقوق ذات الصلة بالمواطنة.

ثانياً : علاقة تشريعات الجنسية بقضايا الحفاظ على الهوية المتميزة لركن الشعب فى الدولة والمبرر لها بإنشاء جنسية مستقلة ، مع الأخذ فى الاعتبار أنها جماعة نامية متفاعلة ، تعتريها عناصر التغير بفعل التدافع الاجتماعى فى الداخل والخارج ؛ الأمر الذى يستدعى دائماً إعادة ضبط القاعدة القانونية التى تحكمها ؛ بما يحافظ على عناصرها المميزة من ناحية ، وتأخذ فى اعتبارها عوامل التغير التى ظهرت وتلاحقت بفعل التطور الاجتماعى من ناحية أخرى.

ثالثاً : ولهذا فإن النسق التشريعى للجنسية -إذ يقع على التخوم الفاصلة بين المحلى والدولى، أو بين الداخل والخارج- ليعد من أهم النظم القانونية للدولة قاطبة ، يستبق فى أهميته النظام الدستورى نفسه ؛ فقد تحيا الدولة ديموقراطية فى ممارساتها

وسياساتها دون دستور مكتوب ، لكنها تحرص كل الحرص على وضع نظام مميز للجنسية ، كما قد يتم تعطيل الحياة الدستورية طويلاً وتستمر الدولة فى ممارساتها القمعية لكل الفعاليات المرتبطة بمفهوم المواطنة ، لكنها لا تغفل عن ضبط قانون الجنسية ، ولو من قبيل استخدامه أداة باترة لخصومها ، مستبعدة إياهم من النسيج الاجتماعى للأمة ، مثلما استبعدتهم من نسيجها السياسى ، طاردة إياهم خارج الجماعة.

رابعاً : أن هذه الأهمية الكبرى التى نعقدها على نظام الجنسية وأهميته فى تشكيل هوية الجماعة وجوهرها ؛ قد تفقد قيمتها الفعلية فى أعين الجماعة ذاتها ، حين يجرى التساهل فى المنح أو المنع والاستبعاد عن طريق السماح للآخر بالانضمام إليها دون مبررات أو علاقات قوية بالجماعة ، أو إسقاطها عن الخصوم السياسيين ، أو إساءة استخدام مفهوم ودلالة "الأعمال الجليلة" التى تجيز للفرد أن ينضم للجماعة دون قيد أو شرط موضوعى أو زمانى ؛ والتى قد يجرى التوسع فيها لتمنح لأهل الفن أو لاعبى كرة القدم تحت وهم الأعمال الجليلة ؛ والذى يندرج بحق تحت اسم " التجنيس العشوائي"[٣٢].

خامساً : ولهذه الاعتبارات كلها فإن القضاء هو المؤسسة الرئيسية التى تصب فيها كل تفاعلات الجنسية ، وتعبر عن كل ما تموج به من تناقض وتدافع ؛ سواء فى ذلك القضاء الدولى أو الوطنى ؛ إذ لا يمكننا إنكار دور القضاء الدولى فى إرساء مفاهيم الجنسية ومعاييرها ومؤشراتها ، وحسم ما اشتجر بين الأمم - بسبب من ممارساتها المستندة إلى فكرة الاختصاص المانع والمنفرد- من صراع حول الازدواج أو العدم ، ولا القضاء الوطنى فى إرساء مفاهيم الولاء والانتماء وضبط الحياة الاجتماعية والسياسية.

فالقضاء مؤسسة كاشفة لما يعتور القوانين من قصور فى التطبيق ، أو جمود عن مواكبة التطورات الفاعلة للجماعة ، ثم هو مؤسسة حاكمة ضابطة فيما تطبقه من قوانين ، أو ترسيه من مشروعية ، وتزداد أهميته فى دول لا تأخذ الديموقراطية ولا حكم القانون مجمل الجد ، أو مجتمعات لم تترسخ فيها بعد قيم الثقافة القانونية ؛ الأمر الذى يؤهل القضاء لأدوار أخرى تشريعية وتثقيفية وتعليمية ، حتى لنحسبه قاطرة التطور فى تلك الدول والمجتمعات.

بتعبير آخر فإن للقضاء دوره فى لفت الأنظار إلى عدم فاعلية النص التشريعى ؛ بمعنى

عدم الاتفاق بين الظاهرة الاجتماعية وبين القانون الذى يرصدها ويضبطها ؛ أى اختلال التوازن الحيوى والدقيق فى المصالح التى تراعيها القاعدة القانونية ، وعجزها عن الاستجابة الفاعلة لما أضحت عليه الظاهرة فى تطوراتها وتفاعلاتها الداخلية والخارجية ، دون إغفال قدرة القضاء المتواتر على خلق القواعد التى تتكفل بسد الفراغ التشريعى ، أو معالجة القصور التشريعي[٣٣].

وهو الأمر الذى ينطبق تماماً على القضاء المصرى من خلال مجموعة من الوسائل والأدوات التى وجدت لها تطبيقاً فى مسائل الجنسية وقضاياها ؛ منها على سبيل المثال:

١- التفسير القضائى للنصوص التشريعية ؛ بما ينحاز لقيم الديموقراطية ، وحقوق الإنسان ، وصيانة الحريات العامة.

٢- التطبيق القضائى المباشر للمعاهدات الدولية التى صدقت عليها مصر فى مجال حقوق الإنسان ، عملاً بالمادة ١٥١ من الدستور التى تجعل للمعاهدة قوة القانون بعد إبرامها والتصديق عليها ونشرها.

٣- الانطلاق من النصوص التشريعية الإجرائية المقررة لحماية حقوق الإنسان ؛ لصياغة نظرية إجرائية متكاملة لحماية هذه الحقوق.

٤- استقرار قضاء المشروعية فى مجلس الدولة على ضوابط يفرضها على أعمال الإدارة؛ لحملها على الخضوع للقانون ، وعدم الانحراف فى استعمال السلطة.

١- على أن الدور الأكبر فى حماية الحقوق والحريات تمارسه أكثر المؤسسات القضائية تحرراً من التشريع العادى ؛ وهى المحكمة الدستورية العليا ؛ وهى بطبيعتها أكثرها تخففاً من القيود التشريعية ؛ فهى حاكمة بالدستور للتشريع ، ولا يشكل التشريع العادى قيداً على دورها فى حماية الحقوق والحريات ، خاصة أن مبادئ حقوق الإنسان وحرياته الأساسية منصوص عليها فى الدستور[٣٤].

ثانياً : الإطار التحليلى للدراسة

إن الدراسات المعاصرة - التى درجت على ملاحظة عودة قضايا المواطنة إلى الأجندة الأكاديمية والبحثية - لترصد التزايد الواضح والملموس للاهتمام بالأسس القانونية للمواطنة، أو بالمواطنة باعتبارها وضعاً قانونياً ، وسعى عدد كبير من الدول إلى مراجعة تشريعاتها وقوانينها المنظمة لمسائل الجنسية ، بفعل العولمة وزيادة موجات الهجرة وتدفق

اللاجئين والإقامة غير المشروعة ، ومحاولات تنظيم اكتسابهم الجنسية فى البلاد المتقدمة ، أو بفعل الاهتمام بقضايا المواطنة ، والمشاركة السياسية فى إطار حركة حقوق الإنسان فى دول عدة ، أو ما يسمى بالديموقراطيات الناشئة فى أوروبا الشرقية ؛ والتى تسعى إلى إنشاء أو تعديل تنظيمها القانونى لقضايا الجنسية وعضوية تلك البلاد ، بل إن الجنسية – خاصة فى حالة وراثة الدول – كانت موضوعاً لأعمال لجنة القانون الدولى فى دورتها رقم لعام ١٩٩٩م[٣٥].

ومن ثم تزايدت الكتابات التى تركز على قضايا ومسائل الجنسية من قبيل الأنماط والتوجهات المتنوعة لاكتساب وفقد الجنسية ، الإجراءات والاشتراطات المتطلبة لاكتساب الجنسية ، ومشروعية التمييز القائم على أساس الجنسية ، ومسألة الاعتراف بتعدد أو ازدواج الجنسية ، والتحديات السياسية والثقافية التى تواجه الدول القومية مع الأعضاء الجدد فى مجتمعاتها ، وهناك من يتناول بشكل أعم تأثيرات العولمة على مواطنة الدولة القومية وسياساتها ؛ ففى مجال التداخل تواجه المجتمعات السياسية بالضرورة مسائل كيفية رسم الحدود بين الداخل والخارج ، وبين العام والخاص ؛ وهذه المسائل الحدودية قد لا تتفق حتماً مع الحدود القومية[٣٦].

بل يبدو كأن هناك نوعاً من تقسيم العمل داخل فقه المواطنة ؛ حيث يركز البعض على دلالات الوضع القانونى للمواطنة على أنها شيء مميز ومنفصل عن التساؤلات حول طبيعة وممارسات المواطنة داخل المجتمع السياسى ؛ إذ تسود دلالات الوضع القانونى للمواطنة فى مجال دراسات الهجرة وسياساتها ، بينما تعكس المشاركة السياسية للمواطن محور دراسات الفقه الدستورى والنظرية السياسية على حد سواء[٣٧].

وهى اهتمامات أكاديمية وتطبيقية لم تفلت من نتائجها البلاد العربية لأسباب تتعلق بطبيعتها الداخلية ، وتنامى التيارات الدافعة لتبنى مفهوم فاعل للمواطنة وحقوق الإنسان ، أو بفعل الانخراط فى الجماعة الدولية ؛ بما يترتب عليها من قضايا التمازج بين الداخل والخارج والهجرة وازدواج الجنسية.

الأمر الذى فرض على عدد كبير منها ضرورة إعادة النظر فى تشريعاتها المنظمة لمسائل الجنسية ؛ ابتداء من إعادة تعريف مفهوم المواطن ومن لهم حق عضوية الجماعة السياسية ، مروراً بالقضايا التى تمس الخط الفاصل ما بين الداخل والدخيل ، أو الذين اعترف لهم

بعضوية الجماعة ، والذين استبعدوا منها بموجب التشريعات القائمة ، وباتجاه توسيع دائرة العضوية (قضايا البدون ، أو أبناء الأم الوطنية من زوج أجنبى على سبيل المثال) ، وانتهاء بقضايا المشاركة السياسية والهوية والانتماء (قضايا ازدواج الجنسية ، أو التهرب من أداء واجبات المواطنة)[٣٨].

غير أن قضايا المواطنة من خلال مفهوم الجنسية قد شهدت فى السنوات الأخيرة اهتماماً متزايداً فى المجتمع المصرى ؛ سواء من خلال ما أفرزته انتخابات عام ٢٠٠٠ من قضايا ازدواج الجنسية أو التهرب من أداء الخدمة الوطنية ، أو ما ترتب على التقارب الرسمى مع إسرائيل من زيجات مشتركة تطرح بقوة قضية أبناء المواطن المصرى الحاملين للجنسية الإسرائيلية بحكم القانون ، وليس اكتساباً كما هو الحال فى قضايا ازدواج الجنسية ، أو التقارب الاجتماعى مع البلاد العربية والإسلامية - خاصة فى الفترات التى عاملت فيها الدولة أبناء غيرها من الدول على أنهم مواطنون- والدفع بمسألة جنسية أبناء الأم المصرية من أزواج أجانب.

وهى كلها قضايا مست بشكل مباشر مسألة العضوية القانونية داخل الجماعة المصرية (قضايا الهوية فى العلاقة الأفقية للمواطنة) من ناحية ، ومسألة المشاركة السياسية ومدى أحقية هؤلاء فى مباشرة الحقوق السياسية (قضايا الولاء فى العلاقة الرأسية للمواطنة) من ناحية أخرى.

بل إنها فى حقيقة الأمر تدعو إلى التساؤل حول علاقة القاعدة القانونية بواقعها الاجتماعي، ودور تلك القاعدة فى التعبير عن واقعها الاجتماعى ، وتأثيرها فى تشكيل مجمل الفضاء الاجتماعى والسياسى ؛ ابتداء من طرح التساؤل حول ماهية المواطنة المصرية ، وما هى أسس عضوية الجماعة المصرية ، وما أفرزته التفاعلات المعاصرة من قضايا الولاء والانتماء والهوية والمشاركة السياسية من خلال قضايا وإشكالات ازدواج الجنسية ، وأبناء الأم المصرية أو الإسرائيلية.

لكن علينا أن نلاحظ فى إعادة طرح مسائل وقضايا الجنسية المصرية عدداً من الأمور الأولية منها:

١ - طبيعة التيارات الفكرية والاجتماعية التى طرحت مسائل الجنسية ، وضرورة إعادة النظر فى التشريع الناظم لها ؛ استناداً إلى مواجهة المجتمع المصرى لقضايا الهجرة إلى الخارج ، أو الانفتاح عليه بصورة لم يسبق لها مثيل من حيث تأثيراتها على النسيج الاجتماعى والهوية

المصرية ؛ إذ أثارت مسائل الجنسية فى واقع الأمر تلك الصلة الوثيقة بين القاعدة القانونية وبين الواقع الاجتماعى المصري.

٢ – أن القضاء المصرى قد لعب دوراً محورياً فى إثارة الجانب الظاهر من تلك المسائل ، والقضايا ذات الصلة بالجنسية ، فلم نكن نعرف عن الجنسية المصرية وقضاياها– من حيث أسس العضوية وأنواعها ومنطق الداخل والدخيل فيها أو الحقوق والواجبات المترتبة عليها – إلا بقدر ما خبرناه من أحكام قضائية صدرت فى قضايا تعدد الجنسيات ، ومدى صلاحية مزدوج الجنسية لعضوية المجالس التمثيلية ، أو منح أبناء الأمهات الإسرائيليات من أب مصرى الجنسية المصرية ؛ برغم اعتراض السلطة ممثلة فى وزير الداخلية ، أو الدفع بعدم دستورية المادة الثانية من قانون الجنسية لمخالفتها لمبدأ المساواة ، وما ترتب على ذلك من تعديل تشريعى يستبق نظر المحكمة الدستورية فيها ، أو تساند أحكام القضاء المصرى ممثلة فى الإدارية العليا والدستورية العليا فى نواب التجنيد ، أو غيرها من قضايا اكتساب الجنسية المصرية أو الحرمان منها ، والتى انعقد اختصاصها لمجلس الدولة من خلال القضايا الفردية المنظورة أمامه ، يرسى من خلالها بنيان الهوية المصرية ، ومن له حق اكتساب أو عدم اكتساب الجنسية المصرية.

٣ – أن الآثار الاجتماعية للأحكام القضائية فى مسائل الجنسية تطرح بقوة موضوع الثقافة القانونية فى مصر ؛ حيث قوبلت تلك الأحكام بما يشبه الصدمة والذهول بداية ، والسعى إلى التشكيك فى الأسس التى أقام عليها القضاء أدلته وبرهانه ؛ وهى أمور كانت محل خلاف حتى داخل الجماعة القانونية المصرية ، فضلاً عن سعى جهة الإدارة على التحايل بالقانون على تلك الأحكام التى أحدثت نوعاً من الوعى القانونى والثقافى داخل المجتمع المصري.

٤ – أننا سوف نتناول الجنسية وعلاقاتها بالمواطنة والتطور الديموقراطى فى مصر من خلال ثلاثة موضوعات أساسية: النسق التشريعى للجنسية المصرية ودور القاعدة القانونية فى التعبير عن الواقع الاجتماعى عبر تشريعات الجنسية المتعاقبة من ناحية ، ثم دور القاعدة فى تشكيل الفضاء الاجتماعى من خلال علاقة الداخل/الدخيل أو تشكيل مفهوم الهوية فى العلاقة الأفقية للمواطنة من ناحية ثانية ، ثم دور القاعدة فى تشكيل الفضاء السياسى من خلال علاقة الحقوق/الواجبات أو تشكيل مفهوم الولاء فى العلاقة الرأسية للمواطنة من ناحية أخيرة.

(أ) النسق التشريعى للجنسية المصرية: دور القاعدة القانونية فى الواقع الاجتماعي

عرفت مصر فى القرن الماضى مجموعة متعاقبة من التشريعات الأساسية والمنظمة لمسائل الجنسية ؛ والتى جسدت عبر تعاقبها وتراكمها وإحالاتها من السابق إلى اللاحق تغيرات الواقع الاجتماعى والسياسى داخل مصر من ناحية، ومكانتها الدولية وعلاقاتها الخارجية من ناحية أخرى.وهى بعد تشريعات كاشفة عن ماهية الطبقات والجماعات التى شكلت هوية الجماعة المصرية ؛ إذ مثلت تشريعات الجنسية الأداة الأساسية للتمييز بين الداخل والدخيل ؛ أى بمنطق الضم والاستيعاب ، أو الطرد والاستبعاد ، مثلما لعبت دورها فى الحفاظ على عناصر الثبات ، مع ضم ما استجد من فئات إلى داخل النسيج الاجتماعى المصري.

بتعبير آخر علينا التعامل مع تلك التشريعات المتعاقبة المنظمة للجنسية المصرية ، لا من خلال كونها نصوصاً قانونية صماء مبتورة الصلة بواقعها الاجتماعى ، متفردة بذاتها عن وظيفتها المحورية فى الكشف عن ماهية الطبقات والفئات التى تشكل الجماعة والهوية المصرية، فضلاً عن تعبيرها عن الواقع السياسى والدولى لمصر ؛ باعتبارها من أهم القوانين الأساسية ذات الصلة بمفهوم السيادة[٣٩] .

ذلك لأن تشريعات الجنسية هى تعبير صادق عن النسيج الاجتماعى لدولة ما ، وتتغير بهدف التكيف مع التغييرات التى تلحق بالنسيج الاجتماعى ، فى حين يصيبها الشلل حين تقف عاجزة عن الاستجابة الصادقة والمعبرة عن ذلك النسيج ؛ بما يحفظ عليه هويته المتميزة من ناحية ، ويستوعب ما استجد فى واقع الشعب وتفاعلاته الداخلية والخارجية من ناحية أخرى ، فى فلسفة تشريعية لا يتحدد نطاقها من فراغ ، ولا تفرض نفسها تحكماً وعدواناً ؛ وإنما تمليها اعتبارات شتى ينبغى رصدها -محددة- على ضوء واقع اجتماعى معين ، فى بيئة بذاتها لها توجهاتها ومقوماتها.

وهو بعد ليس بالتوازن الصورى ولا المنتحل ، وإنما توازن حيوى يعكس بحق وصدق حقائق قانونية واجتماعية لا مماراة فيها ؛ فيأتى تنظيمها تشريعاً منصفاً لا متحيفاً ، متعمقاً الحقائق الموضوعية للواقع ، وليس متمسكاً بأهدابها الشكلية. فتشريعات الجنسية لها دورها الكاشف عن الفئات التى تشكل بحق النسيج الاجتماعى المصرى من ناحية ، مثلما لها دورها فى التأثير على ذلك النسيج ؛ من خلال ما يشكل جوهر مفهوم الجنسية بالضم والاستبعاد. وتلك السلطة التقديرية التى يملكها المشرع فى مسائل الجنسية بالضم والاستبعاد لازمها أن يفاضل بين بدائل واعتبارات متعددة ، مرجحاً من بينها ما يراه أكفل بتحقيق المقاصد منها.

ويمكننا القول بأن التشريعات الأولى المؤسسة و المنظمة للجنسية المصرية - كما تتضح من الجدول رقم (١) حول علاقة القاعدة التشريعية بالواقع الاجتماعى - والتى بنيت عليها بحق فكرة "المواطنة المصرية" ؛ هى الأمر العالى الصادر فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠ بتحديد من يعتبر من المصريين عند إجراء العمل بقانون الانتخاب الصادر فى أول مايو ١٨٨٣ ، و المرسوم بقانون ٢٦ مايو سنة ١٩٢٦م ، والمرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م ، وقانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م ، والقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م ، والقانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م ، والقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م ؛ وهو آخر التشريعات المنظمة للجنسية المصرية ، مع ما أثير حالياً من تعديلات جزئية مقترحة تتصل بمنح أبناء الأم المصرية من أب أجنبى الجنسية المصرية الأصيلة ، أسوة بأبناء الأب المصري.

وبالتالى فإن النسق التشريعى للجنسية المصرية فى تعبيره عن الواقع الاجتماعى والسياسى لمصر مر بعدد من المراحل الأساسية:

المرحلة الأولى : مرحلة الجنسية العثمانية مع استبقاء مصر للصفة المميزة لها فى إطار الدولة العثمانية.

المرحلة الثانية : ميلاد الجنسية المصرية بالمفهوم القانونى المعاصر ، مع اكتمال الأهلية الدولية لمصر ، وحقها فى تأسيس جنسيتها المعبرة عن السيادة المستقلة.

المرحلة الثالثة : القوانين المؤسسة للجنسية المصرية ؛ والتى وضعت أسس جنسية التأسيس ، إلى جانب اهتمامها بالجنسية الأصيلة الطارئة ، وتحديد صفة المصرية.وهى المرسوم بقانون الصادر فى ٢٦ مايو ١٩٢٦ ، والمرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ ، والقانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠.

المرحلة الرابعة : القوانين المنظمة للجنسية المصرية ؛ وهى بالأساس القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م ، والقانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ ، والقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م.

القوانين المرجعية للجنسية المصرية

غنى عن البيان أن مصر كانت جزءاً من الدولة العلية ، التى اتخذت من المفهوم الفقهى لدار الإسلام التى يقطنها المسلمون والذميون أساساً لعضوية رعاياها ، إلى حين وضع قانون للجنسية العثمانية اقتفى أثر القوانين الأوروبية الحديثة فى ١٩ يناير ١٨٦٩ ، وعرفته مصر بالتبعية إلى حين إعلانها الحرب على الدولة العلية فى ٥ نوفمبر ١٩١٤ ؛ ذلك اليوم المشهود

الذى اعتدت به معاهدة لوزان فى ٢٤ يوليو ١٩٢٣م تاريخاً فاصلاً لانسلاخ مصر عن الدولة العثمانية ، واتخذته التشريعات المصرية المتعاقبة بداية للجنسية المصرية بالمعنى المتعارف عليه فى القانون الدولي[٤٠] .

إلا أن مصر حال تبعيتها للدولة العلية كانت لها شخصيتها الاجتماعية والسياسية التى تبرر إفراد قاطنيها بقوانين جزئية خاصة ترتب الحقوق والالتزامات ، وتضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين ، وإن حددت كل منها من هو المصرى تبعاً للغرض المقصود منها ؛ إذ لم يوجد ضابط عام أو قانون للجنسية المصرية بسبب تبعيتها للدولة العلية ، وبما يعنيه ذلك من ضرورة الرجوع فى مسائل الأهلية إلى قانون الجنسية العثمانى السابق الإشارة إليه[٤١] .

ولعل الأمر العالى فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠م الخاص بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخابات الصادر فى أول يوليو ١٨٨٣م هو أهم تلك التشريعات قاطبة ، وأكثرها دلالة فى الإشارة إلى إرهاصات الجنسية المصرية ، بل واستند إليه المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م بشأن الجنسية المصرية ؛ فى تحديد من يعتبر داخلاً فى الجنسية المصرية بحكم القانون فى مادته الأولى ثانياً- "كل من يعتبر فى تاريخ نشر هذا القانون مصرياً بحسب حكم المادة الأولى من الأمر العالى الصادر فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠م"[٤٢] .

حيث اشتمل هذا الأمر العالى على كل القواعد الممهدة للجنسية المصرية ؛ بتحديد من يعتبر من المصريين بحكم القانون استناداً إلى التوطن معترفاً بالحقيقة الواقعة من وجود صفة مستقلة للمصرى منذ سنة ١٨٤٨م من ناحية[٤٣] ، وإلى الصفة العثمانية والإقامة مع الالتزام بأداء الخدمة العسكرية من ناحية أخرى ، مثلما حدد قواعد اكتساب الجنسية المصرية فى مادته الثانية والثالثة ، بما فيها ضرورة الخضوع لقانون القرعة العسكرية ، حتى "ولو يكونوا قد قاموا بها يفرضه قانون العسكرية العثماني"[٤٤] .

بل شكل هذا الأمر العالى أساس المرجعية فى تحديد صفة المصرى ، حتى بعد استقلال مصر ، ووضع دستور ١٩٢٣م معلناً فى مادته الثانية "أن الجنسية المصرية يحددها القانون" ؛ حيث ورد اصطلاح " الجنسية المصرية" بالمعنى المتعارف عليه فى الفقه الدولى ، إلا أن تأخر وضع قانون الجنسية إلى عام ١٩٢٦م ؛ جعل من الرجوع إلى الأوامر العليا السابقة أمراً حتمياً ، ومنها على سبيل المثال قانون الانتخاب رقم ٢١ لسنة ١٩٢٣م ؛ والذى قضى بأنه " إلى حين أن يصدر قانون بشأن الجنسية المصرية ؛ يعتبر مصرياً كل من ورد ذكره فى المادتين الأولى والثانية من الأمر العالى الصادر فى ٢٩ يونيو سنة ١٩٠٠م بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخاب الصادر سنة ١٨٨٣م"[٤٥] .

ومن ثم يعد قانون الجنسية العثمانى فى ١٩ يناير ١٨٦٩م ، فضلاً عن الأوامر العليا التى خصت مصر من قبيل القوانين المرجعية للجنسية المصرية ، والتى سارت على هديها القوانين المؤسسة للجنسية المصرية بعد حصول مصر على استقلالها الفعلى عن الدولة العلية فى نوفمبر ١٩١٤م ؛ وهو تاريخ إعلانها دخول الحرب ضد الدولة العثمانية ، والذى اعتدت به معاهدة لوزان ١٩٢٣م فى تأكيد الانفصال.

القوانين المؤسسة للجنسية المصرية

فإذا ما اعتبرنا قانون الجنسية العثمانى والأوامر العليا ؛ من قبيل القوانين المرجعية للجنسية المصرية ؛ فإن أول قانون اختص بتأسيس مسائل الجنسية المصرية بعد الانسلاخ عن الدولة العلية هو **المرسوم بقانون ٢٦ مايو سنة ١٩٢٦م** ، والمنشور بالوقائع المصرية العدد ٥٢ فى ٣١ مايو ١٩٢٦م ، مشتملاً على ٢٦ مادة ؛ حيث اتخذ من ٥ نوفمبر ١٩١٤م بداية للجنسية المصرية، ورتب أحكام الانفصال ما بين الجنسية العثمانية والجنسية المصرية ، وحدد من هم المصريون الأصول ، مقيماً صرح الجنسية على حق الدم والإقليم ، وفصَّل فى شروط التجنس وإجراءاته وآثاره ، وأثر الزواج المختلط ، وأحكام فقد وإسقاط وسحب واسترداد الجنسية المصرية[٤٦].

لكن لم يقدر لذلك القانون التطبيق العملى لظروف عددتها المذكرة الإيضاحية لمشروع المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م ، مشيرة إلى "أن قانون الجنسية من أول القوانين التى يضعها كل بلد اعترف له بالشخصية الدولية ، وكانت الأمور التى ينظمها مما يجب فيه الاستقرار والثبات ، وأن حالة الشك التى أحاطت بذلك المرسوم بقانون – من جراء طول مكثه بلجنة الشئون الخارجية بمجلس النواب – حالت دون إبرام الاتفاقات المنفذة له ، وشلت العمل فى المسائل التى ينظمها ذلك المرسوم بقانون ، وعطلت تسوية مشاكل الجنسية التى تكثر فى بدء الحياة المستقلة بصدد استعمال الخيار بين الجنسية القديمة والجديدة ، وأخلت بنظام المعاملات"[٤٧].

ومن ثم فقد اعتبر كثير من الفقهاء بحق أن **المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م** ، وكما أشارت المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م ، "هو أول تنظيم تشريعى للجنسية المصرية فى عصرها الحديث ، بعد أن استقر رأى القضاء على أن المرسوم بقانون الخاص بالجنسية ، والصادر سنة ١٩٢٦م ؛ لم يوضع موضع التطبيق. فقد أرسى ذلك التشريع أصول جنسية التأسيس أو التعمير ، وعلى أساس أحكامه قام القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م ، والذى تضمن فى صلب نصوصه أحكام المرسوم بقرار رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م ، محاولاً بذلك إدخال بعض التعديلات الموضوعية عليها بطريق غير مباشر ، وبعد ذلك صدر القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م ، وكان آخر تشريع نظم أحكام الجنسية المصرية"[٤٨].

وقد أقام المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م أحكام تأسيس الجنسية المصرية على وصف العثمانية ، مبدياً أهمية واضحة لتاريخ انفصال مصر عن الدولة العثمانية فى ٥ نوفمبر ١٩١٤م؛ وهو التاريخ الذى اعتدت به معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣ ، ويتحدد الوصف العثمانى على أساس قانون ١٩ يناير ١٨٦٩م بشأن الجنسية العثمانية. وفى نفس الوقت وطبقاً لطبائع الأمور أدخل المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م قيوداً على الوصف العثمانى الذى يستفيد من أحكامه ، متابعاً فى ذلك أحكام الأمر العالى الصادر فى ٢٩ يوليو سنة ١٩٠٠ ، بتحديد من يعتبر حتماً من المصريين عند إجراء العمل بقانون الانتخاب الصادر فى أول مايو عام ١٨٨٣م"[٤٩].

وبالطبع تناولت مواد القانون ضبط الأحكام الوقتية التى تنظم انفصال الجنسية المصرية عن الجنسية العثمانية ، مقيماً صرح الجماعة المصرية بمنطق الاستيعاب / الاستبعاد ، موضحاً حالات الجنسية الأصيلة المبنية على حق الدم أو على الإقليم ، وشروط التجنس بالجنسية المصرية وإجراءاته وآثاره ، وأثر الزواج فى جنسية الزوجة ، وفقد الجنسية المصرية باكتساب جنسية أجنبية ، والسحب والإسقاط والاسترداد.

ثم أقدم المشرع على سن تشريع ثالث لضبط الجنسية المصرية بموجب **القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م** ، بعد "أن كشف التطبيق العملى عن وجوب إعادة النظر فى الكثير من أحكامه ، خصوصاً بعد أن تغيرت الظروف التشريعية التى صدر هذا المرسوم بقرار (المرسوم بقانون ١٩ لسنة ١٩٢٩م ويقصد بها إلغاء الامتيازات الأجنبية) فى ظلها ، وأصبحت الحاجة داعية إلى وضع نصوص أخرى ، تهدف إلى تحقيق الغرض المقصود من هذا التشريع على وجه يتفق والمصلحة العامة فى ذلك. ولما كانت الأحكام الجديدة تتناول تعديل أغلب نصوص المرسوم بقانون سالف الذكر ؛ فقد أصبح من الأصوب وضع قانون شامل يتضمن إلغاءه ، مع مراعاة ألا يؤثر هذا الإلغاء على حق كل من اعتبر مصرياً أو داخلاً فى الجنسية المصرية أو كسبها وفقاً لأحكامه"[٥٠].

وقد ظهرت السمات الجديدة للقانون من تأكيده على سيادة الدولة ، وإعلاء مصالحها ، وأن " موضوع الجنسية يعد من المسائل المتعلقة بسيادة الدولة التى لها مطلق الحرية فى تقدير من يعتبر من رعاياها ، ووضع الشروط التى تستلزم توافرها فيمن يمكن الاعتراف له بمثل هذا الوصف" ، مثلما حرص على الإشارة إلى موضوع السودان ؛ بالنظر إلى أن قانون الجنسية المصرية يعتبر عظيم الأهمية بالنسبة إلى ما يترتب على الاتصاف بهذه الجنسية من آثار ؛ فقد

كان من الطبيعى أن يثار البحث حول النص الذى قد يستدعى الأمر ذكره بالنسبة إلى الأراضى السودانية ، إلا أنه من المفهوم أن تعبير المملكة المصرية يشمل أيضاً تلك الأراضى دون حاجة لإثبات نص خاص بذلك"[٥١].

القوانين المنظمة للجنسية المصرية

ثم أقدمت مصر على سن تشريع تالٍ بالقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م ، بالنظر إلى العهد الجمهورى على نحو " لم يعد القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م صالحاً للتمشى مع ما جد على مركز البلاد السياسى والدولى من تطور خطير فى عهدها الجمهورى الجديد ؛ حيث أصبح الحال يدعو إلى التحرر من أوضاع لا تتفق ومكانة البلاد اليوم "[٥٢].

وهو الأمر الذى نلاحظه من استقراء المذكرة الإيضاحية التى تضمنت فلسفة القانون ، والواقع الاجتماعى الذى أضحى يعبر عن مكوناته ، ويترجم قواه وعناصره ؛ وأولها : هوحق الدولة فى أن تضع بإرادتها المنفردة تشريعها المنظم لجنسية أبنائها ، وبها يحقق مصالحها العليا ، وثانيها : هو تمصير الأسس التى تقوم عليها الجنسية المصرية ؛ ابتداء من التأكيد على أن الجنسية المصرية ليست حديثة النشأة ، بل إنها ترتبط فى واقع وجودها بواقع وجود الدولة المصرية نفسها الممتد إلى فجر التاريخ ؛ لأنه لا تنشأ دولة دون شعب ينتمى إليها ويتصف بجنسيتها ، وانتهاء بتقييد إطلاق الحكم عند تعريف المصرى ، وتحديد الجنسية المصرية بكيفية توجب أن تكون هذه الأسس مانعة من ثبوت الجنسية المصرية لأولئك الذين لا يدينون بالولاء لمصر[٥٣].

ثم صدر القانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٥٨م الخاص بجنسية الجمهورية العربية المتحدة ، عقب إعلان الوحدة المصرية السورية ؛ وإن لم تستمر طويلاً ، وسارعت سوريا بعد الانفصال مباشرة بالعودة إلى تعديل تشريعها المنظم لجنسيتها المستقلة ، بموجب المرسوم التشريعى رقم ٦٧ فى ٣١ أكتوبر ١٩٦١م ، ثم بموجب المرسوم التشريعى رقم ٢٧٦ فى ٢٤ نوفمبر ١٩٦٩م ، وإن استمرت آثار تلك الفترة فى النسيج الاجتماعى المصرى ماثلة واضحة؛ من خلال معاملة مصر لأبناء سوريا أو الأمة العربية جمعاء (فيما عرف بالمواطن المغترب) على نحو مماثل للمصريين ، أو التوسع فى منح الجنسية لكل من يقدم خدمات جليلة للأمة أو القومية العربية.

وإن كان القضاء قد سارع إلى وضع الأمور فى نصابها القانونى السليم ؛ إذ قضت محكمة القضاء الإدارى فى ٢٨/ ١٢/ ١٩٦٥م (قضية ٥٩ لسنة٢٠ق) بأن المدعى "ولئن دخل فى

جنسية الجمهورية العربية المتحدة منذ قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، عملاً بأحكام المادة (١) من القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م ؛ فإنه لم يعد معتبراً من المتمتعين بهذه الجنسية ، بعد أن تم الانفصال واستردت سوريا جنسيتها ، ومن هذا التاريخ أصبحت جنسية الجمهورية العربية المتحدة مقصورة فقط على من يعتبرون مصريين فى حكم قوانين الجنسية المصرية ، وأصبح السوريون معتبرين من الأجانب".

وقد تأيد هذا المبدأ باطراد متواتر مستقر بعد ذلك ، وأصبح نص الفقرة (أ) من المادة ١ من القانون ٨٢ لسنة ١٩٥٨ "نصاً مؤقتاً يقتصر تطبيقه على الفترة من ٢٢ فبراير سنة ١٩٥٨م حتى ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٦١م ، أما بعد ذلك فتسقط جنسية الجمهورية العربية المتحدة عن السوريين كأثر مباشر للانفصال".

وبذلك كان من الواضح أن القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م أصبح قائماً على عيب تشريعى خطير تخلى عنه الواقع الذى استند إليه ؛ فغدا متناقضاً مع الأوضاع القانونية ، ثم صدر الدستور الدائم لجمهورية مصر العربية مقرراً فى المادة ٦ منه أن الجنسية المصرية ينظمها القانون ؛ فانهار بذلك نهائياً كل سند للقانون المذكور ، وأصبح من المتعين إعادة النظر فيه ليتسق مع الأوضاع القانونية والواقعية ؛ أى إعادة التنظيم التشريعى للجنسية المصرية على وجه يكفل تنسيق الاستمرار التشريعى لأحكامها ، ثم تصفية الأوضاع التى نشأت عن استمرار العمل بالقانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م فى مصر بعد ٢٨ سبتمبر ١٩٦١م ، رغم الإسراع بعمل التصفية فى سوريا فى ٣١/ ١٠/ ١٩٦١م مباشرة ، ثم إعادة تأكيد التصفية فى ٢٤/ ١١/ ١٩٦٩م [٥٤].

وهكذا صدر القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م ممثلاً آخر التشريعات المنظمة للجنسية المصرية ، ولم يلحق به تعديل ولا تبديل رغم مرور أكثر من ربع قرن من الزمان ، وحدوث تغييرات كثيرة طرحت ضرورة إحداث تعديل تشريعى ، أو سن تشريع جديد تماماً فى السنوات الأخيرة ، واستناداً إلى ذات الفلسفة التشريعية التى قام عليها القانون ؛ وهى تأكيد الاستمرار والتنسيق فى أحكام الجنسية المصرية منذ جنسية التأسيس فى المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م ، وتصفية أوضاع القانون أو التشريع السابق ، ومراعاة الأوضاع العملية التى نشأت عن تطبيق قوانين الجنسية المصرية.

حيث يستهدف التعديل التشريعى المقترح - وكما أوضحت المذكرة الإيضاحية له - "منح التيسيرات اللازمة لأبناء الأم المصرية من زوج غير مصرى ؛ حتى لا يعيشوا غرباء فى

بلادهم ، وحتى يشعروا بالأمان والاستقرار والقوة النفسية ، وإلى إرساء مبدأ المساواة بين الرجال والنساء فى الحقوق والواجبات العامة ، وعدم التمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة وفقاً لأحكام الدستور".

ويتضمن المشروع المقترح تطبيق ركنين أساسيين:

أولها : منح الجنسية المصرية الأصيلة بقوة القانون لأولاد الأم المصرية المتزوجة من غير مصرى منذ تاريخ العمل بالتعديل المقترح.

الثانى : يعالج مشكلة الأبناء المولودين قبل العمل بأحكامه عن طريق التجنس كجنسية طارئة ، إذا أعلن أى منهم الرغبة فى اكتساب الجنسية المصرية ؛ سواء كانوا قصراً أم بالغين ، ما دام لم يصدر قرار من وزير الداخلية بحرمانهم من اكتساب الجنسية المصرية خلال مدة عام من إعلان رغبتهم اكتساب الجنسية ؛ وذلك لإفساح المجال للسلطة التقديرية للدولة فى حجب هذه الجنسية عمن يشكل تجنيسهم إضراراً بالمصالح العليا للدولة.

وقد راعى التعديل المقترح مبدأ اتحاد الجنسية بين أبناء الأسرة الواحدة ، فضلاً عن الأخذ بمبدأ الوصية الواجبة فى حالة وفاة ابن المصرية زوجة غير المصرى قبل العمل بأحكام القانون فيكون لأولاده حق اكتساب الجنسية المصرية باتباع نفس الإجراءات ، مثلما استعمل المشروع عبارة " غير المصري" بدلاً من كلمة "الأجنبي". وهو ما نلاحظه من خلال الجدول رقم (٤).

(ب) الهوية والانتماء : تشكيل الفضاء الاجتماعى

- التمييز بين الداخل/ الدخيل

يمكننا من خلال متابعة القوانين المتعاقبة المنظمة للجنسية المصرية ، تحديد الفئات التى تشكل الجماعة المصرية ؛ بما يعنى ذلك من التأكيد على عناصر الثبات والاستقرار من ناحية ، وضم ما استجد من فئات إلى داخل النسيج الاجتماعى ، مع التأكيد على معايير الانتماء للجماعة المصرية ؛ من خلال الجدول رقم (٢). و الذى يهدف إلى متابعة المعايير التى استندت إليها تشريعات الجنسية فى تحديد ماهية الفئات الداخلة إلى الجماعة المصرية. ومن ثم فإن الهوية المصرية ودور تشريع الجنسية فى الكشف عنها يتضح من خلال الجدول رقم (٢) ، والذى يكمله الجدول رقم (٣) باعتباره آخر التشريعات المنظمة للجنسية المصرية.

وبمراجعة الجداول السابقة ، يمكننا تحديد جغرافية الجنسية المصرية والعناصر المشكلة للجماعة المصرية على النحو التالي:

- **المصريون الأصلاء من أهل البلاد المتوطنين بمصر** ؛ والذين اتخذوا مصر مقاماً ووطناً قبل ٥ نوفمبر ١٩١٤م تاريخ الجنسية القانونية المصرية ، بشرط أن يكونوا من غير رعايا الدول الأجنبية ، وأن يحافظوا على إقامتهم فى مصر ، وألا يكونوا من الصهيونيين ، مع الأخذ بالقاعدة المعتبرة فى قوانين الجنسية من أن إقامة الأصول تكمل إقامة الفروع ، وإقامة الزوج تكمل إقامة الزوجة[٥٥] . هو ما يقابله فى القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م مادة (١) أولاً ، مع الاعتداد بتاريخ أول يناير ١٩٠٠ للتوطن ، والمرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م[٥٦] ، بالإحالة المقررة منه فى مادة (٦) ثانياً ، إلى مادة (١) من الأمر العالى الصادر فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠م ؛ وهى تنص فى أولاً على المتوطنين قبل أول يناير عام ١٨٤٨م[٥٧] .

- **الرعوية العثمانية وتنظيم الانفصال بين الجنسية التركية والجنسية المصرية** بالنظر إلى تاريخ انفصال مصر الذى اعتدت به معاهدة لوزان ؛ وهو نوفمبر ١٩١٤م ، ومن ثم فقد اعتبِرَ مصرياً بموجب قوانين الجنسية المتعاقبة من يحملون صفة الرعوية العثمانية ، واستقروا بمصر على درجات متباينة من الانتماء وطول الإقامة ؛ فمنهم من استوفوا شروطاً وأوصافاً جعلتهم فى نظر المشرع من فئة المصريين الأصلاء سواء بسواء ، وهم العثمانيون الذين نزحوا إلى مصر وأقاموا بها وتناسلوا ، ومنهم من ولد بمصر ، وأقاموا بها دون أبويهم ، وقبلوا الخدمة العسكرية بموجب القوانين المصرية ، ومنهم من أقام بمصر قبل أو بعد تاريخ ٥ نوفمبر ١٩١٤م لانقطاع صلاتهم ببلادهم الأصلية ، ورغبتهم فى الاستقرار فى مصر والاندماج فى نسيجها الاجتماعى وجماعتها السياسية.

- من اكتسبوا **جنسية الجمهورية العربية المتحدة** بناء على الأصل السورى ، أو الانتماء للأمة العربية (فيما عرف باسم المواطن المغترب) فى الفترة الواقعة بين ٢٢ فبراير ١٩٥٨م ، و٢٨ سبتمبر ١٩٦١م .

- الفئات التى تدخل النسيج الاجتماعى المصرى **عن طريق التجنس أو اكتساب الجنسية،** مع تفاوت الشروط التى تضمن اندماجهم فى الجماعة المصرية ؛ حيث تختلف الشروط وتتراوح شدتها حسب درجة أو عناصر امتلاك تلك الفئات الراغبة فى العضوية لسمات تقترب من الأسس المعنوية والمادية المؤسسة للجماعة المصرية ؛ فعناصر من

قبيل الميلاد لأم مصرية أو لأصل مصرى ، أو الميلاد المضاعف فى مصر لمن ينتمى إلى غالبية السكان فى بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ، أو الميلاد على أرض مصر ، أو الإقامة العادية بها ، تشكل كلها سمات تتفاوت فى تعبيرها عن الرغبة فى الاندماج من ناحية ، وعن إمكانية الاندماج من ناحية أخرى ؛ الأمر الذى يجعل لتشريعات الجنسية الدور الحاسم فى تشكيل الهوية المصرية.

حيث يقيم التشريع المصرى صرح الجنسية الأصيلة - بحكم القانون ودون تدخل من السلطة المختصة بالرفض أو القبول- أساساً على حق الدم بالانتساب لأب وطنى ، ودون اعتبار لما إذا كان الميلاد داخل مصر أو خارجها ، ومهما كانت جنسية الأم ، ثم يستند على استحياء إلى حق الإقليم منفرداً ، أو بالتأكيد على صفة الأم المصرية فى حالات يجمع فيما بينها الميلاد فى مصر وعدم وجود تأثير لجنسية الأب الأجنبى على هوية الأبناء ؛ لمجرد تجنب أو تلافى ظاهرة انعدام الجنسية لهؤلاء ، وليس تأكيداً لحقهم فى الحصول على الجنسية الأصيلة ، ولو ثبتت نسبتهم إلى أم مصرية[٥٨] .

كما يعرف القانون المصرى نوعاً آخر من عضوية الجماعة الوطنية ، تقوم على مبدأ الاكتساب أو المنح بعد الميلاد ، والتى تكون لإرادة الدولة - فضلاً عن طلب الفرد - سلطة واسعة فى تقدير الشروط الواجب توافرها فيمن يتصف بها وفيمن يجوز منحه إياها ؛ فهى سلطة تمليها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن ؛ ولأن موضوعات الجنسية - كما سبق القول- تنضح من سيادة الدولة ذاتها ، فكان للدولة أن تتولى بما لها من هذه السيادة تحديد عنصر السكان فيها ، وهى إذ تخلق الجنسية بإرادتها وحدها تحدد شروط منح الجنسية ، وشروط كسبها ، وشروط فقدها حسب الوضع الذى تراه مستكملاً لعناصر وجودها[٥٩] .

وقد أورد المشرع حالات الجنسية المصرية المكتسبة فى المواد ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٧ ، واتخذ أساساً لكل حالة منها من عامل أو أكثر من العوامل التى تكفل اندماج طالب اكتساب الجنسية فى الجماعة الوطنية ، وأخصها ذكراً الإقامة فى مصر ، وعبر عن طلب اكتساب الجنسية فى حالة أبناء الأم المصرية المولودين بالخارج بعبارة" اختيار الجنسية المصرية" ؛ مميزاً بينها وبين خمس حالات أخرى عبر عن كل منها بعبارة" طلب التجنس بالجنسية المصرية" فى مادة(٤) ، وخص مادة (٧) باكتساب الجنسية عن طريق الزواج من مصرى ، وطلب الدخول فى جنسيته[٦٠] .

فأبناء الأم المصرية المولودون بالخارج ، يشكلون حالة اكتساب الجنسية المصرية بالاختيار، ودخول الأجنبى فيها بطلبها متى استوفى الشروط التى يوجبها القانون ، وأولها بالطبع عدم تأثير جنسية الأب ، ودون حاجة إلى صدور قرار بمنحها من جهة الإدارة ، وإن كان لها أن تمنعه من هذا الدخول ؛ وهى حالة وحيدة فى التشريع المصرى وردت فى المادة الثالثة ؛ وكأنها تستكمل حكم المولود لأم مصرية ولأب مجهول ، أو مجهول الجنسية ، أو لا جنسية له المولود فى مصر (حسب المادة الثانية) أو خارج مصر حسب المادة الثالثة[٦١].

ومن ثم فإن عضوية الجماعة الوطنية بموجب الاختيار للجنسية تستند إلى مجموعة من الشروط اللازم توافرها ، وهى أن يكون ميلاد الولد من أم مصرية لأب مجهول ، أو لا جنسية له ، أو مجهول الجنسية ، وأن يقع الميلاد خارج مصر ، وأن يجعل إقامته العادية فى مصر قبل تقديم طلبه باختيار الجنسية المصرية ، دون استلزام مدة معينة للإقامة ، وأن يختار الجنسية المصرية خلال سنة من بلوغ سن الرشد ؛ بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية ، وألا يعترض الأخير على هذا الاختيار خلال سنة من وصول الإخطار إليه.

وهناك حالات أخرى للتجنس يجوز فيها منح الجنسية بقرار من وزير الداخلية ، مع اختلاف الشروط الواجب توافرها فى كل حالة من تلك الحالات ؛ وهى الأصل المصرى ، والميلاد المضاعف ، والإقامة العادية فى مصر[٦٢].

فإذا أخذنا بالأصل المصرى معياراً للتقسيم ؛ فهناك حالتان: حالة الميلاد لأب أصله مصرى ، أو لكل من ينتمى إلى الأصل المصرى ، على أن تمنح للأول منهما متى طلب التجنس بعد جعل إقامته العادية فى مصر ، على حين يشترط فى الثانى - لعدم الميلاد بمصر- ضرورة طلب التجنس بعد خمس سنوات من الإقامة العادية بمصر ، على أن يكون مفهوماً أن الأصل المصرى يقصد به فى التشريع من كان مصرى الجنس ، وحال تخلف ركن الإقامة المتطلبة فى شأنه أو شأن أبيه أو الزوج ، أو العجز عن إثباتها دون الاعتراف له بالجنسية المصرية متى كان أحد أصوله أو أصول الزوج مولوداً فى مصر[٦٣].

وإذا أخذنا بمعيار الميلاد على أرض مصر ؛ فهناك ثلاث حالات حسب درجة الاندماج فى الجماعة المصرية: الميلاد لأب أصله مصرى ، والميلاد المضاعف ، والميلاد دون الأصل المصرى أو ميلاد الأب ؛ حيث تكون درجة اندماج المولود لأب أصله مصرى أكبر بكثير من المولود لأب ولد هو الآخر بمصر ، لكنه لا ينتمى إلى الأصل المصرى ، وإنما ينتمى لغالبية السكان فى بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ؛ وهى بدورها أكثر اندماجاً من الحالة الثالثة للأجنبى المولود بمصر.

فالتجنس فى الحالة الثانية يقوم على الميلاد المضاعف بمصر ، والانتماء لغالبية السكان فى بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ، ولا يشترط أكثر من ذلك من شروط تكفل لهم الاندماج فى الجماعة المصرية ، متى طلب ذلك خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد.

وقد أوجبت المحكمة الإدارية العليا على جهة الإدارة الاعتراف بالجنسية المصرية لمن ولد بالميلاد المضاعف على الأراضى المصرية إذا كان ينتمى بجنسيته إلى بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ، ومن ثم ثبوت الجنسية المصرية للولد بطريقة قطعية ؛ حيث لا يشترط ثبوت الجنسية المصرية للأب حتى يكتسبها الابن ، وأنه يجب أن يكون الميلاد المضاعف للولد وأبيه الأجنبى فى الأراضى المصرية ، كونه يعد دليلاً على أن العائلة قد اعتزمت التوطن نهائياً فى البلاد ، وتأثرت مع تعاقب الأجيال بالحياة فى القطر المصرى ؛ مما يسهم فى اندماجها فى المصريين ، على أن يكون الأب الأجنبى منتمياً بجنسيته لغالبية السكان فى بلد لغته العربية أو دينه الإسلام ؛ مما يسهم فى اندماج الولد فى نسيج واحد مع المجتمع المصري(٦٤).

والحالة الثالثة : هى حالة الأجنبى المولود فى مصر ، وجعل منها إقامته العادية عند بلوغه سن الرشد ، متى طلب خلال سنة من بلوغ سن الرشد التجنس بالجنسية المصرية ، وتوافرت له من الشروط ما يكفل حسن اندماجه فى الكتلة السكانية: سلامة العقل دون عاهة تجعله عالة على المجتمع ، ووسيلة مشروعة للكسب ، وإلمام باللغة العربية وحسن السلوك وحميد السيرة.وهى السند التشريعى القائم فى الوقت الحالى ولحين إقرار التعديل التشريعى فى منح الجنسية لأبناء الأم المصرية المتزوجات من أجانب ، مع اتخاذ شرط الانتساب إلى أم مصرية مبرراً للتساهل فى تلك الشروط الواجب توافرها فى طالب الجنسية المصرية.

والحالة الأخيرة هى حالة الأجنبى العادى ؛ وهو التجنس طويل المدة ؛ إذ يشترط الإقامة فى مصر مدة عشر سنوات متتالية على الأقل سابقة على تقديم طلب التجنس ، وأن تتوافر فيه ذات الشروط السابق اشتراطها فى الحالة الثالثة.

على حين عالجت المادة الخامسة مسألة التجنس المطلق من الشروط ؛ حيث أجازت لرئيس الجمهورية منح الجنسية المصرية دون تقيد بالشروط السابقة لكل أجنبى يؤدى لمصر خدمات جليلة ، أو كان من رؤساء الطوائف غير الإسلامية العاملين بالقطر المصري. كما نصت م ٧ على اكتساب الأجنبية التى تتزوج من مصرى جنسيته بالزواج ، إذا أعلنت وزير الداخلية برغبتها فى ذلك ، ولم تنته الزوجية قبل انقضاء سنتين من تاريخ الإعلان لغير وفاة الزوج ، مع منح وزير الداخلية بقرار مسبب سلطة حرمانها قبل فوات السنتين من اكتساب الجنسية المصرية.

- **إشكالات وقضايا الهوية المصرية**

سبق الحديث عن دور تشريعات الجنسية فى التعبير عن -أو حتى- تشكيل الفضاء الاجتماعى ؛ من خلال مفاهيم الهوية والانتماء المؤسسة للعلاقة الأفقية للمواطنة ؛ بمعنى حرص تلك التشريعات على ضم العناصر التى تحوز بالفعل إمكانيات الاندماج فى النسيج الاجتماعى ، أو تلك التى تشكل جزءاً قابلاً للاندماج فى الجماعة ، بقدر حرصها وتشددها فى استبعاد تلك العناصر التى لا تخلو هويتهم من شائبة الانتماء الغالب أو الفعلى إلى جماعات ونسيج اجتماعى مختلف[٦٥].

بمعنى أن فاعلية القاعدة القانونية فى مجال الجنسية تكون رهناً بالكشف عن العناصر التى تجعل من جماعة ما جزءاً من النسيج الاجتماعى المصرى ، أو تجعلها أقرب إلى الجماعة المصرية فى حالة التعارض من غيرها من الجماعات الأخرى التى قد تنتمى إليها بحكم عناصر أخرى من قبيل الميلاد فى الخارج ، وانقطاع الإقامة الفعلية بالوطن أو الميلاد لأم أو لأب أجنبى ؛ وهى كلها عناصر قد ترجح استبعاد تلك الجماعات من أن تصبح جزءاً أصيلاً من الجماعة المصرية ، أو تباعد بينهم وبين العضوية الآمنة غير القلقة فى الهوية المصرية.

ومما لا شك فيه أن استناد الجنسية الأصيلة إلى حق الدم بالانتساب إلى الأب ، وتغليب جنسية الأب على جنسية الأم له ما يبرره ، إلا أن إطلاق نص المادة دون تقييد باعتبارها أمراً يتعلق بالنظام العام قد أثار فى التطبيق العملى مسألتين على درجة كبيرة من الأهمية من زاوية الهوية والانتماء التى تعد جوهر مفهوم الجنسية :

المسألة الأولى : تتصل بالانتساب إلى الأب ؛ حيث تثبت الجنسية المصرية لكل من ولد لأب مصرى داخل وخارج مصر على تعاقب الأجيال ، حتى ولو اكتسب المولود بالخارج جنسية الدولة التى ولد بها بناء على قانونها ، وأنه لا يجوز إسقاط الجنسية المصرية عمن ولد لأب مصرى ، حتى ولو انقطعت كل صلاتهم لأجيال عن مصر بالإقامة فى الخارج ، والحصول على جنسية دولة الميلاد ؛ الأمر الذى يشكك فى وجود الرابطة الفعلية التى هى مناط مفهوم الجنسية.

فضلاً عن أن إطلاق الحصول على الجنسية المصرية الأصيلة لكل من ولد لأب مصرى، دون اعتبار لجنسية الأم قد أثار مسألة الظروف السياسية والاقتصادية التى دفعت بمصريين للزواج من سكان ما يعرفون بعرب ١٩٤٨ (والحاملات بالطبع للجنسية الإسرائيلية) ، ومن ثم حصول الابن على الجنسية المصرية بحكم الانتساب لأب مصرى ، وعلى الجنسية

الإسرائيلية استناداً إلى جنسية الأم ، وكلتا الجنسيتين تثبتان بحكم القانون ومنذ الميلاد .

وتتصل **المسألة الثانية** : بنفى الانتساب الأصيل إلى الأم ، وأن الحالات التى وردت فى المادة الثانية -التى تحدد معايير الجنسية الأصيلة- إنما قصد بها المشرع مجرد تلافى حالات انعدام الجنسية لأبناء الأم المصرية فى حالة عدم اكتسابهم- لأسباب حددتها - لجنسية الأب ، ومن ثم طرح التساؤل حول الظروف التى دفعت إلى زواج مصريات من أجنبى معلوم الجنسية ، وإقامة الأبناء داخل مصر ، واعتبارهم رغم ذلك أجانب نسبة إلى الأب الأجنبى ؛ الأمر الذى دفع إلى تعديل تشريعى سعياً إلى توفيق أوضاعهم بما يكفل تصفية تلك التركة الناجمة عن تطبيق القانون الراهن للجنسية المصرية.

ومن ثم فإن القضايا والإشكالات التى يطرحها قانون الجنسية من زاوية العلاقات الأفقية للمواطنة أو مفاهيم الهوية والانتماء ، ومعايير تحديد العناصر الداخلة فى الجماعة المصرية والعناصر الخارجة عنها من ناحية ، وإشكالات التداخل بين الداخل والخارج من خلال سعى الخارج للحصول على جنسية الداخل من ناحية أخرى كثيرة ، لكننا نختار من بينها تعاقب الأجيال بالخارج ، وأبناء الأمهات المصريات من أجانب ، وأبناء الأمهات الإسرائيليات من مصريين.

➢ أبناؤنا فى الخارج وتعاقب الأجيال

ذلك لأن جنسية الأب المصرى التى تثبت لولده غير محدودة بجيل معين ، فهى تثبت للولد ومنه لولده ، وهكذا على تعاقب الأجيال ، وسواء حصل الميلاد فى مصر أم فى الخارج ، حتى لو اكتسب الولد جنسية الدولة التى ولد فيها ؛ لأن نص المادة الثانية عام غير مقيد ، ولأن العبرة فيمن يعتبرون متمتعين بالجنسية المصرية هى بالقانون المصرى دون غيره[٦٧] .

فإذا ما اعتبرنا أن الجنسية هى رباط قانونى ورابطة فعلية تقوم على الوجود والمصالح والمشاعر ، وأنها تمثل التعبير القانونى عن حقيقة كون الفرد الذى منحت له -إما مباشرة بحكم القانون أو بناء على فعل صادر عن السلطات- أوثق ارتباطاً بسكان الدولة المانحة للجنسية منه بسكان أى دولة أخرى ؛ فإن تعاقب الأجيال مع انقطاع الصلة بالوطن الأم قد يجعل فى ظاهر الأمر ومنطقه أبناء المصرى المقيمين بالخارج أكثر ارتباط بالدولة التى يقيمون بها من الوطن الأم ؛ الأمر الذى يشكك فى حقيقة انتمائهم الفعلى إلى النسيج الاجتماعى المصرى ، بالرغم من انتمائهم القانونى عن طريق حق الدم.

ولهذا تسعى الدول عبر تشريعاتها إلى معالجة تلك الحالة بنوع من التوازن الدقيق الذى لا يسقط الجنسية عن أبناء الوطن من ناحية ، ولا يضم إلى جماعته من فقد الانتماء إليه أصلاً عبر تعاقب الأجيال ، ومثال ذلك هو التشريع الفرنسى الذى يقر بأن الفرنسى الذى تكون إقامته العادية فى الخارج حيث يكون أصوله -الذين ثبتت له الجنسية الفرنسية بالبنوة منهم- قد أقاموا أكثر من نصف قرن ؛ يعتبر وكأنه فقد الجنسية الفرنسية ، إلا إذا كان أصوله قد حافظوا على هذه الجنسية بالحالة الظاهرة ، ولا يتحقق فقد صفة الفرنسى إلا بحكم يصدر وفقاً لأحكام قانون الجنسية(٦٧).

على حين يبدو التناقض واضحاً - فى رأى بعض الفقهاء - فى أحكام القانون الراهن للجنسية المصرية الذى يحفظ للمصريين فى الخارج على تعاقب الأجيال وانقطاع صلاتهم بالوطن الأم ، وحصولهم على جنسية الوطن المقيمين فيه ، رغم انقطاع الصلة الفعلية والرباط الاجتماعى الذى يشكل جوهر مفهوم الجنسية ، فى الوقت الذى يحرم من يقيم بين ظهرانى الجماعة المصرية وعلى إقليمها ، وقد لا يعرف له من وطن سواها ؛ الأمر الذى يحقق فكرة الرابطة الفعلية لمجرد عدم انتسابهم لأب مصرى ، رغم ثبوت نسبتهم لأم مصرية.

وفى حقيقة الأمر فإن تعاقب الأجيال ومدى ثبوت الجنسية المصرية لأولاد الأب مهما تناءت بهم الأوطان ، وتباعد الزمان ؛ إنما تطرح فى المقابل ، وبهدف دعم منح أبناء الأم المصرية للجنسية المصرية ؛ بزعم ارتباطهم الفعلى بالإقليم المصرى ، وتحقق فكرة "الجنسية الفعلية " التى تعد معياراً للتغليب والترجيح فى الفقه الدولى المعاصر(٦٨).

ولذا فمن المهم التأكيد ابتداء أن هذه ليست بدعوة إلى حرمان المصريين المنقطعين بالخارج من الجنسية المصرية ، ولا إلى منح أبناء الأمهات المصريات الجنسية المصرية الأصيلة ، وإنما فى حقيقتها دعوة إلى إمعان النظر فى إشكالات يطرحها التطبيق العملى لنصوص قانون لم يعد يتفق مع الواقع الاجتماعى ، بما فيه من تيارات وقوى ضاغطة تدفع إلى تبنى قضية أبناء الأم المصرية ، ومنحهم الجنسية الأصيلة ؛ ولو من زاوية عدم المساواة بينهم وبين أبناء الأب المصرى الذين يحصلون على الجنسية المصرية ، حتى لو انقطعت صلاتهم بمصر بفعل الميلاد والإقامة ، والحصول على جنسية دولة أجنبية ، أو كانوا أبناء أمهات يحملن الجنسية الإسرائيلية ، وقد يطالبن كذلك بالجنسية المصرية استناداً إلى المادة السابعة من قانون الجنسية.

بمعنى أن هناك حاجة إلى الأخذ فى الاعتبار مسألة انقطاع إقامة المصريين المولودين والمقيمين بالخارج ، والحاملين للجنسية المصرية لمجرد الانتساب إلى أب مصرى ؛ بما لا يقتطع

جزءاً أصيلاً من الجماعة المصرية من ناحية ، ولا يدخل فيها من لم يعد ينتمى فعلاً إليها من ناحية أخرى ؛ فهم داخل الجماعة المصرية قانوناً ، وإن انتموا إلى جماعات أخرى يدينون لها بالولاء من الناحية العملية بفعل الميلاد والإقامة والأعمال ، وغيرها من الأدوات التى ترجح الأخذ بالجنسية الأجنبية لهم جنسية غالبة عند التعارض.

حاصل القول إن إعمال نظرية الجنسية الفعلية فى هذا الإطار يصعب معه ترجيح الجنسية المصرية التى تثبت بقوة القانون للأجيال المتعاقبة للمصريين مزدوجى الجنسية المولودين بالخارج ، والذين انفصلوا -حكماً وقانوناً- عن جذورهم الوطنية ، وربما فقدوا لغتهم الأصلية بعد اندماجهم الكامل فى دولة المهجر عبر سنوات طويلة ، ولعل إصرار التشريع المصرى على استمرار تمتعهم بالجنسية الوطنية فى هذه الظروف يخالف تماماً فكرة الجنسية الفعلية. وإذا كان المشرع المصرى قد حرص مع ذلك على إكسابهم الجنسية الوطنية بحكم ولائهم المفترض لأسباب سياسية واقتصادية ؛ فإن استمرار تمتعهم بحقوق المصريين لا يعنى إقرار اعتلائهم للمواقع ذات الحساسية فى مصر[٦٩].

➢ أبناء الأمهات الإسرائيليات

بداية فإن غياب أو ضعف الثقافة القانونية فى مصر ليصيب الجماعة المصرية بالصدمة إزاء كل حكم من أحكام القضاء يخرج عما ألفه المجتمع من أمور تكشف عن سعى القضاء إلى التوفيق بين نصوص متناهية بطبعها ، ووقائع غير متناهية الطابع ، ولعل من أهم تلك الأحكام التى أثارت ضجة كبيرة ، ولفتت الأنظار إلى حجم التغيرات الواقعية فى المجتمع المصرى ؛ هو حصول أبناء الأم التى تحمل الجنسية الإسرائيلية على الجنسية المصرية -بحكم القانون- استناداً لأب مصرى ، وطبقاً للمادة الثانية من قانون الجنسية ، حيث عادت قضية زواج المصريين من إسرائيليات لتطرح نفسها بقوة بعد الحكم الذى أصدرته محكمة القضاء الإدارى - فى القضية رقم ٤١٤٣ لسنة ٥١ق - ببطلان حرمان طفلة -من أب مصرى وأم إسرائيلية الجنسية- من الجنسية المصرية.

وباستعراض التطور القاعدى لتشريعات الجنسية المصرية نجد أنها درجت على جعل الصهاينة من الطوائف المستبعدة ؛ والتى لا تشكل بحال جزءاً من النسيج الاجتماعى المصرى ؛ حتى ولو كان توطنهم بمصر يعود إلى ما قبل عام ١٩٤٨م ، وحافظوا على تلك الإقامة طويلاً[٧٠] ، مثلما كان "اتصاف الشخص بالصهيونية فى أى وقت من الأوقات" من الأسباب الداعية لإسقاط الجنسية المصرية ، بحيث اعتبر كل من يساهم بأى طريق فى الدعوة

إلى إنشاء وطن قومى لليهود بفلسطين صهيونياً ، بصرف النظر عن ديانته ، وما إذا كان يهودياً أم مسيحياً ، أم مسلماً ، وهو تأويل يقبل الاتساع فى مدلوله ؛ ليستوعب كل من يؤمن بحق إسرائيل فى البقاء ، وكل من يتبنى أفكارهم ومواقفهم ، أو دافع عنها ، أو دخل فى علاقات معهم بالتطبيع والتجارة والتزاوج.

وهو الأمر الذى سارت عليه المحاكم فى قضاء متواتر ؛ استناداً إلى جوهر مفهوم الجنسية ذاته ، وأن مسائل الجنسية تنبثق من سيادة الدولة ذاتها ، والتى لها اختصاص تحديد عنصر السكان فيها ، وأن للمشرع مطلق الحرية فى تنظيم الجنسية وتقديرها على الوجه الملائم ، الذى يتفق وصالح الجماعة ، وبناء عليها خوَّل المشرع وزير الداخلية بقرار مسبب منه أن يسقط الجنسية المصرية عن كل شخص صهيونى ؛ أى تقوم بينه وبين إسرائيل رابطة روحية ومادية لا تغيب عن ذوى الشأن[٧١].

وفى حقيقة الأمر هناك تضارب شديد فى تقديرات أعداد الزيجات المختلطة بين الشباب المصرى وأمهات يحملن الجنسية الإسرائيلية ، وإن استقرت فى معظمها حول ما يقارب ١٣ ألف حالة زواج ؛ وهو نفس التناقض الذى يبدو واضحاً فى أعداد العاملين المصريين فى إسرائيل ؛ الذين ضاقت بهم ساحة الوطن ، وخرجوا ابتغاء وطلباً لرزق ولو فى إسرائيل ، مع تبرير ذلك بحالة السلام وضيق الحال ، وأنهم يعملون ويتزاوجون مع فلسطينيين من عرب ٤٨ ، وإن حملوا كرهاً الجنسية الإسرائيلية[٧٢].

لكن القضية ليست فى العدد بحال من الأحوال ، وإن التساؤل حول الظاهرة من زاوية العدد – سواء من أجل التهوين أو التهويل– يصرفنا عن جوهر المسألة ذاتها ؛ وهى حصول أبناء المواطن المصرى على الجنسية المصرية ، ولو كانت الأم إسرائيلية الجنسية ؛ إذ تكمن خطورة تلك الظاهرة فى خلخلة الأسس التى قام عليها المجتمع المصرى طويلاً وإدخال عناصر قلقة مشوهة إلى الهوية المصرية من ناحية ، فضلاً عما تحمله تلك الظاهرة من مخاطر لا حصر لها لأمن مصر وحياتها ، وبخاصة حال وصول أبناء الأم الإسرائيلية إلى مناصب وزارية ، أو هيئات تمثيلية لا تشترط سوى أن يكون مصرياً من أب مصرى ، وهى مخاطر جد حقيقية ، وإن تجاهلها قد يفضى بنا إلى نواب أو وزراء يحملون الجنسية الإسرائيلية ، استناداً إلى الأم وبحكم القانون[٧٣].

بل إن خطورة ممارسة الحقوق/ الواجبات ممن يحمل الجنسية الإسرائيلية – استناداً إلى الأم– لأكثر واقعية من المخاطر التى يطرحها البعض بصدد أبناء الأم المصرية المتزوجة من

أجنبى ؛ حيث تقف القوانين المنظمة للحياة السياسية حاجزاً أمام مشاركة أبناء الأم المصرية باشتراطها ضرورة الانتساب إلى أب مصرى ، وهو ما لا يمكن دفعه ولا رفعه فى أبناء المصرى المتزوج من إسرائيلية[٧٤].

وهو ما يمكننا أن نلمسه من خلال حكم المحكمة الإدارية برقم ٤١٤٣ لسنة ٥١ق (وطعن فيه وزير الداخلية برقم ٦٠٨٣ لسنة ٤٧ق عليا) ؛ حيث صدر الحكم برياسة المستشار عبد الله أبو العز بقبول الدعوى شكلاً ، وفى الموضوع بإلغاء قرار وزير الداخلية بإسقاط الجنسية المصرية عن ميرا[٧٥].

ولهذا فقد رأت المحكمة أن قرار وزير الداخلية إنما يعنى فى حقيقته إسقاط الجنسية المصرية عنها ، والتى اكتسبتها فى الأصل للميلاد لأب مصرى (وليس مجرد طلب الإذن بالتجنس بجنسية أجنبية ، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية) ، فى حين أن المشرع منح مجلس الوزراء سلطة إسقاط الجنسية وليس وزير الداخلية ؛ الأمر الذى يجعل القرار صادراً عن غير مختص ، ومخالفاً للقانون ، ويوجب معه القضاء بإلغائه ، أخذاً فى الاعتبار أن ميرا لم تكن فى حالة طلب الإذن بالتجنس بجنسية أخرى وقت تقديم طلب والدها ، بل ولا يعد حصولها على الجنسية الإسرائيلية تجنساً بغير إذن ؛ لأنها حصلت عليها بالميلاد لأم إسرائيلية ؛ أى جنسية أصيلة وبحكم القانون ، وليست بحال طلباً لتجنس ، أو اكتساباً لها ؛ الأمر الذى يخرجها أصلاً عن أحكام زوال أو إسقاط الجنسية.

ولا يغير مما تقدم سبق تقدم الأب بطلب الإذن بتجنس ابنته بالجنسية الإسرائيلية ، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية ؛ لأنها كانت وقت تقديم الطلب حاملة للجنسية الإسرائيلية بالفعل ، والأهم -تطبيقاً لنص قانون الجنسية- أن الأب لم يكن فى إحدى حالات فقد الجنسية ؛ حتى يمكن القول بفقد الابنة (بحكم التبعية) لجنسيتها المصرية الثابتة لها بحكم القانون ، وبمجرد ميلادها لأب مصرى ، وإن إسقاط الجنسية هو عقوبة لا تقوم إلا على من بلغ سن الرشد.

وقد ركز طعن وزير الداخلية رقم ٦٠٨٣ لسنة ٤٧ ق عليا على السلطة المخولة لوزير الداخلية بموجب م١٠ ، وأنه لم يتجاوز اختصاصه إلى م١٦ ؛ فقرار وزير الداخلية كان فى الإذن بالتجنس مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية التى زالت عنها ولم تسقط ، وأن حكم المحكمة قد خلط بين زوال الجنسية المصرية لمن تجنس بجنسية أجنبية متى أذن له فى ذلك بحكم المادة العاشرة ، وبين إسقاط الجنسية المصرية بحكم المادة ١٦ ، والتى منها حالة

الدخول فى جنسية أجنبية على خلاف حكم المادة ١٠ ، ويكون إسقاط الجنسية المصرية فى هذه الحالة بقرار من مجلس الوزراء.

فقرار وزير الداخلية -حسب الطعن المقدم- لم يصدر بإسقاط الجنسية المصرية عن ميرا ، وإنما صدر القرار بناء على طلب الأب الإذن لابنته القاصر بالتجنس بالجنسية الإسرائيلية ، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، وأن هناك فرقاً بين زوال الجنسية بحكم المادة العاشرة ، وإسقاطها بحكم المادة ١٦ فى الأحوال المنصوص عليها ، ومنها التجنس بخلاف حكم المادة ١٠ ؛ والتى لا تنطبق على واقعة التداعى ، أما وقد قرر الحكم أن قرار الوزير هو فى حقيقته إسقاط للجنسية المصرية ؛ وهو ما لا يجوز إلا بقرار من مجلس الوزراء ؛ فهو اختلاف من جانب الحكم المطعون فيه لسبب لم يتضمنه القرار المطعون فيه.

إلا أن المحكمة الإدارية العليا فى ١٣ فبراير ٢٠٠٣ فى فهمها الدقيق والواعى بطبيعة القضية وأبعادها الحقيقية ؛ والتى تتعدى بكثير مسألة اختصاص وزير الداخلية فى الزوال أو الإسقاط ؛ خلصت إلى أحقية أبناء الزوج المصرى القصر المتزوج من أجنبية ، و المتجنسين بجنسية أخرى رغماً عنهم ، بالتمتع بالجنسية المصرية ، وأن طلب الأب الإذن لأولاده بالتجنس بجنسية أخرى مع عدم احتفاظهم بالجنسية المصرية لا يعد سببا أو حجة لحرمانهم من الجنسية المصرية.

وأوضحت المحكمة أنه لا يجوز إنابة ولى الأمر عن أبنائه القصر فى اكتساب الجنسية المصرية أو التخلى عنها ، أو التجنس بجنسية أجنبية ، وقضت بإلغاء قرار وزير الداخلية بإسقاط الجنسية المصرية عن أبناء المواطن المصرى المتزوج بأجنبية ، مع ما يترتب على ذلك من آثار ، وبخاصة رد الجنسية المصرية لأبنائه القصر ، مشيرة إلى أن جهة الإدارة لا يجوز لها تقرير زوال الجنسية المصرية عنهم ، ولا يجوز حرمانهم من حقهم ، والتمتع بالجنسية المصرية استقلالاً عن الأب أو الزوج[٧٦].

فالأمر كما أوضحه القضاء يتعدى حكم المادة العاشرة بزوال الجنسية بسبب اكتساب جنسية أجنبية ، مثلما لا ينطبق عليه أيضاً حكم المادة ١٦ بإسقاط الجنسية ؛ فكلتاهما لها مناط مختلف عن الحالة الماثلة ، وهو أنهما تتعلقان باكتساب جنسية ، وليس بجنسية أصيلة مفروضة بحكم القانون ومنذ الميلاد من ناحية ، وبإرادة الفرد فى الاكتساب ومن ثم طلب الاحتفاظ أو عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية من ناحية أخرى ؛ لأن الوالد لم يكن طالباً للتجنس بالجنسية الإسرائيلية لنفسه ، ومن ثم اكتساب أولاده القصر لها بالتبعية ، ولا يجوز إسقاط جنسية التابع منفرداً وبمعزل عن جنسية الأصل والمتبوع.

بتعبير آخر ؛ فإن أبناء الأمهات الإسرائيليات هى حالة فريدة ، لا نجد لها نصاً حاكماً فى التشريع الراهن للجنسية المصرية ، والذى لا يملك سوى الاعتراف لهم بالجنسية المصرية بحكم القانون ومنذ الميلاد لأب مصرى ، وسواء أقاموا داخل الوطن أو خارجه ؛ لأنها جنسية أصيلة لا تخضع للسلطة التقديرية للدولة ، وإن كان يملك وزير الداخلية حق رفض طلب الزوجة الإسرائيلية باكتساب الجنسية المصرية إذا ما تقدمت بطلب بذلك.

ومن ثم فإن القانون الحالى يبيح إسقاط الجنسية إذا اكتسبت فى حالات معينة ، لكن المطلوب أن يمتد ذلك إلى إسقاط الجنسية عن الجامع بينها وبين الجنسية الأصيلة بالدم أو بالميلاد إذا اقتضت ذلك ضرورات الأمن القومى ؛ إذ ينطوى الوضع الراهن للقانون على خطورة بالغة مع بروز ظاهرة الزواج بإسرائيليات ؛ الأمر الذى يفترض الحاجة إلى التدخل التشريعى فى هذا المجال ، خاصة مع اتصاف الصهيونية بالعنصرية ، ولا يصح منح الجنسية المصرية لأبناء يتحلون بتلك الصفات العنصرية بدعوى الانتساب لأب مصري.

حاصل القول إن قضية أبناء الأم الإسرائيلية تطرح مسألة ازدواج الجنسية بشكل فريد ؛ فهى جنسية أصيلة ومنذ الميلاد وبحكم القانون ، وإذا كانت هناك خطورة من ازدواج الولاء لاحتمال قيام التعارض بين الولاء لمصر والولاء لغيرها من البلاد ، فإن هذا التعارض ظاهر ولا يحتاج إلى برهان ولا دليل فى حالة ما كانت دولة الولاء الثانى هى إسرائيل ، وإن حكم القضاء الإدارى – وإن كان قد بنى الأحقية فى عدم إسقاط الجنسية المصرية على جوانب تتعلق بالاختصاص الإدارى وعلى خلو قانون الجنسية من أحكام تمكن من معالجة مثل هذه الحالات – فإنه يتعين أن يعدل بها يجيز إسقاط الجنسية فى حالة ما إذا اجتمعت معها جنسية أخرى – مكتسبة أو غير مكتسبة– طالما أن الأمر يتعلق بضرورات الأمن القومي.

➢ أبناء الأم المصرية

إن الدعوة إلى تعديل قانون الجنسية الراهن كانت استناداً إلى مواجهة الجماعة المصرية فى العقود الأخيرة مشكلة ذات أبعاد اجتماعية خطيرة ؛ وهى مشكلة الأبناء المولودين لأمهات مصريات وآباء أجانب لا يعترف لهم القانون بالمواطنة استناداً إلى جنسية الأب المعلومة ، وإن كانت طبيعة تلك الزيجات قد أدت فى غالب الأحوال إلى إقامة الأبناء– لأسباب شتى– جل حياتهم فى مصر ، لا يعرفون لهم سواها وطناً[٧٨].

ذلك أن قانون الجنسية الحالى لم يجعل للنسب من الأم نفس الأثر الذى رتبه على النسب من الأب فى نقل الجنسية إلى الأبناء ؛ حيث قدر المشرع أن تأثير الأم على المولود قد يضعفه

الميلاد خارج الإقليم من ناحية ، وانتماء الأب إلى جنسية دولة أجنبية من ناحية أخرى ؛ لذلك اشترط المشرع لإمكان ثبوت الجنسية للابن عن طريق النسب إلى الأم انعدام هذين المؤثرين اللذين من شأنهما أن يحولا دون اندماج المولود فى الجماعة الوطنية ؛ ومن ثم تنقل الأم المصرية جنسيتها إلى الأبناء فى حالة الارتباط بالإقليم وحيدة تأثر الابن بجنسية الأب[٧٨].

وقد تعرضت تلك التفرقة لانتقادات جمة من المنظمات غير الحكومية التى تناهض التمييز ضد المرأة ؛ استناداً إلى مجموعة من الأسس والمبررات القانونية ؛ منها على سبيل المثال مخالفة التشريع الحالى للاتجاه الحديث فى التشريعات المعاصرة التى تنحو نحو المساواة بين دور الأب والأم فى نقل الجنسية للأبناء ، ومخالفة مصر التزاماتها الدولية ممثلة فيما أبدته من تحفظ على نص المادة ٩/ ٢ من اتفاقية مناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة ، والتى تقرر حق المرأة فى نقل جنسيتها لأبنائها ، وإلى مخالفة التشريع للمبادئ الأساسية فى الدستور ، لدرجة الطعن بعدم الدستورية فى قانون الجنسية الراهن ؛ وهو محل نظر المحكمة الدستورية العليا[٧٩].

مثلما تولت الرد على حجج المدافعين عن حجب الجنسية المصرية عن أبناء الأم المصرية ؛ والتى تدور حول الخوف من الانفجار السكانى ، وأن الأب هو الأقدر على نقل الولاء والتنشئة ، والحد من حالات ازدواج الجنسية لدخولهم فى جنسية الأب الأجنبى ، أو أن السماح للأم المصرية بنقل الجنسية بمفردها للأبناء أمر غير أخلاقى ، ويشجع على ظاهرة تخلى بعض الأسر المصرية عن بناتها بسهولة لقاء أى مبلغ يدفعه الزوج الأجنبى ، الذى يختفى بعد ذلك بلا رجعة ، تاركاً الأبناء عبئاً على الجماعة المصرية[٨٠].

ولهذا فقد رأت تلك الاتجاهات أن التعديل التشريعى المقترح هو فى حقيقته إعمال لأحكام الدستور ، ووفاء بتعهدات مصر الدولية ، وتطبيق للشريعة الغراء ، ورفع للمعاناة عن المرأة المصرية ، وتأكيد وضع مصر الحضارى ومسايرتها للاتجاه الإنسانى العالمي.

وفى حقيقة الأمر فقد عكست "معركة" جنسية أبناء الأم المصرية وجهاً آخر لضعف أو غياب الثقافة القانونية عن المجتمع المصرى ، وتحايلاً بالقانون وعلى القانون ، وباستخدام كل الحجج والمبررات للوصول إلى قناعة محددة ، وهى الحق المطلق لأبناء الأم المصرية فى "استعادة " ما جحده عليهم القانون الراهن من الجنسية وحقوق المواطنة ، وتحميل الجماعة المصرية ككل مسئولية تعويض هؤلاء عن المعاناة والمهانة التى تعرضوا لها ، والإحساس بالمسئولية عن ضعف انتماء وولاء هؤلاء للجماعة المصرية نتيجة لتلك المعاناة والمهانة[٨١].

وهكذا يرى البعض أن هناك مغالاة فى التفرقة بين دور كل من الأب والأم فى نقل الجنسية بالميلاد للأبناء ، فبينما تقوم الجنسية المصرية بالميلاد لأب مصرى على مجرد رابطة النسب دون أى قيد أو شرط ، وبغض النظر عن جنسية الأم أو مكان الميلاد ؛ نجد أن الميلاد لأم مصرية محاط بقيود جوهرية ، تجعل منه أساساً ضعيفاً لنقل الجنسية للأبناء ، لا يمكن إعماله إلا بالنسبة لفئة محدودة جداً من الأبناء وهم المولودون لأب مجهول ، أو عديم الجنسية. أو مجهولها ، وبشرط وقوع الميلاد بالإقليم المصري.

وعلى ذلك فإذا ولد الابن لأم مصرية وأب يحمل جنسية أجنبية معلومة ، فإن الجنسية المصرية لا تثبت له ، حتى ولو وقع الميلاد بالإقليم المصرى ، وكذلك لا تثبت الجنسية فور الميلاد للابن الذى يولد لأم مصرية بالخارج بأى حال من الأحوال.

وهم يرجعون سبب هذه المشكلة إلى عدم مواكبة التشريع المصرى للجنسية للواقع الاجتماعى فى مصر ، ولظروف المجتمع المصرى ، والتطور الذى طرأ عليه. فمن المعلوم أن المجتمع المصرى قد انفتح اجتماعياً خلال ربع القرن الأخير بشكل لم تعهده مصر من قبل ؛ بحيث أصبح من المألوف أن تتزوج المصرية أياً كانت طبقتها الاجتماعية من أجنبى ؛ سواء أكان من دول عربية أو غير عربية. وفضلاً عن ذلك فقد دفعت الأزمة الاقتصادية التى تعانى منها الأسر المصرية بشكل مطرد إلى ترحيب بعض الأسر بزواج بناتهن من "ضيوف" قادمين من دول شقيقة ؛ فنتجت عن ذلك زيجات يزداد عددها باستمرار ؛ وهى زيجات قد لا تتسم بطابع الجدية من جانب الزوج ، الذى كثيراً ما يعود إلى دولته تاركاً زوجته وأولاده بمصر[(٨٢)].

وإزاء هذا الوضع الجديد فى حياة المجتمع المصرى لم يتنبه المشرع إلى ضرورة توفير الأمان القانونى للأبناء الناتجين عن هذه الزوجات ، والاعتراف لهم بهويتهم كأعضاء فى الجماعة المصرية ؛ وذلك بنقل جنسية الأم المصرية إليهم فور الميلاد.

إلا أن التناول المنطقى لقضية أبناء الأم المصرية يجب أن يأخذ فى الاعتبار عدداً من الأمور المبدئية منها :

- أن التعديل التشريعى المقترح يعامل أبناء الأمهات المصريات على أنهم "أجانب" ، بدليل منحهم الجنسية المصرية استناداً إلى حكم المادة (٤) رابعاً ، والتى تضع الشروط اللازمة لاكتساب "الأجنبي" الذى يولد فى مصر ، وكانت إقامته العادية فيها عند

بلوغه سن الرشد ؛ وهو ما يبرر اشتراطات وزارة الداخلية ، وقصر منح الجنسية المصرية حالياً وإلى حين إقرار التعديل التشريعى على من بلغوا فعلاً سن الرشد [٨٢].

- مبدأ حرية الدولة فى مادة الجنسية ؛ فهى التى تضع أسس تنظيم منح الجنسية بما يتفق مع واقعها الاجتماعى ؛ ولذا تغدو قوانين الجنسية متغيرة تبعاً لتغيرات الواقع الاجتماعى ، و إن المسألة الأساسية ليست فى طبيعة زيجات المصريات من أجانب ، ولا الظروف التى تمت فيها ، والتى قد تكون فى معظمها خلال الفترات التى سمحت فيها الدولة بمعاملة أجانب - وبخاصة من الدول العربية أو الفلسطينيين - معاملة المواطن ، أو فى فترات الوحدة بين مصر وغيرها من الدول العربية ؛ ومنها السودان وسوريا ، بقدر ما نهتم بمعالجة الآثار المترتبة على تلك الزيجات من زاوية مدى الحق فى الحصول على الجنسية المصرية من ناحية ، ومدى تعلق ذلك المنح بالمصالح العليا والأمن القومى من ناحية ثانية ، ثم طبيعة وهوية ومستقبل الجماعة المصرية من ناحية أخيرة.
- أن موضوع منح الجنسية المصرية لأبناء الأم المصرية يجب أن يقترن بملاحظة آثاره على كافة جوانب المفهوم ، وبخاصة طبيعة الرابطة الفعلية التى تقوم على الوجود والمشاعر والمصالح (مفهوم الهوية) ، وطبيعة الحقوق والواجبات التى يجب أن تمنح لهؤلاء استناداً إلى الجنسية المصرية (مفهوم الولاء) ، وتأثير ذلك على هوية الجماعة المصرية ، وكون هؤلاء أوثق ارتباطاً بسكان مصر منه بسكان أى دولة أخرى ؛ ونعنى بها دولة جنسية الأب الأجنبي.
- أن إشكاليات منح الجنسية المصرية لأبناء الأم المصرية يجب أن يتم تناولها وحلها فى ضوء المبدأ المتعارف عليه باتحاد الأسرة ، أى أن يقترن منح الجنسية للأبناء بتيسير حصول أحد الزوجين على جنسية الزوج الآخر ، استناداً إلى مبدأ المعاملة بالمثل ، أو أخذاً بمعايير الجنسية الغالبة أو الفعلية من قبيل موطن الأسرة ، ومحل عمل الزوج ، والإقامة المعتادة ، والاستثمارات ، والمشاركة السياسية ، وغيرها من مؤشرات الرابطة الفعلية أو الغالبة.

ويمكننا الدفع بمجموعة من الحجج فى مسألة أبناء الأمهات المصرية على النحو التالي:

- دعوى التضخم السكانى ومنطق الهوية

وهى قضية تقليدية تطرحها معظم الدول التى تعانى من الزيادة الكبيرة فى عدد السكان

فى مواجهة الاعتراف بأبناء الأم الوطنية من آباء أجانب ؛ ومن ثم فإن التعديل التشريعى المقترح إنما يعنى فى رأيهم زيادة إضافية فى عدد السكان ؛ بما يرتب ذلك من ضغوط على الخدمات والحقوق التى يتمتع بها المواطنون ، وأن الأمر لا يقتصر فحسب على حقوق الانتخاب أو الترشيح وتولى الوظائف العامة رغم أهميتها الظاهرة ، وإنما أيضاً على الوظائف والخدمات والمنافع العامة أيضاً.

وهى حجة واهية تقصر النظر على مجرد الزيادة العددية أو الكمية ، وعلى الناحية النفعية المتمثلة فى الخدمات التى يستأثر بها المواطنون ، متجاهلة أن هؤلاء يقيمون بالفعل داخل مصر ، وأنهم قد لا يعرفون لهم من وطن سواها ؛ بما يعنيه ذلك من زيادة فعلية قائمة ومن ضغوط حالة على الخدمات والمنافع ، إلا أن المخاطر التى تترتب على منح هؤلاء الجنسية المصرية إنما تعنى بالضبط زيادة عدد السكان بغير القيم التقليدية للجماعة المصرية.

فمن الصدق والعدل القول بأن الأم هى الأقدر على نقل القيم التقليدية والثقافة المعبرة عن كل جماعة وطنية ، وأن الإقامة المعتادة للأبناء على أرض مصر تجعلهم أقرب إلى قيمها وتوجهاتها ، إلا أن هذا لا ينفى قيام البديل الآخر (وهو البديل الأصيل الذى استندت إليه معظم التشريعات ، ومنها التشريع المصري) ممثلاً فى قدرة الأب على نقل القيم الثقافية التقليدية للأبناء ، والذى يشكل بحق علة الاستناد إلى حق الدم فى اكتساب الجنسية ، على أن يكون مفهوماً أننا نقصد بالقدرة هنا على نقل القيم التقليدية مجرد القدرة القانونية المفترضة التى تقوم على هدى منها عموم القواعد القانونية ، وليس القدرة الفعلية لحالات بعينها.

بتعبير آخر فإن مقدرة الأب الأجنبى على غرس القيم التقليدية للمجتمع التابع له فى نفوس الأبناء من أمهات مصريات وبخاصة إذا ما اقترنت بالإقامة الدائمة فى الخارج ، أو على الأقل فى سنوات التكوين الأولى من عمر الأبناء- يترتب عليه بالتأكيد اكتساب الأبناء - بحكم جنسية الأب من ناحية ، والإقامة فى الخارج من ناحية أخرى- للقيم الثقافية التقليدية للجماعة الأجنبية ، بعيداً عن إطار الجماعة المصرية ، وبقطع النظر عما إذا كانت تلك القيم الثقافية متقاربة أو متنافرة أو متعارضة مع القيم والتقاليد المصرية.

ولهذا فإن تشريع الجنسية يفترض فى اكتسابها ضرورة الوفاء بمجموعة من الأمور التى يستدل منها- قانوناً- على فكرة الانتماء إلى جوهر الثقافة التقليدية للمجتمع المراد الانضمام إليه ، على النحو السابق إيضاحه فى أنماط اكتساب الجنسية المصرية.

ذلك أن قراءة متأنية للقرارات المتلاحقة بمنح الجنسية لأبناء الأم المصرية لتدخل على الأقل خمسين جنسية أجنبية تزوج مواطنوها من مصريات إلى الجماعة المصرية ، لكل منهم ولاءات و اتجاهات وثقافات مختلفة ومتباينة ومتعارضة ، ابتداء من اليابان والصين وتايلاند والفلبين والهند وباكستان وإيران مروراً بكل الدول العربية ، وعدد كبير من الدول الأفريقية، وكل الدول الأوروبية بلا استثناء فضلاً عن مجموعة من دول الأمريكتين.

بتعبير آخر علينا الوعى بقضية تشتت اتجاهات الزواج من أجانب ، وأن السماح لأبنائهم من مصريات بالحصول على الجنسية الأصيلة بحكم القانون إنما يعنى أننا زرعنا فى الجماعة المصرية ملايين الأشخاص الذين يحملون ولاءات مختلفة لدول متعددة ، قد تتعارض مصالحنا معهم أو مع بعضهم البعض فى أى لحظة ، فهل يصبح التوتر بين الهند وباكستان على سبيل المثال قضية مصرية داخلية ؟.

وهو الأمر الذى قد يبرر ضرورة إحداث تغيير تشريعى مماثل بصدد المادة الثانية من القانون ، والتى تمنح الجنسية المصرية لكل من ولد لأب مصرى مهما تباعدت الأجيال ، ولو كان ميلادهم وإقامتهم وانتماؤهم إلى الخارج ، بل واكتساب جنسية دولة المهجر لأجيال متعاقبة ؛ لأنه بتطبيق قواعد الميلاد المضاعف لأبناء المصريين فى الخارج (التى يأخذ بها القانون المصرى لاكتساب الأجنبى الجنسية المصرية) ما يبرر ضرورة مراجعة ذلك النص الذى يرد على غير رابطة فعلية بين هؤلاء والجماعة المصرية.

- زيادة حالات ازدواج وتعدد الجنسيات

فبسبب أن معظم أبناء الأجانب لهم جنسيات بلاد تمنحهم جنسية الأب بحكم القانون ؛ فإن حالات ازدواج أو حتى تعدد الجنسيات سوف تزداد و بحكم القانون أيضاً فى حالة إقرار التعديل التشريعى المقترح ؛ بما يعنيه ذلك من طرح قضايا الولاء والانتماء خاصة للوطن الأول ؛ بسبب جنسية الأب من ناحية ، وقضايا ماهية الحقوق التى يجب الاعتراف بها لهؤلاء من ناحية ثانية ، ومبدأ وحدة الجنسية داخل الأسرة من ناحية أخيرة.

وهو ما استندت إليه مصر كأحد مبررات التحفظ على نص الفقرة الثانية من المادة التاسعة من اتفاقية مناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة لمنع اكتساب الطفل لجنسيتين فى حالة اختلاف جنسية الآباء ؛ لأن هذا سوف يسبب له المشاكل فى المستقبل ، كما أنه من الواضح والجلى أن اكتساب الطفل جنسية الأب هو الإجراء الأكثر مناسبة للطفل ، وأن هذا لا يقدح

فى شيء مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ؛ لأنه من المألوف عرفاً موافقتها - حال زواجها من أجنبي- على حصول أطفالها منه على جنسية الأب.

فهل يتم منح أبناء الأم المصرية كافة الحقوق والحريات ؛ ومنها بالطبع الحقوق السياسية فى الانتخاب والترشيح للهيئات النيابية والوظائف العامة ؛ وإلزامهم بكافة الواجبات ؛ ومنها بالطبع الخدمة العسكرية ، المترتبة على اكتساب الجنسية المصرية بحكم القانون ؟ خاصة أنها بحكم التعديل المقترح جنسية أصلية تتساوى مع جنسية أبناء الأب المصرى ، ولا يمكن من ثم وضع القيود التى اشترطتها المادة التاسعة على مباشرة الحقوق السياسية المكفولة للمواطنين ، وماذا عن الطعن بعدم دستورية حرمان هؤلاء من بعض الحقوق استناداً إلى الإخلال بمبدأ المساواة ، والذى يجد سنده فى نص المادة ٢ / ١ من التعديل المقترح " يكون مصرياً: من ولد لأب مصرى أو لأم مصرية....".

علاوة على أن القانون الحالى يطبق فقط على الراشدين من أبناء الأم المصرية ، وصولاً إلى اكتساب الجنسية ، الأمر الذى يخضعها للسلطة التقديرية لجهة الإدارة فى المنح والمنع ، وذلك إلى حين إقرار التعديل المقترح الذى يمنح الجنسية الأصيلة لمن يولد لأم مصرية بحكم القانون ، الأمر الذى قد يترتب عليه عدم اتحاد الجنسية داخل الأسرة الواحدة فى حالة عدم حصول الراشدين من الأبناء على الجنسية المصرية لأى سبب من الأسباب طبقاً للسلطة التقديرية لجهة الإدارة.

- دعوى انعدام الجنسية

وأخيراً فإن الزعم بأن عدم منح هؤلاء الجنسية المصرية سوف يترتب عليه انعدام الجنسية -الأمر الذى يتعارض مع الاتفاقيات الدولية للحد من انعدام الجنسية- هو أمر غريب ؛ لأن المشكلة الأساسية لهؤلاء الأبناء ، والتى استدعت التعديل التشريعى المقترح ؛ هو انتسابهم إلى جنسية الأب الأجنبى ؛ وهى جنسية فاعلة وقائمة ، على حين لا توجد مشكلة -حتى فى القانون الراهن - لمن ولد لأم مصرية داخل مصر أو خارجها ، والذين يمنحون الجنسية المصرية إما بحكم القانون (فى حالة الميلاد داخل مصر وطبقاً للمادة٢) ، أو بالاكتساب (طبقاً للمادة ٣) ؛ بشرط عدم وجود جنسية فاعلة للأب تمنع النسبة إلى جنسية الأم.

- الإخلال باعتبارات العدالة والمساواة بين المصريين

بمعنى أن القانون الراهن فيه نوع من معاقبة الأبناء المولودين من أم مصرية بسبب جنسية

الأب ، بل وجعلهم فى مكانة أدنى من الأبناء الذين يولدون لأب مجهول الجنسية ، أو لا جنسية له ، بل وأدنى مرتبة من اللقطاء ؛ والذين يحصلون على الجنسية المصرية بحكم القانون.

لكن يجب أن نأخذ فى اعتبارنا مبررات حصول هؤلاء دون أبناء الأم المصرية المتسببين إلى أب معلوم الجنسية ، مع ضرورة فهم مبدأ المساواة كما رسخته المحكمة الإدارية العليا والمحكمة الدستورية العليا عبر قضاء متواتر ؛ وهو التسوية بين متماثلين ، فلا يستوى فى حكم القضاء أبناء الأب المصرى وأبناء الأب الأجنبى ، بقطع النظر عن جنسية الأم ، أى أن هناك اعتبار أساسى لا يمكننا تجاهله بحال فى أبناء الأم المصرية ، وهو الدافع الجوهرى للمطالبة بالتعديل المقترح ، ألا وهو جنسية الأب ، والتى تشكل معياراً فاعلاً فى عدم المساواة بين الطرفين.

حاصل القول إن منح أى جماعة المقدرة على تشكيل والحفاظ على طابعها القومى وهويتها عن طريق السماح أو رفض انضمام الآخرين إليها هو أمر جوهرى ، إذا كانت الجماعة قادرة على حماية مصالحها ، وعلى إحداث التناسق ، وتعميق معانى القيم المشتركة بين أعضاء الجمـاعة.

ذلك أن السماح بالعضوية أو الاستبعاد منها يشكل جوهر الهوية المتميزة والطابع القومى لأمة ما ؛ بما يضمن لها نوعاً من الاستقرار والثبات التاريخى ، وأى أمة - إذا ما كانت ترغب فى أن تحيا بها يجاوز مجرد الاسم أو الموقع الجغرافى - يجب أن تكون لديها القدرة الواعية والمتزنة - بعيداً عن أى ضغوط مؤقتة- فى انتخاب وترشيح الأجانب الراغبين فى الانضمام إليها ، ومنحهم العضوية الكاملة فى مجتمعها ، وليس مجرد الإقامة بين ظهرانيها ، وأن تكون بقادرة على فرض خياراتها تلك.

وهو الأمر الذى نلاحظه فى التشريعات المتعاقبة للجنسية المصرية ، والتى حرصت على تأكيد ثوابت من يتمتعون بالجنسية المصرية ، والتزمت ووضحت تخوم الدائرة التى لا يجوز أن يتداخل المشرع فيها هادماً لتلك الثوابت والأسس ، أو مؤثراً فى محتواها ؛ بما ينال منها ومن اتساقها ، بل وراوحت بين درجات انتمائهم إلى الجماعة المصرية ما بين جنسية أصيلة تكتسب بحكم القانون ، وجنسية مكتسبة ارتأت لها من الشروط ما يضمن الحفاظ على الهوية المتميزة ، وغايرت فى الشروط التى على أساس منها تكتسب الجنسية ، حسب مدى اقتراب الأجنبى الراغب فى اكتسابها من هويتها ، واستعداده للانضواء فى جماعتها ؛ الأمر الذى أكسبها نوعاً من الاستقرار المكون للهوية المتميزة.

ولهذا فإن منح أبناء الأم المصرية الجنسية بحكم القانون - رغم الإقرار الواضح بانتسابهم إلى جنسية أصلية أخرى- إنها يعنى الحد من مقدرة الجماعة الوطنية على صياغة وهندسة وفرض خياراتها ، خاصة مع توقع تزايد أعداد هؤلاء ، مع ارتفاع القيد التشريعى على منحهم الجنسية المصرية ، فضلاً عن احتفاظهم بجنسيتهم الأصيلة.

فالتعديل التشريعى المقترح سوف يحرم صانع القرار من فرصة اختيار وانتقاء من ينضمون إلى الجماعة المصرية من غير أبنائها ، تاركاً تلك السلطة فى صياغة الجنسية المصرية إلى غيرها من الثقافات والجماعات التى لا تكون بالضرورة فى اتفاق مع الهوية والثقافة المصرية.

(جـ) الولاية والولاء : تشكيل الفضاء السياسي

نتناول فى هذا الجزء الأخير من الدراسة تأثير تشريعات الجنسية فى تشكيل مجمل الفضاء السياسى من خلال تلك العلاقة الرأسية بين الأفراد والدولة ، والتى تترجم فى ممارسة أو الحرمان من ممارسة الحقوق والواجبات ذات الصلة بالمواطنة ، أو ما اصطلح عليه بمفاهيم الولاء ، والتى تعرف بماهية الفئات التى يسمح لها - استناداً إلى تشريع الجنسية - بالمشاركة السياسية وأداء الواجبات وعلى رأسها الخدمة الإلزامية واحترام حكم القانون ، وماهية الفئات التى تحرم من ممارسة ما تعلق بالمواطنة من حقوق وواجبات استناداً إلى مفهوم الولاء .

وهى إشكاليات أثيرت فى الجماعة المصرية من خلال ممارسة الحق فى الترشيح ، والشروط الواجب توافرها طبقاً للقانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ فى شأن مجلس الشعب ، وبمناسبة الانتخابات النيابية التى عقدت تحت الإشراف القضائى الكامل عام ٢٠٠٠ ؛ حيث اشترطت المادة الخامسة من القانون المذكور فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب:

١- أن يكون مصرى الجنسية من أب مصري.

٢- أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى من أدائها طبقاً للقانون.

ومن ثم فقد أثير أمام القضاء عدد من الإشكاليات استناداً إلى هذين الشرطين ، وترتب عليها استبعاد أو حرمان طائفة من الحق فى المشاركة بالترشيح لعضوية مجلس الشعب ، فيما عرفوا تارة بنواب الازدواج ، وتارة أخرى بنواب التجنيد ، كما يدخل ضمن تلك الطوائف المستبعدة بالفعل أبناء الأمهات المصريات لأب أجنبى حالة منحهم الجنسية المصرية الأصيلة أو الطارئة حسب التعديل التشريعى المقترح ؛ إذا ما أقره مجلس الشعب دون قيود أو ضوابط أو تعديل فى قانون مجلس الشعب ذاته ، بحذف ما اتصل باشتراط النسبة إلى أب مصري.

ونلاحظ بصدد الأحكام القضائية التى صدرت فى قضايا نواب الازدواج أو التهرب من التجنيد أنها استندت تماماً إلى مفهوم الولاء فى استبعاد كلتا الطائفتين من المشاركة فى الترشيح ، وإن أكدت على فكرة تجزؤ أو انقسام الولاء فى حالة الازدواج ؛ وهو جوهر مفهوم العلاقات الرأسية فى المواطنة.

ومن ثم فلا يعنينا من تلك الإشكاليات والقضايا إلا تأثيرها على مفهوم المواطنة من جانب كفالة الحقوق والواجبات من ناحية ، والمشاركة السياسية التى تفترض الولاء من ناحية أخرى ، وصولاً إلى تناول طبيعة العلاقة التى أرساها الفقه المصرى حول "الجنسية" ؛ باعتبارها إحدى سمات أو عناصر مفهوم " المواطنة" ، وأن مفهوم المواطنة كل لا يتجزأ يقوم على فكرة الولاء التى تنسحب على كل سماته ، ابتداء من الوضع القانونى (الجنسية) ، ومفهوم الحقوق والواجبات المرتبطة بالمواطن (الترشيح لمجلس الشعب ، وأداء الخدمة العسكرية فيما اصطلح عليه بقضية نواب التجنيد) ، ومفهوم المشاركة فى الحياة السياسية بالانتخاب والترشيح للهيئات النيابية ، و تأكيداً على أن المواطنة – فى التحليل الأخير – هى فى جوهرها قضية ولاء وانتماء وهوية متميزة ، لا تقبل شركاً ولا اشتراكاً فى عقيدة المواطن واعتقاده.

فلم تعرف الجماعة المصرية خطورة ما فى قانون الجنسية من السماح بالإذن للمصرى بالتجنس بجنسية أجنبية مع الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، ولا ما يمكن أن يثيره مثل هذا النص القانونى من إشكالات قانونية واعتبارات سياسية تجاوزت النص بكثير ، قبل صدور قانون الجنسية عام ١٩٧٥ ، حين كان النظام القانونى لا يعترف -كقاعدة أو أصل عام – بالجمع بين الجنسية المصرية وأى جنسية أخرى.

بل إنه وحتى بعد صدور القانون وتعدد حالات ازدواج الجنسية ، والتى يقدرها البعض بالملايين لم نسمع عن مشاكل قانونية أثارتها حالات الازدواج تلك ، رغم أن مزدوجى الجنسية كانوا محرومين من أحد المظاهر الأساسية للمواطنة ؛ وهو التكليف بأداء الخدمة العسكرية ، ولا نعرف يقيناً إن كانت المجالس التشريعية اللاحقة على سنة ١٩٧٥ ، قد ضمت نواباً مزدوجى الجنسية أم لا.

ولكننا نعلم أن بركان الجدل والنقاش الحاد الذى يعد مؤشراً على غياب أو ضعف الثقافة القانونية ، قد انفجر فجأة فى مصر إبان معركة الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٠ ، بمناسبة الطعن على عدد من المرشحين المصريين الذين يحملون مع جنسيتهم المصرية جنسيات أخرى

أجنبية طبقاً للإذن لهم بموجب قانون الجنسية - بل ومنهم من لم يعد يحمل الجنسية المصرية أصلاً[٨٤]- والذين نجح بعضهم فى احتلال مقعد فى البرلمان رغم صدور أحكام نهائية من القضاء الإدارى ببطلان ترشيحهم وعضويتهم وأدائهم اليمين القانونية[٨٥].

وفى هذا المقام تعددت الاجتهادات وتسلحت بأقصى قدر ممكن من المهارة الفنية القانونية ، وفنون المحاورة والمجادلة السياسية ، والتى نكتفى بعرض نماذج لما شاع فى الجماعة الأكاديمية المتخصصة من عدم اتفاق حول مدى أحقية مزدوج الجنسية فى عضوية مجلس الشعب ، ومدى مشروعية حرمانهم من ممارسة حقوقهم السياسية ؛ وذلك من خلال اتخاذ الصحف اليومية منبراً لمخاطبة الرأى العام ، توسلاً إلى اكتساب التأييد أو التحفيز ضد أحد الطرفين ، والتى وصلت إلى درجة من الخطورة فى التشكيك فى أحكام القضاء ذاتها[٨٦].

كذلك يأتى رأى المحكمة الدستورية العليا فى طلب التفسير بشأن أعضاء مجلس الشعب المتهربين من أداء الخدمة العسكرية الإلزامية فى ١٧ أغسطس ٢٠٠٣ ، وتأكيد المحكمة الإدارية العليا عليه فى ٣ نوفمبر ٢٠٠٣ ، وما إذا كانت عضويتهم صحيحة من عدمه ؛ لإكمال العلاقة بين دلالات الجنسية و أبعاد المواطنة ؛ وذلك فى معرض تفسير نصين فى قانون مجلس الشعب رقم ٨٣ لسنة ١٩٧٢ ، لينهى جدالاً طويلاً حول صحة عضوية هؤلاء الأعضاء ، وليحسم صراعاً قانونياً وسياسياً شهدته الحياة البرلمانية والقانونية المصرية طوال السنوات الأربع الماضية[٨٧] ، ومؤكداً دور القضاء فى ترشيد الحياة السياسية ، والترابط الوثيق بين الحقوق والواجبات ذات الصلة بالمواطنة[٨٨].

- الموقف من مسألة الازدواج والتهرب

ورد النص الذى يجيز الازدواج فى عجز نص المادة العاشرة من قانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م ، وهو من بديع صنع هذا القانون ، إذ لم تعرفه التشريعات السابقة للجنسية المصرية[٨٩] ؛ حيث أجاز القانون الحالى إمكان احتفاظ المصرى المأذون له بالتجنس بالجنسية الأجنبية وزوجته وأولاده القصر بالجنسية المصرية ، إذا أعلن رغبته فى الإفادة من ذلك خلال مدة لا تزيد على سنة من تاريخ اكتسابه الجنسية الأجنبية.

وهو النص الذى أثار خلافاً فقهياً وعملياً حول ما إذا كانت القاعدة العامة فى القانون المصرى لا زالت هى كما فى التشريعات السابقة التى ترتب زوال أو إسقاط الجنسية فى حالة الازدواج ، أم أنها أضحت طبقاً لنص التشريع الحالى هى تعدد وازدواج الجنسيات ؟.

الاتجاه الأول :

والذى يرى من خلال نص المادة السابقة أن هناك حالات ثلاث للمصرى الذى يتجنس بجنسية أجنبية تتغاير فيما بينها فى القواعد التى تطبق عليها ؛ تتعلق الأولى بالمصرى الذى حصل على جنسية أجنبية دون إخطار الحكومة المصرية ، ودون الحصول على إذن منها بالتجنس بالجنسية الأجنبية ، والثانية بالمصرى الذى حصل على إذن من الحكومة المصرية بالتجنس بجنسية أجنبية ، والأخيرة بالذى حصل بالإضافة إلى الإذن بالتجنس بجنسية أجنبية على إجازة احتفاظه بالجنسية المصرية.

وحكم الحالة الأولى هو أن المصرى الذى تجنس بجنسية أجنبية دون إذن الحكومة المصرية يظل مصرياً من جميع الوجوه ، وإن كان يجوز إسقاط الجنسية المصرية عنه بقرار من مجلس الوزراء ، أما الحالة الثانية التى يحصل فيها المصرى على إذن من الحكومة المصرية بتجنسه ، ويحصل فعلاً على الجنسية الأجنبية التى أذن له بها ودون احتفاظ بالجنسية المصرية ؛ فإن ذلك يرتب زوال الجنسية المصرية عنه ، ويعتبر الشخص حينئذ أجنبياً ؛ وإن كانت مادة ١٨ تجيز رد الجنسية المصرية إليه بقرار من وزير الداخلية . أما الحالة الثالثة فهى التى يحصل فيها المصرى على إذن بالتجنس بجنسية أجنبية ، مع الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، وفى هذه الحالة يظل الشخص متمتعًا بجنسيته المصرية هو وزوجته وأولاده القصر ، رغم اكتسابهم الجنسية الأجنبية .

ويرون أن هذه هى أحكام القانون الوضعى المصرى ؛ أى أحكام التشريع القائم الذى يجب إعماله على ما يثور من منازعات ، ويظهر منها أن المادة العاشرة من قانون الجنسية رغم انتقاد البعض لصياغتها من حيث الشكل ، ومن ناحية أنها تشجع على الإكثار من حالات ازدواج الجنسية ، لم تتضمن أى قيود على ممارسة المصرى لحقوقه السياسية ، أو الإشارة إلى أى قيود أو شروط فى الحالتين الأولى والثالثة ، رغم تجنسه بجنسية أجنبية ، وذلك على عكس الحالة التى يحصل فيها الشخص على جنسية أجنبية بإذن الحكومة المصرية إذ يصبح أجنبياً عن صفته كمصرى ، وهى حالة لا يثور شك فى عدم قدرته على ممارسة حقوق المصرى السياسية.

إلا أن الأمر على غير ذلك بالنسبة للمصرى الذى يحصل فوق الإذن بالتجنس بالجنسية الأجنبية على إذن الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، إذ يبقى مصرياً من "جميع الوجوه" ، وكذلك الأمر فى حالة ما لم يتم الحصول على الإذن بالتجنس حيث يبقى الشخص أيضاً مصرياً ، طالما لم تسقط عنه الجنسية المصرية ، وفى كلتا الحالتين ما دام بقى مصرياً فله جميع حقوق المصريين دون نقص أو تقييد.

ويتبين من ذلك أن المشرع أجاز ازدواج الجنسية ، وسمح للمصرى المتجنس بجنسية أجنبية بالاحتفاظ بجنسيته المصرية ، وفى هذه الحالة يظل مصرياً متمتعاً بكامل حقوقه كمصرى دون نقص أو تقييد . ولم يفعل المشرع ذلك اعتباطاً ، وإنما قام بذلك تأكيداً لفلسفة جديدة أملتها الظروف الاقتصادية التى فرضت فتح باب الهجرة أمام المصريين الذين ضاقت بهم أرض الوادى بما رحبت ، مع إعطائهم مكنة العودة إلى أرض الوطن – مكرمين – غير منقوصة حقوقهم ولا مجحودة. وقد ظهر ذلك أيضاً فى القانون رقم ١١١ لسنة ١٩٨٣م الخاص بالهجرة ورعاية المصريين فى الخارج .

وبما أن المواطن المصري- أياً كانت الطريقة التى اكتسب بها جنسيته – له حق أصيل طبقاً للدستور فى ممارسة حق الانتخاب والترشيح ، فلا يمكن أبداً أن يقيد هذا الحق ، ولا أن يسحب منه لأى سبب من الأسباب إلا نص صريح ، إذ الحق فى الانتخابات والترشيح يعتبر من أعمدة الحقوق العامة ، كما أن الاشتراك فى الحياة العامة واجب وطنى ، فهو حق وواجب ، ولا يمكن إنقاص أيها ، كما لا يمكن التهرب منها ، إذ صميم الحياة الديموقراطية هو الانتخاب والتشريع ، ولا يمكن لأى سبب من الأسباب الحد منها أو منعها

ودليل ذلك أن المشرع حين أراد أن يتطلب مدة معينة لكى يشترك الأجنبى الذى تجنس بالجنسية المصرية فى الانتخاب والترشيح نص على ذلك صراحة ، فاشترط فوات خمس سنوات لممارسة الحق فى الانتخاب ، وعشر سنوات للترشيح ، ولو أراد المشرع أن يحد من حق المصرى الذى يتجنس بجنسية أجنبية فى الانتخاب والترشيح ، لما تردد فى إبراز ذلك والنص عليه صراحة ، ولذلك يجب عدم الخلط بين حالة المصرى الذى يسمح له بالتجنس مع الاحتفاظ بالجنسية المصرية ، مع حالة الأجنبى الذى تجنس بالجنسية المصرية والذى يشترط بالنسبة له مرور عشر سنوات لممارسة حقه فى الترشيح للهيئات النيابية (الصلة منفكة بينهما من حيث الأطراف والبواعث).

لو أراد الشارع أن يقيد حق المصرى المأذون بالتجنس مع الاحتفاظ بجنسيته لما تردد فى النص على ذلك ، ويعتبر عدم ورود نص فى هذا الخصوص حجة قاطعة على أن المصرى المأذون له بالاحتفاظ بجنسيته له كافة الحقوق والواجبات ، وأولها حق الانتخاب والترشيح، والقول بغير ذلك معناه أننا نضع الأجنبى الذى تجنس بالجنسية المصرية فى وضع أفضل من المصرى الذى سمح له بالاحتفاظ بجنسيته المصرية بعد تجنسه بجنسية أجنبية[٩٠].

والخلاصة أن المصرى الذى تجنس بجنسية أجنبية دون إذن يظل مصرياً يمارس حقوقه الدستورية ، وكذلك الأمر بالنسبة للمصرى الذى حصل على إذن بالتجنس مع الاحتفاظ

بجنسيته المصرية ، والحالة الوحيدة التى يفقد فيها المصرى حقوق الجنسية المصرية هى الحالة التى يحصل فيها على جنسية أجنبية بعد صدور الإذن بذلك دون أن يصحبه الاحتفاظ بالجنسية المصرية.

الاتجاه الثاني :

حيث يرى الجانب الأكبر من الفقه المصرى - استناداً إلى واقع التشريعات المصرية السابقة من ناحية ، وترتيب وضع الفقرة وعجز المادة العاشرة من ناحية ثانية ، وبالعودة إلى المذكرة الإيضاحية للقانون من ناحية ثالثة - أن ازدواج الجنسية ليس أصلاً و لا قاعدة عامة ؛ وإنما هو من قبيل الاستثناء أو الضرورة المبينة فى المذكرة الملحقة بالقانون.

فالقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥ حين أجاز فى المادة العاشرة منه تجنس المصرى بجنسية أجنبية متى أذن له فى ذلك ، مرتباً على ذلك زوال الجنسية المصرية كقاعدة وأصل عام ، أجاز أن يتضمن الإذن بالتجنس احتفاظ المأذون له بالجنسية المصرية لاعتبارات محددة ، أملتها الضرورة العملية ، ونصت عليها المذكرة الإيضاحية للقانون وهى" تعضيد المصريين المستقرين فى الخارج واكتسبوا جنسية المهجر ، وتشجيعهم على الاستمرار فى النضال فى البلاد التى استقروا فيها"[٩١].

وهى مقدمة رتب عليها القضاء الإدارى نتيجتها المنطقية بأن المشرع المصرى حين أباح فكرة تعدد الجنسيات لم يكن يهدف إذن إلى تشجيع هذا التعدد فى الداخل ، ولم يقصد أن يؤدى الازدواج إلى الإضرار باعتبارات الأمن القومي[٩٢].

ومن ثم فإن جهة المخاطبين بالنص الذى يجيز الإذن بالاحتفاظ بالجنسية المصرية -برغم اكتسابهم جنسية أجنبية - هم المصريون المستقرون بالخارج ، والذين اكتسبوا جنسية المهجر ، وبهدف تشجيعهم على الاستمرار فى النضال فى البلاد التى استقروا فيها ، ولكن إذا افترض أنهم قد عادوا وأقاموا فى مصر ، ومارسوا عملاً فيها ، فهل تستمر العلة من احتفاظهم بالجنسية الأجنبية (بل إن السؤال هو هل تستمر العلة من احتفاظهم بالجنسية المصرية) ؟ وهل حمل الجنسية الأجنبية -بجانب الجنسية المصرية - يمثل من وجهة نظرهم ميزة لا يريدونها أن تزول؟[٩٣].

ولهذا يجب التذكير بأن الفقهاء الذين ناقشوا مسألة ازدواج الجنسية قد تجاهلوا حقيقة أن الاعتراف بالازدواج يمثل مشكلة فى أغلب الحالات ليس للدول التى أكسبتهم جنسيتها ، بقدر ما هى بالأساس لدول الجنسية الأصيلة ، والتى تجبر على الاعتراف بالجنسية لأفراد لم

يعودوا يرتبطون بها بأى سبيل فعلى ، وأنه يمكن أن تجرى الأمور بشكل يتعارض مع مصالح تلك الدول ، أو يجعل نمط حياتها ومصيرها رهناً بأفراد كفوا عن الارتباط الفاعل بها[٩٤].

وكذلك الأمر فى الخلاف القانونى الذى أثارته مسألة صحة عضوية النواب الذين حوكموا أمام محاكم عسكرية ودفعوا غرامات مالية وذلك من جانبين ، يتصل الأول بالإعفاء من الخدمة العسكرية الإلزامية ، وهل يعد دفع الغرامة من قبيل حالات الإعفاء المنصوص عليها فى البند (٥) من المادة (٥) من قانون مجلس الشعب[٩٥]؟.

حيث ذهب البعض إلى أن دفعهم الغرامة يعفيهم من شرط أداء الخدمة كشرط لازم للترشيح لعضوية المجلس ، وهذا ما ذهب إليه مجلس الدولة فى أحد أحكامه ، ثم عدل عنه عن حق ، عندما انتهت دائرة توحيد المبادئ إلى أن دفع الغرامة لا يعفى المرشح من شرط أداء الخدمة العسكرية الذى تطلبه القانون.

ذلك لأن الوفاء بالعقوبة لا يضفى المشروعية على الجريمة ، ولا يجعلها فعلا مباحًا. وإذا كان البند الخامس من المادة (٥) من قانون مجلس الشعب قد اشترط فيمن يرشح لعضوية المجلس أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى منها ، فلا يعتبر فرض الغرامة على المتخلف عن أداء الخدمة العسكرية إعفاء منها ، بل عقوبة على جريمة ارتكبها ، وبدهى أن الوفاء بالعقوبة لا يبيح الفعل ولا يضفى عليه المشروعية ، وإنما يسقط عن المتخلف واجب الأداء لسبب آخر وهو تجاوز السن القانونية اللازمة للتجنيد.

وقد جرت الجماعة القانونية على نوع من التحايل بصدد نواب التجنيد ابتداءً من تحديد مقصود " التهرب" ، والذى لم يرد أصلاً فى قانون الخدمة الوطنية ، ووصولاً إلى عدم انطباق حكم المحكمة على عدد كبير من هؤلاء ، استناداً إلى أن تجاوز سن التجنيد هو أمر يحتاج إلى نوع من التفصيل حسب الفئات المختلفة للتهرب أو مجاوزة سن التجنيد.

فبداية سن التجنيد الإلزامى – طبقاً لقانون الخدمة العسكرية رقم ١٢٧ لسنة ١٩٨٠م – هو ١٨ عاماً ، ويتم تجنيد تلك الفئة فى كل الأحوال الأربعة للقوات المسلحة: السلم ، والحرب ، والطوارئ ، والتعبئة ، على حين أن سن الإلزام النهائى للتجنيد هو ٣٠ أو ٣١ سنة – حسب الأحوال – ولا يتم تجنيد هذه الفئة العمرية فى حالة السلم طبقاً لنص المادة ٣٦ ، ومن ثم يعتبر أنها تجاوزت أقصى سن التجنيد بالنسبة لحالة السلم فقط ، دون باقى حالات القوات المسلحة ، بمعنى أنه يجوز تجنيد تلك الفئة فى حالات الحرب والتعبئة والطوارئ

بقرار من رئيس الجمهورية ؛ ومن ثم فلا يعتبرون متجاوزين السن الإلزامية النهائية للتجنيد بالنسبة لهذه الحالات الثلاث.

بتعبير آخر فإن تطبيق منطوق حكم القضاء عليهم يجب أن يكيف وضعهم بأنهم قد تجاوزوا أقصى السن الإلزامية للتجنيد جزئياً فقط (حالة السلم) ، لكن لا يعتبرون قد تجاوزا أقصى سن التجنيد كلياً ، وبالتالى – وهو الأهم فى التحايل– لا ينطبق عليهم نص الحكم ، ولا يعتبرون متهربين أو متجاوزين للحد النهائى للتجنيد.

مثلما يجرى التحايل من زاوية أخرى بصدد النواب الذين حوكموا عن التهرب ، وأدوا الغرامة المقررة ، وأن قوانين العمل السياسى تبيح لهم الترشح لعضوية مجلس الشعب فى حالات ومواقف أشد ، وجرائم مخلة بالشرف والأمانة ، ومنها الأفراد الذين أدينوا بتهمة إصابة أنفسهم بما ترتب عليها عدم لياقتهم طبياً بالقوات المسلحة ، والذين أدينوا بالتخلص من أداء الخدمة العسكرية بطريق الغش والتزوير ، أو بتقديم مستندات باطلة ، أو الهاربون من القوات المسلحة بعد التحاقهم بها ، أو حتى للمجرمين المحكوم عليهم فى جنايات وجرائم السرقة والرشوة والتزوير وهتك العرض بعد رد اعتبارهم.

أما الجانب الثانى فيدور حول الإعفاء من تقديم شهادة الخدمة العسكرية لمن تجاوز سن الخمسة والثلاثين عاماً ، والمنصوص عليه فى الفقرة الأخيرة من نص المادة (٦) من قانون مجلس الشعب ، فهل يعد الإعفاء من تقديم شهادة الخدمة بمثابة الإعفاء من شرط أداء الخدمة العسكرية ؟[٩٦].

– الأحكام القضائية فى ازدواج الجنسية والتهرب من التجنيد

قامت الأحكام القضائية – التى صدرت فى حرمان مزدوج الجنسية والمتهربين من التجنيد من حقوق الترشيح– على أن جوهر مفهوم المواطنة هو الولاء ، وأن المواطنة تعنى رابطة فعلية بين الفرد والدولة تقوم على وحدة الولاء ، فهى الرابطة القانونية والسياسية التى ينتمى الفرد بموجبها إلى دولة ما ، وأن الدولة حين تبين فى تشريعاتها الداخلية من هم الوطنيون الذين يتمتعون بجنسيتها ، فإنها تحدد بذلك ركناً ركيناً من أركانها هو ركن الشعب الذى لا يستقيم بدونه قيام الدولة.

فالجنسية هى التى يتحدد على أساسها الركن الأصيل لقيام الدولة ، وشعب مصر هو الذى يقوم عليه وبه كيان دولة مصر ، ومن هنا كان الربط بين الجنسية وركن الشعب وبين

شرف التمتع بتلك الجنسية الذى لا يدانيه شرف ، وما يترتب على ذلك من التمتع بحقوق المواطنة والمشاركة فى إدارة الشئون العامة للوطن والشعب.

وقد استندت أحكام القضاء فى التدليل على محورية الولاء فى مفهوم المواطنة على عدد من الأسس المنطقية والقرائن القانونية منها:

- إن القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ فى شأن مجلس الشعب عندما يشترط فى المادة الخامسة فيمن يرشح نفسه لعضوية مجلس الشعب أن يكون مصرى الجنسية من أب مصرى ، فإنه لم يكتف بحيازة الشخص للجنسية المصرية ، وإنما تطلب فضلاً عن ذلك أن يكون من أب مصري.

وفى ذلك دلالة ينبغى استيعابها ، إذ أن المشرع إنما يريد ممن يرشح نفسه للنيابة عن الشعب المصرى أن يكون انتماؤه عميق الجذور فى تربة الوطن ، مهموماً بمشاكله وقضاياه ، حاملاً لها دائمًا فى عقله و قلبه ، حتى ولو رحل إلى آخر الدنيا ، عاملاً بيده وعقله وقلبه ولسانه على أن يكون وطنه أول أمم الأرض عزة ورفعة وتقدماً ، غير مشرك فى ولائه قانوناً لمصر أى وطن آخر ، حتى لو كان فى الفرض الجدلى أكثر منها تقدمًا سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً.

- إن ازدواج الولاء المترتب على ازدواج الجنسية يمنع من أداء الخدمة العسكرية ، طبقاً للقرار رقم ٢٨٠ لسنة ١٩٨٦ بشأن قواعد وشروط الاستثناء من أداء الخدمة العسكرية والوطنية ، ونص فى المادة الأولى على أن " تضاف للمادة (١) من قرار وزير الدفاع والإنتاج الحربى رقم ١١٥ لسنة ١٩٨١ المشار إليه فقرة جديدة (د) نصها كالآتي:" المصريون المقيمون فى دولة أجنبية الذين اكتسبوا جنسية هذه الدولة مع احتفاظهم بجنسيتهم المصرية ، ويزول هذا الاستثناء فى حالة فقد الفرد لجنسيته الأجنبية"

وإذا كان القرار المذكور قد استثنى المصرى مزدوج الجنسية من أداء الخدمة العسكرية جندياً فى القوات المسلحة – إذا كان هذا هو الشأن بالنسبة للجندي– فإن ذلك يكشف عن وجوب انسحاب هذا الحكم – من باب أولي– على مرشحى مجلس الشعب مزدوجى الجنسية، الذين يتولون سلطة التشريع ، ويقرون السياسة العامة للدولة ، والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والموازنة العامة للدولة ، والرقابة على أعمال السلطة التنفيذية.

وإذا كانت المهمة التى يقوم بها الجندى جليلة ومقدسة وحساسة باعتبارها كذلك حسب وصفها الوارد بنص المادة ٥٨ من الدستور ، فإن مهمة عضو مجلس الشعب على ذات

القدر من القداسة ؛ ذلك أنه إذا كانت المادة ٥٨ من الدستور تنص على أن الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون ، فإن عضوية مجلس الشعب مما يشملها الواجب المقدس المفروض أن يتصدى له عضو المجلس دفاعاً عن سلامة الوطن فى اضطلاعه بمهامه المتعلقة بإدارة العلاقات الدولية لمصر إعمالاً لحكم المادة ١٥١ .

- إن المادة (٩٠) من الدستور حين تحتم على عضو مجلس الشعب أن يقسم أمام المجلس قبل مباشرة نيابته قسماً قوامه المحافظة مخلصاً على سلامة الوطن ، وأن يرعى مصالح الشعب، فإنها لا تفرض عليه طقساً من الطقوس فارغ المضمون ، وإنما ترتب عليه التزامات ، وتفترض فى شأنه توافر شروط موضوعية أولها وأهمها تفرد الولاء لمصر ، ولا معنى لعبارة القسم إلا معنى واحداً لا يحتمل غيره وهو خالص الولاء للوطن ، ولا يكون الولاء خالصاً إلا إذا كان متفرداً.
- إن المحكمة لم تتعرض فى حكمها لفكرة الولاء الفعلى التى قد تتحقق بحالة ما خلال ظروف بذاتها ، وإنما عنيت بفكرة الولاء القانونى ، وهو الولاء المستمد من التكييف القانونى لرابطة الجنسية ، ومن ثم فهى لا تعترض ولا شأن لها - ولا يعترض من باب أولى على الحكم- بالولاء الفعلى لما يعرض أمامها من حالات ، لأن الأمر لا يتعلق بإثبات الولاء الفعلى فى كل حالة على حدة ، وإنما الأمر مرده إلى حكم موضوعى قائم من مفاد أحكام الدستور ، يؤكد أن الجنسية الأجنبية تفترض ولاءً وانتماءً للدولة الأجنبية مما يتصادم مع متطلبات الحكم الدستورى للقسم الذى أوجبه الدستور.
- إن مهام عضو الهيئة النيابية لا تقل حساسية وخطورة عن أعضاء السلكين الدبلوماسى والقنصلى ، وضباط القوات المسلحة ، وغيرهم المحظور عليهم قانوناً الزواج بأجنبية لاعتبارات تتصل بطبيعة المهام الملقاة على عاتقهم.
- إن تطلب الجنسية المصرية المتفردة فى عضو مجلس الشعب لا يمثل أى إخلال بقاعدة المساواة المقررة للمصريين جميعاً ، فالمساواة لا تقوم بين غير متساوين فى المراكز القانونية ، ووضع المصرى الذى يستمد جذوره الوطنية من أبيه أو أمه فقط ، يختلف عن وضع من يستمد هذه الصفة من الأبوين معاً ، ووضع أى من هذا أو ذاك يختلف بالضرورة عن وضع مزدوج الجنسية ، ومن ثم فإن المصرى المتمتع بجنسية أجنبية ليس فى ذات المركز القانونى للمصرى المتفرد بجنسيته الوطنية ، ولا يكون لشرط التفرد فى التمتع بالجنسية المصرية ما يمس من قريب أو بعيد بمبدأ المساواة.

- إن قانون الجنسية ذاته قد فرق بين الوطنيين الأصلاء منذ لحظة ميلادهم ، وبين الذين اكتسبوا الجنسية الوطنية بالنسبة إلى حق الترشيح ، وأساس هذه التفرقة هو أن المشرع لم يساوِ بينهما فى الولاء والانتماء ، فخشى أن يمنح الوطنى الطارئ نفس حقوق الوطنى الأصيل ، حتى يتأكد من استقرار ولائه للجماعة الوطنية واندماجه فيها بمرور المدة الزمنية المقررة ، فيصبح من حقه بعد ذلك مباشرة حق الترشيح والمشاركة فى إدارة شئون الجماعة ، أسوة بالوطنيين الأصلاء.

وكذلك فقد ربطت المحكمة قرارها بالتفسير فى قضية نواب التجنيد بحكم المادة (٥٨) من الدستور ، والتى تقضى بأن الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس ، والتجنيد إجبارى وفقاً للقانون ، فأداء الخدمة العسكرية أو الإعفاء منها هما وحدهما اللذان يعصمان المواطن من وصمة النكوص عن أداء الواجب المقدس بالدفاع عن الوطن ، فإذا نكص عن واجب مقدس مصدره الدستور والقانون ، استحال انصياعه لحكم المادة (٩٠) من الدستور التى توجب على عضو مجلس الشعب أن يقسم يميناً باحترام الدستور.

والواقع أن النص الواضح للغة التشريع محل التفسير ، قد أغنى المحكمة عن استخدام مناهج تفسيرية تعينها على تجاوز لغة النص ، كما تذهب فى ذلك المحكمة الدستورية عندما تتحدث عن المضمون التقدمى أو التطورى للنصوص الدستورية ، أو الحديث عن حكم القانون كما يفترض فى البلدان الديموقراطية ، وكما ذهبت المحكمة الإدارية العليا فى قضية النواب مزدوجى الجنسية ، حين حظرت عليهم عضوية مجلس الشعب استنادا إلى تخريج غير مباشر ، وليس استنادا إلى صريح العبارة ، فلم تكن المحكمة الدستورية بحاجة إلى الالتفاف المحمود على ظاهر لغة القانون ما دامت العبارة صريحة جلية.

ومع ذلك فقد ثارت مجموعة من التساؤلات حول ما إذا كان يوجد نص صريح فى التشريع العادى يحظر على مزدوج الجنسية عضوية المجالس النيابية ؟ و إذا لم يوجد مثل هذا النص ، فعلى أى أساس قانونى صدرت الأحكام القضائية النهائية التى حرمت مزدوجى الجنسية من عضوية البرلمان ؟ ثم السؤال الأخير حول النتائج الاجتماعية المترتبة على السماح للمصريين مزدوجى الجنسية باكتساب عضوية البرلمان ، وكيفية المعالجة التشريعية لهذه النتائج؟.

➢ إن قانون مجلس الشعب ، وكذلك قانون الحقوق السياسية قد جاءا خلواً من أى نص على حرمان المصرى مزدوج الجنسية من عضوية المجلس ، أو من مباشرة كل حقوقه

السياسية، فقد عددت المادة الخامسة من قانون مجلس الشعب شروط المرشح لعضوية المجلس ، ولم تشترط فى شأن الجنسية إلا أن يكون مصرياً من أب مصري. وحتى نقدر النص حق قدره فيجب أن نأخذ فى اعتبارنا أنه وقت صدور قانون مجلس الشعب رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢م لم يكن من الجائز للمصرى أن يجمع بين جنسيته المصرية وجنسية أخرى ، أى لم يكن ثمة مشكلة واقعية لازدواج الجنسية على المشرع أن يتعرض لها عند وضعه لشروط عضوية المجلس التشريعي.

- إن أحكام مجلس الدولة عندما قضت بحرمان مزدوجى الجنسية من حق الترشيح لعضوية مجلس الشعب لم تستند فى ذلك إلى نص فى التشريع العادى ، وإنما طبقت الدستور تطبيقاً مباشراً ، وهى عندما فعلت ذلك - وهو ما يعتبر دون ريب حقاً لها باعتبار أن الدستور أعلى مراتب التشريع ، وأن من قواعده ما يطبق تطبيقاً مباشراً بواسطة القضاء- فقد لجأت إلى منهج التفسير الواسع للنصوص ، المتحرر من حرفية هذه النصوص ودلالاتها الشكلية ، والذى يستهدى أساساً بالمثل والسياسات ، والآثار الاجتماعية التى ماكان المشرع ليقيم وزناً لها وقت التشريع ، أو وقت تطبيق النص ، وهذا ما يسمى فى نظرية التفسير بمنهج الإرادة المفترضة للمشرع ، أو منهج التفسير الغائي.
- افترض قضاء مجلس الدولة من قراءته للمادة ٩٠ من الدستور التى تلزم عضو البرلمان بأداء قسم قانونى بالحفاظ على مصالح الشعب وسلامة الوطن ، أنه ليس هناك إلا شعب واحد ووطن واحد يحافظ على مصالحه وسلامته ، فأى الشعبين والوطنين سيتجه إليهم ولاء مزدوج الجنسية خاصة عند التعارض ؟ فما جعل الله لرجل ولاء لوطنين فى جوفه ، وقد يتفق البعض مع هذا التخريج من المادة ٩٠ ، وقد يختلف معه البعض ، لكن القدر المتيقن منه أنه تخريج تفسير يمثل اجتهاداً محموداً ويمثل فى الوقت نفسه فهماً ملزماً من القضاء لحكم القانون.
- إن حرمان المصرى مزدوج الجنسية من حق الترشيح لعضوية المجلس التشريعى لا يعنى بحال انتقاصاً من وطنيته أو تشكيكاً فيها ، فللمشرع أن يضع ما يشاء من قيود يراها مناسبة على مباشرة الحقوق العامة وأداء التكاليف العامة ، ما دامت هذه القيود لأسباب معتبرة فى مجتمع ديموقراطى حر ، فكم من فئات اجتماعية حرمها المشرع من الانضمام للأحزاب السياسية ومباشرة العمل السياسى ، دون أن يخطر ببال أحد أن ذلك يمثل انتقاصاً من وطنيتها ، ومزدوجو الجنسية أنفسهم معفون من أداء الخدمة العسكرية ، دون أن يجأر بالشكوى أحد ، أم أن الشكوى عند الإعفاء من الواجبات الوطنية غير واردة؟.

ولا يستطيع كل مصرى أن يشغل منصب رئيس الجمهورية ، أو عضوية المجالس النيابية، وإنما مرجع الأمر إلى توافر شروط محددة تبدو مناسبتها فى ظل سياق اجتماعى وسياسى محدد ، يرى المشرع والقضاء فى معرض تفسيره للنصوص ضرورة اعتباره فى لحظة تاريخية محددة ، لذا يصبح التساؤل مشروعاً عن تعارض الولاء لدى مزدوج الجنسية ، خاصة عندما يتعلق الأمر بمسائل تمس أمور الأمن الوطنى ، وأسرار الدفاع، وأمور الاقتصاد ، وبالذات عندما يفرض الأمر ضرورة الاختيار بين الولاء للوطن الأصل ، والولاء للوطن المستحدث.ناهيك عما يتخوف منه البعض افتراضاً واحتساباً لوجود أعداد كبيرة ممن يحملون مع الجنسية المصرية جنسية أخرى معادية ، وقد بدأت بشائر مثل هذه الحالات بأحكام قضائية أيضاً ، والتى سبق لنا تناولها فيما اتصل بأبناء الأمهات الإسرائيليات ، ومدى مشروعية مشاركتهم فى ممارسة الحقوق والواجبات المرتبطة بالمواطنة استناداً إلى الانتماء إلى الأب الوطني.

- يمين الولاء بين الازدواج والتهرب : شروط الصلاحية الوطنية

حيث أوضح المستشار طارق البشرى أن المحكمة الإدارية العليا - بعميق فهمها لأصول القانون العام الذى يحكم فيما يحكم تشكل مؤسسات الحكم فى الدولة - لم تنظر فقط إلى مسألة الترشيح لتولى السلطة التشريعية بنظرة حقوق الأفراد فى الترشيح ، وإنما راعت فى نظرها الموضوعى البصير ما يتصل بما يمكن تسميته شروط الصلاحية الوطنية الضابطة لخلوص المرشحين لتولى سلطة الترشيح فى مصر ، خلوص نظرهم وصفائه لهم ، وإلى الصالح الوطنى العام فى تشكيل واحدة من أهم مؤسسات الدولة المشخصة للجماعة الوطنية ، فأصدرت فيما أصدرت مبادئ فقهية فى هذا الأمر ما ملأ دنيا القانون وشغل رجاله ، ومنها مبدأ عدم صلاحية الشخص للترشيح لمجلس الشعب أو فى المناصب العامة إذا كان يجمع إلى جنسيته المصرية جنسية أجنبية ، وهى ما عرفت باسم حالة ازدواج الجنسية ، وكذلك مبدأ أن من يدان بتهمة التهرب من الخدمة العسكرية لا يجوز له من بعد أن يترشح لانتخابات المجلس النيابى المكون للسلطة التشريعية[٩٧].

وكان استخلاص المحكمة الإدارية العليا لهذه المبادئ من الأحكام الواردة بالدستور ، ومن الهيكل التشريعى العام الذى يتضمن مجموع الأحكام الأصيلة والفرعية التى تتعلق بشروط تولى المناصب العامة ، وباستقراء هذه الأحكام بما يفيد إدراك القواعد القانونية الضابطة بهذا الشأن ، وأن استخلاص المحكمة لما انتهت إليه فى هذا الشأن اعتمد أول ما

اعتمد على ما استدلت به من حكم ورد بالدستور ، يتعلق بوجوب أن يؤدى عضو مجلس الشعب يميناً وقسماً يلقيه بحسبانه شرطاً لبدء توليه مهام العضوية بالمجلس التشريعى ، وبدء اكتسابه صفة العضوية بهذه الهيئة التى تصدر التشريعات ، وتراقب الحكومة فى رسمها السياسة العامة ، وفى تنفيذها القوانين والسياسات.

وكان استخلاص شرط صفاء الانتماء للوطن - دون شريك له فى هذا الانتماء من وطن آخر- من نص يتعلق بالقسم فيه ، من الذكاء والخبرة القانونية ، وعمق الممارسة الفقهية ما فيه ، ما أكد أن استخلاص الحكم ذاته من الهيكل التشريعى العام أتى بطريق القياس على أحكام قانونية صريحة ، وبطريق الاستقراء لمجمل هذه الأحكام ، واستخراج القواعد القانونية منها ، وبطريق ما يسمى من باب أولى ، وكل ذلك إنما هو من أصول مناهج التفسير الفقهية المعتمدة ، والمعترف بها بين العلماء والفقهاء والمشتغلين بالقانون.

وهو ما يتضح بشكل كبير لو أخذنا فى اعتبارنا يمين الولاء الذى تلزم به الدول الأجنبى حين اكتساب جنسيتها ، ومنها الولايات المتحدة والتى تعترف قانوناً بازدواج الجنسية ، بل وتشترط فيمن يحصل على جنسيتها ضرورة أداء قسم الولاء للدستور والقوانين ، وأن يتبرأ من كل ولاء سابق لأمير أو دولة أو جنسية ، وأن التساهل فى الأخذ بدلالات القسم لا ينهض دليلاً على عدم وجوده ، أو عدم إمكان تطبيقه ، خاصة على الرعايا العرب بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م .

بتعبير آخر فإن الولايات المتحدة لا تعترف قانوناً بازدواج الجنسية ، لكنها لا تتخذ موقفاً معارضاً منها ، بل إن أحد المتطلبات الأساسية للتجنس هو قسم التخلى عن الجنسية الأصيلة أو السابقة منذ قانون عام ١٧٩٥م ، واستمر كما هو دون تعديل حتى قانون عام ١٩٤٠م والذى أسقط اسم الدولة صاحبة الجنسية السابقة من صيغة القسم ، ومما لا شك فيه أن استمرار القسم بصيغته تلك لأكثر من مائتى سنة إنما يعكس عناد الإدراك الأمريكى تجاه ازدواج الجنسية من ناحية ، وأهمية يمين الولاء كشرط ضرورى ضمن متطلبات اكتساب الجنسية الأمريكية ، وأن التساهل فى التطبيق لا ينهض دليلاً على تغيير مثل هذا الإدراك ، ولا يقلل من محورية فكرة الولاء فى المواطنة(٩٨) .

على حين أن من أهم مناهج التفسير التى استندت إليها المحكمة الدستورية فى التهرب من التجنيد أن النص العام يجرى على إطلاقه ما لم يوجد ما يقيده ، وأن نص الفقرة الأخيرة من المادة (٦) محل التفسير يجب تحديده وضبط معناه بحمله على المعنى الذى وضح جلياً من

إرادة المشرع من نص البند (٥) من المادة (٥) ، تحقيقاً للتناسق والتوافق بين النصوص القانونية ، التى تتعلق بموضوع واحد تجنباً لأى تعارض يثور بينها فى مجال التطبيق[٩٩].

فالنص الذى يعفى المرشح الذى تجاوز عمره الخامسة والثلاثين من تقديم شهادة أداء الخدمة العسكرية ، أو الإعفاء منها (مادة ٦) إنما عنى بتنظيم المسائل الإجرائية المتعلقة بالتقدم بالترشيح ، وقد ورد فى ترتيب منطقى ، بعد أن أوضحت المادة (٥) السابقة عليه الشروط الموضوعية الواجب توافرها فى المرشح ، بحيث أصبح مجال كل نص مفارقاً لمجال النص الآخر ، فالأول نص يتضمن شروطاً موضوعية يجب توافرها فى المرشح ، والآخر يتناول بالتنظيم أوضاعاً إجرائية تتعلق بعملية التقدم للترشيح.

ومن ثم فإن نص الفقرة الأخيرة من المادة (٦) لا يمكن حمله إلا على معناه الوحيد ، وهو أنه تيسير إجرائى من المشرع على المرشحين الذين جاوزوا سن الخامسة والثلاثين ، دعامته الأخذ بالأغلب الأعم ، أو ما يطلق عليه استصحاب الحال فقهاً ، وهو أن من بلغ هذه السن يفترض أنه قد أدى الخدمة العسكرية ، أو أعفى منها طبقاً للقانون ، وهو حكم يقوم على الظاهر الغالب ، ولا ينفى أو يعدل من ضرورة توافر الشرط الموضوعى بأداء هذه الخدمة ، أو الإعفاء قانوناً منها ، ولا يحول دون إثبات ما يخالف القرينة التى انبنى عليها.

وهكذا رفضت المحكمة القول بأن الفقرة الأخيرة من نص المادة (٦) قيدت شرط الترشيح المنصوص عليه فى البند (٥) من المادة (٥) ، لمخالفة ذلك إرادة المشرع الجلية التى أنزلت نص المادتين (٥) و (٦) كل فى منزلته التشريعية المنضبطة ، حيث نظم الأول الشروط الموضوعية الواجب توافرها فى المرشح ، ووضح الثانى الأوضاع الإجرائية الخاصة بتقديم أوراق الترشيح.

ومن ثم فلا يرتكن أحد إلى عدم وجود نص صريح فى قانون مجلس الشعب أو قانون ممارسة الحقوق السياسية يمنع مزدوج الجنسية من الترشيح لمجلس الشعب ، وكأنه يتصور أنه لا يجوز تطبيق حكم ما على أى حالة من الحالات التى تعرض إلا أن يكون ثمة نص قانون صريح ينطبق على هذه الحالة الغيبية ذاتها ، وهذا ما لم يقل به أحد لأن النصوص دائماً تتناهى ، والحالات والأحداث لا تتناهى ، وما شرع التفسير ، ووضعت قواعده ، وضبطت حواشيه ، وتوطأت أكنافه إلا لمعالجة هذا التباين الحتمى بين أحكام قانونية ثابتة ومحددة ومحدودة ، وبين وقائع وأحداث متغيرة ومتنوعة وغير محدودة.

مثلما لا يجوز الادعاء بأن الأصل فى الأشياء الإباحة ، وأنه إزاء عدم وجود نص صريح فى قانون مجلس الشعب وقانون ممارسة الحقوق السياسية (نص يمنع مزدوج الجنسية من

الترشيح فى انتخابات مجلس الشعب ، ومن تولى منصب العضوية بالمجلس) فإن الأصل فى الأشياء الإباحة ، ويباح له التولى لعدم وجود نص مانع صريح. ووجه العجب فى هذا القول إن من يرشح لمنصب عام ، أو يتولى منصباً عاماً إنما يمارس أعمالاً تتعلق بالغير ، ويتعدى أثرها إلى الغير ، ويلتزم بها الغير سواء كانت واجبات تعلقت بهم ، أو حقوقاً ترتبت لهم ، فكيف يمكن أن يقال بأن الأصل هو إباحة تولى الإنسان أموراً تؤثر فى غيره ، وتلزمهم بواجبات ، وتفرض عليهم التزامات ، وتنتقص من حقوقهم بعضها لمجرد أنه لا يوجد نص يمنعه من ذلك.

وأخيراً فإن الحق فى الترشيح ليس من مجمل حقوق الإنسان ، أو إن الحق فى الترشيح إنما يعتبر من قبيل حقوق الإنسان ، بصرف النظر عن مبدأ المواطنة ، إذ باستعراض أحكام الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان ، يتبين أنها كانت تنطلق فى بيانها للحقوق والحريات التى يجب أن يتمتع بها الإنسان دون أى تمييز يرد بسبب العنصر ، أو الدين ، أو اللون ، أو الرأى السياسى ، أو أى وضع آخر ، ومع ذلك لما أرادت أن تنص على تولى المناصب العامة فى المادة ٢١ صاغت عبارتها بأن لكل فرد الحق فى الاشتراك فى إدارة الشئون العامة لبلاده ، وأن لكل شخص نفس الحق الذى لغيره فى تقلد الوظائف العامة فى البلاد.

ويبين من ذلك أن هذا الحق اقتصر إباحته فى كل بلد على مواطنيها ، وليس من حقوق الإنسان أن يكون للمصرى مثلاً الحق فى إدارة الشئون العامة بالمملكة المتحدة ، ومن ثم فإن شرط المواطنة لتولى المناصب العامة هو شرط يرد فى ذات الوثيقة التى ترسم حريات الإنسان وحقوقه على مطلق وأوسع ما تكون الحريات والحقوق ، ومتى جرى اشتراط المواطنة فمن حق أى دولة أن تحدد بدستورها وبما يستفاد من الهيكل التشريعى العام لديها ما يؤكد هذا الشرط ويضمن فاعليته.

ومن ثم فإن منع مزدوجى الجنسية من تولى المناصب العامة ليس إلا تأكيداً على شرط المواطنة باعتباره شرطاً يتعين أن يتوافر فيه من النقاء ، والصفاء ، وعدم الالتباس ، ما يضمن فاعليته . كذلك دفعت المحكمة الدستورية الزعم المتعلق بالحرمان المؤبد من مباشرة الحقوق السياسية ، وأن من حكم عليه بعقوبة الحبس لارتكابه جريمة للتخلص من الخدمة العسكرية ، لا يحرم من ممارسة حقوقه السياسية بصورة دائمة ، وهى جريمة تمس الشرف والنزاهة ، وعقوبتها أشد من عقوبة الغرامة التى قد توقع على من ارتكب جريمة التخلف عن أداء الخدمة – وهى أخف وطأة من الجريمة الأولى– والذى سيحرم من ارتكبها من ترشيح نفسه لعضوية مجلس الشعب بصورة دائمة ، استناداً إلى :

١ - أن قانون مجلس الشعب هو قانون خاص ، أما قانون مباشرة الحقوق السياسية فهو قانون عام ، وأن المستقر عليه فى التفسير أن الخاص يقيد العام ، وإذ نظم قانون مجلس الشعب الحق فى الترشيح لعضويته ، فإن أحكام هذا القانون هى الواجبة التطبيق فيما تناولته من تنظيم خاص للحق فى الترشيح ، ولا يرجع إلى قانون مباشرة الحقوق السياسية إلا إذا لم يرد فى قانون مجلس الشعب نص خاص.

٢ - أن قانون مباشرة الحقوق السياسية -حين عدد الحقوق السياسية فى المادة (١)- لم يدخل حق الترشيح لعضوية مجلس الشعب ، أو حتى حق الترشيح لعضوية المجالس الأخرى ضمن هذه الحقوق التى تناولها بالتنظيم القانونى المشار إليه .

٣ - أن الحق فى الترشيح له ذاتية خاصة تميزه عن الحق فى الانتخابات ، وهو أنه يتحد مع الحق فى العضوية ، إذ أن المرشح سيصبح عضواً بعد إجراء العملية الانتخابية وفوزه فيها ، فإذا أصبح عضواً بمجلس الشعب ، فإنه ينال شرف تمثيل الأمة فى المجلس التشريعى ، وينعقد له - أو يتقرر له- نوع من أنواع الولاية العامة ، وهذه الولاية إذا حدد القانون لنيلها شروطاً خاصة وجب الوقوف عندها ، والنزول على حكمها.

وهو ما سبق أن انتهت إليه بحق دائرة توحيد المبادئ فى حكمها الخاص بشرط أداء الخدمة الوطنية ، إذ الحق فى الترشح الذى يلتحم مع الحق فى العضوية إنما ينطوى على تقرير ولاية عامة ، تلاحق العضو الذى يتحدث باسم الشعب ويتصرف نيابة عنه ، وهذه الولاية بما تنطوى عليه من تكليف تتطلب فيمن يقوم عليها شروطاً يتعين النزول على أحكامها ، وذلك خلاف حق الانتخاب الذى لا ينطوى إلا على ممارسة المواطن لحقه فى الانتخاب ، فلا ينوب فى ذلك عن أحد ، ونتيجة ذلك ولازمه أن اختلاف الحقين يقوم مبرراً صادقاً لمشروعية المغايرة فى تقرير الشروط المقررة لممارسة كل منهما ، وشرط القسم وما يرتبه من شروط إنما تعلق بحق الترشيح الذى يظل مفتوحاً لكل من نزل على شروط العضوية ، ومنها تفرد الجنسية المصرية ولاء وانتماء ، وأداء الخدمة الوطنية.

جداول الدراسة

جدول رقم (١)
علاقة القاعدة التشريعية بالواقع الاجتماعي

الفترة الزمنية	المرسوم القانون	الأسباب الواقعية الموجبة للسن والتعديل (من خلال المذكرة الإيضاحية)
١٩ يناير ١٨٦٩م	تطبيق قانون الجنسية العثماني (الرعوية المصرية) ٤ نوفمبر ١٨٩٣م ٢٩ يونيو ١٩٠٠م ٢٣ يونيو ١٩٠١م ٤ نوفمبر ١٩٠٤م	- مصر ولاية عثمانية - تفرد مصر بمكانة خاصة أهلتها لتعريف ماهية المصرى حسب القوانين الجزئية التالية: - بشأن التوظف فى المحاكم الأهلية - بشأن قانون الانتخاب - بشأن المستخدمين الملكيين فى المصالح الحكومية - بشأن نظام القرعة العسكرية
٥ نوفمبر ١٩١٤م	(تأسيس الجنسية بموجب) مرسوم ٢٦ مايو ١٩٢٦م	- استقلال مصر قانوناً ، واعتراف معاهدة لوزان بذلك اعتباراً من تاريخ انفصال مصر عن الدولة العثمانية ، وإن تراخت مصر فى إصدار القانون المنظم للجنسية المصرية المستقلة ، وبالتالى استمرار الأخذ بالأمر العالى الصادر فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠م ، فى تحديد من هو المصرى ؟
١٠ مارس ١٩٢٩م	(تأسيس الجنسية بموجب) المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م	إن قانون الجنسية من أول القوانين التى يضعها كل بلد اعترف له بالشخصية الدولية ، بما ينظم من أمور يجب فيها الاستقرار والثبات ، وحالة الشك التى أحاطت بالمرسوم السابق من جراء طول مكثه بمجلس النواب ، وعدم عقد الاتفاقيات الدولية المنظمة لانفصال الجنسية المصرية ، وتعطيل تسوية مشاكل الجنسية التى تكثر فى بدء الحياة المستقلة بما أخل بنظام المعاملات.
١٧ سبتمبر ١٩٥٠م	(تأسيس الجنسية بموجب) القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م	- اكتمال أسس السيادة المصرية بعد إلغاء الامتيازات الأجنبية ، وكشف التطبيق العملى عن وجوب إعادة النظر فى الكثير من أحكامه بعد أن تغيرت الظروف التشريعية التى صدر المرسوم السابق فى ظلها ، وأصبحت الحاجة داعية إلى وضع نصوص أخرى تهدف إلى تحقيق الغرض المقصود من هذا التشريع ، على وجه يتفق والمصلحة العامة فى ذلك.

التاريخ	القانون	الأسباب
٢٠ نوفمبر ١٩٥٦م	(تنظيم الجنسية بموجب) القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م	- لم يعد القانون السابق - رغم ما أدخل من تعديلات على الكثير من أحكامه - صالحاً للتمشى مع ما جد على مركز البلاد السياسى والدولى من تطور خطير فى عهدها الجمهورى الجديد حيث أصبحت الحال تدعو إلى التحرر من أوضاع لا تتفق ومكانة البلاد اليوم ، واقتضى هذا تمصير الأسس التى تقوم عليها الجنسية المصرية. - كشف العمل عن ضرورة الحد من إطلاق النص عند تعريف المصرى وتحديد الجنسية المصرية بكيفية توجب أن تكون هذه الأسس مانعة من ثبوت الجنسية المصرية لأولئك الذين لا يدينون بالولاء لمصر بل يدينون به لغيرها ، وذلك حماية للدولة من أن تفرض عليها عناصر قد تكمن فيها أبلغ الخطر على كيانها.
٢٢ أغسطس ١٩٥٨م	(تنظيم الجنسية بموجب) القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م	- الوحدة مع سوريا ، والحاجة إلى وضع قانون جديد لجنسية الجمهورية العربية المتحدة ، بعد إلغاء المرسوم التشريعى رقم ٢١ والصادر فى ٤ فبراير ١٩٥٣ بشأن الجنسية السورية ، والقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦ بشأن الجنسية المصرية ، بهدف تيسير اكتساب جنسية الجمهورية لمن ينتمون إلى الأمة العربية ، وخاصة من هم من أصل مصرى أو من أصل سوري.
٢٩ يونية ١٩٧٥م	(تنظيم الجنسية بموجب) القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م	- تصفية أوضاع القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ بعد الانفصال ، واستعادة الجنسية السورية بموجب المرسوم التشريعى رقم ٦٧ لسنة ١٩٦١ ، ثم المرسوم التشريعى رقم ٢٧٦ لسنة ١٩٦٩ ، فأصبح القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨قائماً على عيب تشريعى خطير تخلى عنه الواقع الذى استند إليه فغدا متناقضاً مع الأوضاع القانونية. - تأكيد الاستمرار والتنسيق فى أحكام الجنسية المصرية منذ جنسية التأسيس فى المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩ - مراعاة الأوضاع العملية التى نشأت عن تطبيق قوانين الجنسية المصرية، وذلك لإزالة مشاكل التطبيق سواء التى ظهرت فى أحكام القضاء ، أو فى التطبيق اليومي.
	التعديل المقترح للقانون ٢٠٠٤م	- منح التيسيرات اللازمة لأبناء الأم المصرية من زوج غير مصرى حتى لا يعيشوا غرباء فى بلادهم ، وحتى يشعروا بالأمان والاستقرار والقوة النفسية. - إرساء مبدأ المساواة بين الرجال والنساء فى الحقوق والواجبات العامة ، وعدم التمييز بينهم بسبب الجنس ، أو الأصل ، أو اللغة ، أو الدين ، أو العقيدة وفقاً لأحكام الدستور. - إن المشروع يواكب بعض التشريعات العربية والتى من شأنها إضفاء جنسيتها بالتبعية للأم كجنسية أصيلة كالقانون التونسى ، أو الموريتانى ، أو كجنسية مكتسبة بقوة القانون كما فى السعودية.

جدول رقم (٢)

الداخل / الدخيل فى الجنسية المصرية

	جنسية التأسيس	الجنسية الأصيلة	الجنسية المكتسبة	الطوائف المستبعدة
المرسوم رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م	– م١/ ١ أعضاء الأسرة المالكة. – م١/ ٢ كل من يعتبر مصرياً بحكم المادة الأولى من الأمر العالى فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠: ١. المتوطنون بمصر قبل يناير ١٨٤٨. ٢. الرعايا العثمانيون المولودون بمصر من أبوين مقيمين بها وحافظوا على الإقامة. ٣. الرعايا العثمانيون المولودون بمصر والمقيمون بها والذين قبلوا المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية (أداء الخدمة أو دفع البدلية) – م١/ ٣ الرعايا العثمانيون المقيمون عادة بالقطر المصرى فى ٥ نوفمبر ١٩١٤، أو بعد ٥نوفمبر، وحافظوا على الإقامة حتى تاريخ القانون (بشرط تقديم الطلب)	– م٦/ ١ الولد الشرعى لأب مصرى والمولود بمصر أو بالخارج – م٦/ ٢ الولد غير الشرعى لأم مصرية، والمولود بمصر، أو بالخارج. – م٦/ ٤ الميلاد المضاعف لأجنبى بشرط الانتماء لغالبية السكان فى بلد لغته العربية، أو دينه الإسلام. – م١/ ٢ اللقطاء	– م١/ ٤ الرعايا العثمانيون بعد ٥نوفمبر ١٩١٤ ولم يحافظوا على الإقامة (بشرط الموافقة). – م٧ الأجنبى المولود بمصر إذا تنازل عن جنسيته الأجنبية. – م٨ التجنس طويل المدة: الأجنبى الذى يقيم لمدة ١٠ سنوات متتالية بشرط سلامة العقل، وحسن السلوك، والإلمام باللغة العربية. – م٩ التجنس قصير المدة: الإقامة لمدة ٥ سنوات متتالية، وبنفس الشروط. – م١١ الإعفاء من شروط التجنس، فى حالة أداء الأجنبى خدمات جليلة لمصر. – م١٤/ ١ الزوجة سواء كانت عثمانية أم أجنبية وبقوة القانون.	– م١ رعايا الدول الأجنبية، أو المصريين الذين كانوا تحت حماية أجنبية، ومن مارس حق الاختيار من الرعايا العثمانيين لصالح جنسية دولة أخرى. – م١٠ سحب الجنسية ممن اكتسبها بطريق الغش، أو بناء على أقوال كاذبة. – م١٢ المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية، دون إلزام بإسقاط الجنسية المصرية. – م١٣ الدخول فى الخدمة العسكرية لإحدى الدول الأجنبية. – قانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٣١: الانضمام إلى هيئة أجنبية بغرض تقويض النظام الاجتماعى أو الاقتصادى، فيما كان يعرف بمحاربة المبادئ الهدامة.
قانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م	– أعضاء الأسرة المالكة. – المتوطنون بمصر قبل أول يناير ١٨٤٨. – الرعايا العثمانيون المولودون بمصر من أبوين مقيمين بها وحافظوا على الإقامة حتى ١٩٥٠. – الرعايا العثمانيون المولودون بمصر، والمقيمون بها، والذين قبلوا المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية. – الرعايا العثمانيون	– م٢/ ١ الميلاد لأب مصري. – م٢/ ٢، ٣ من ولد لأم مصرية وأب مجهول النسب أو الجنسية على أرض مصر. – م٢/ ٤ من ولد فى مصر لأبوين مجهولين	– م٣ الميلاد لأم مصرية وأب مجهول النسب أو الجنسية خارج مصر. – الأجنبى المولود على أرض مصر – م٥ التجنس طويل المدة. – م٦ التجنس قصير المدة – م٧ تقديم خدمات جليلة لمصر – الجنسية التابعة بالزواج	– م١/ ٨ ممارسة الرعايا العثمانيين حق الاختيار. – م١١ زوال الجنسية المصرية عن المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية ما. – م١٤ سحب الجنسية لمن اكتسبها بطريق الغش أو بناء على أقوال كاذبة. – م١٥ إسقاط الجنسية فى حالات:

	المقيمون بمصر فى ٥ توفمبر ١٩١٤. - الرعايا العثمانيون المقيمون بمصر بعد ٥ توفمبر ١٩١٤ ،وحافظوا على الإقامة بها ، وطلبوا الإذن بالدخول فى الجنسية المصرية. - الرعايا العثمانيون المقيمون بمصر بعد ٥ نوفمبر ١٩١٤ ، ووافقت السلطات على طلبهم الحصول على الجنسية المصرية.			١- التجنس بجنسية أجنبية. ٢- أداء الخدمة العسكرية لدولة أجنبية. ٣- الانضمام لهيئة أجنبية من أغراضها العمل على تقويض النظام الاقتصادى أو الاجتماعى للدولة بالقوة أو بأى وسيلة أخرى غير مشروعة. ٤- العمل لمصلحة دولة أو حكومة أجنبية فى حالة حرب مع مصر أو قطعت معها العلاقات الدبلوماسية
قانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م	- م١/ ١ المتوطنون بمصر قبل يناير ١٩٠٠ ، والمحافظون على الإقامة حتى تاريخ القانون. - م١/ ٢ من ذكروا فى المادة الأولى من القانون رقم ١٦٠ ، لسنة ١٩٥٠	- م٢/ ١ من ولد لأب مصري. - م٢/ ٢ من ولد لأم مصرية على إقليم مصر لأب مجهول (عدم ثبوت النسب). - م٢/ ٣ من ولد لأم مصرية فى مصر لأب مجهول الجنسية (عدم ثبوت الجنسية). - م٢/ ٤ من ولد فى مصر لأبوين مجهولين.	- م٣ من ولد لأم مصرية وأب مجهول ، أو مجهول الجنسية بالخارج. - م٥ التجنس طويل المدة. - م٦ التجنس قصير المدة. - م٧ الخدمات الجليلة.	- الصهيونيين فى جنسية التأسيس. - م١٢ زوال الجنسية عن المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية. - م١٧ سحب الجنسية فى حالات اكتسابها عن طريق الغش ، أو بناء على أقوال كاذبة. - م١٨ ، ١٩ إسقاط الجنسية فى حالات التجنس ، أداء الخدمة العسكرية فى بلد أجنبى ، صدور حكم بالإدانة فى جرائم تمس الولاء ، قبول وظيفة فى الخارج ، الانضمام إلى هيئات أجنبية من أغراضها تدمير النظام الاقتصادى والاجتماعى بالقوة ، العمل لمصلحة دولة أو حكومة أجنبية ، والمغادرة بنية عدم العودة.
قانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م	- م١ من كان فى ٢٢ فبراير ١٩٥٨: - متمتعاً بالجنسية السورية وفقاً لأحكام المرسوم	- م٢ من ولد لأب متمتع بجنسية الجمهورية- من	- م٣ من ولد فى الخارج من أم تحمل جنسية الجمهورية ، وأب مجهول الجنسية ،	- م١ من سبق تجريده من الجنسية السورية ، أو سبق إسقاط الجنسية المصرية عنه.

	التشريعي رقم ٢١ الصادر في ٢٤ فبراير ١٩٥٣. - متمتعاً بالجنسية المصرية وفقاً لأحكام القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦	ولد في الجمهورية لأم متمتعة بالجنسية، وأب مجهول الجنسية، أو لا جنسية له - لم تثبت نسبته لأبيه قانوناً. - من ولد بالإقليم لأبوين مجهولين.	أو لا جنسية له، أو لم تثبت نسبته لأبيه قانونا، بشرط التقدم بطلب الإقامة المعتادة بالإقليم. - م٤ لكل أجنبي ولد في الجمهورية بشرط الطلب والإقامة العادية، وأن يكون سليم العقل، محمود السمعة، ملماً باللغة العربية. - م٥ لكل أجنبي بشرط الإقامة العشرية. - م٦ لكل أجنبي حصل على إذن بالتوطن بغرض التجنس، مع الإقامة الخمسية بعد الإذن. - م١٠ الميلاد المضاعف (الأصل السوري أو المصري). - م١١ التجنس المطلق من الشروط للمواطن المغترب، ولرؤساء الطوائف الدينية، ولمن أدى للدولة أو القومية العربية، أو للأمة العربية خدمات جليلة. - م١٢ الجنسية التابعة للزوجة والأولاد القصر.	- م١٧ زوال الجنسية عن المأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية. - م١٨ سحب الجنسية في حالة الحكم بعقوبة جنائية، أو مقيدة للحرية، أو مضرة بالدولة من جهة الداخل، أو الخارج، والانقطاع عن الإقامة لسنتين متتاليتين بلا عذر مقبول. - م٢٢، ٢٣ أداء الخدمة العسكرية لدولة أجنبية، وصدور حكم بالإدانة في جرائم تمس الولاء، وتتضمن الخيانة، وقبول وظيفة بالخارج لدى دولة أجنبية، والانضمام إلى هيئة من أغراضها هدم النظام الاجتماعي والاقتصادي بالقوة، والعمل لمصلحة دولة أو حكومة أجنبية في حالة حرب، أو قطعت معها العلاقات السياسية، والدخول في جنسية أجنبية على خلاف م ١٧، إذا اتصف في أي وقت بالصهيونية، والمغادرة بقصد عدم العودة.
قانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م	- المتوطنون بمصر قبل ٥ نوفمبر من غير رعايا الدول الأجنبية، المحافظون على الإقامة بها حتى تاريخ القانون. وتعتبر إقامة الأصول مكملة لإقامة الفروع، وإقامة الزوج مكملة لإقامة الزوجة. - من كان في ٢٢ فبراير ١٩٥٨ متمتعاً بالجنسية	- م٢/١ من ولد لأب مصري. - م٢/٢ من ولد في مصر لأم مصرية وأب مجهول الجنسية أو لا جنسية له. - من ولد في مصر لأم مصرية ولم تثبت نسبته إلى أبيه قانوناً.	- من ولد في الخارج لأم مصرية وأب مجهول، أو لا جنسية له، أو مجهول الجنسية إذا اختار الجنسية المصرية بعد الإقامة العادية خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد. - م٤ لكل من ولد في مصر لأب أصله مصري متى طلب	- ولا يفيد من جميع أحكام جنسية التأسيس الصهيونيون. - م١٠ زوال الجنسية للمأذون له بالتجنس بجنسية أجنبية، ما لم يتضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظه بالجنسية المصرية. - م١٥ سحب الجنسية من كل من اكتسبها

	المصرية طبقاً لأحكام القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦. – من اكتسب جنسية الجمهورية العربية المتحدة طبقاً لأحكام القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨، بناء على أسباب ترتبط بالإقليم المصري: بالميلاد لأب أو لأم مصريين، أو بالميلاد فى الإقليم المصرى من الجمهورية العربية، أو على أساس الإقامة فى الإقليم المصرى، أو على أساس الأصل المصرى، أو لأداء خدمات جليلة لحكومة الإقليم المصرى، أو لرؤساء الطوائف الدينية المصرية العاملين بالإقليم المصرى، ومن كان مصرياً وفقاً لقوانين الجنسية السابقة وفقدها، ثم استردها فى ظل القانون ٨٢ والأجنبية التى اكتسبت جنسية الجمهورية بالزواج ممن يعتبر مصرياً.	– م٢/٤ من ولد فى مصر من أبوين مجهولين.	التجنس وبشرط الإقامة العادية. – لكل من ينتمى إلى الأصل المصرى، متى طلب بعد خمس سنوات من الإقامة العادية. – لكل أجنبى ولد فى مصر لأب أجنبى ولد أيضاً فيها، إذا كان ينتمى لغالبية السكان فى بلد لغته العربية، أو دينه الإسلام. – لكل أجنبى ولد فى مصر، وكانت إقامته العادية فيها متى طلب خلال سنة من تاريخ سن الرشد، وبشرط أن يكون سليم العقل ومحمود السيرة وملماً باللغة العربية ولديه وسيلة كسب مشروعة. – لكل أجنبى جعل إقامته العادية فى مصر مدة عشر سنوات متتالية على الأقل وبالشروط السابقة. – لكل أجنبى يؤدى لمصر خدمات جليلة ولرؤساء الطوائف الدينية المصرية (بدون توافر الشروط). – الاكتساب بالتبعية للزوجة بشرط إعلان الرغبة وقيام الزوجية لمدة سنتين.	بطريق الغش، أو بناء على أقوال كاذبة، وإذا حكم عليه فى مصر بعقوبة جناية فى جريمة مخلة بالشرف أو فى جريمة من الجرائم المضرة بأمن الدولة وإذا انقطع عن الإقامة سنتين متتاليتين بلا عذر يقبله وزير الداخلية. – م١٦ إسقاط الجنسية فى ٧ أحوال: – الدخول فى جنسية أجنبية على خلاف حكم م١٠. – قبول الخدمة العسكرية لإحدى الدول الأجنبية. – صدور حكم إدانة فى جناية مضرة بأمن الدولة من الخارج فى حالة إقامته العادية خارج مصر. – قبول وظيفة لدى حكومة أجنبية أو هيئة أجنبية أو دولية، بالرغم من صدور أمر مسبب له من مجلس الوزراء. – الانضمام لهيئة أجنبية من أغراضها العمل على تقويض النظام الاجتماعى، أو الاقتصادى للدولة بالقوة. – العمل لصالح دولة، أو حكومة أجنبية فى حالة حرب، أو قطعت معها العلاقات الدبلوماسية. إذا اتصف فى أى وقت من الأوقات بالصهيونية.

التعديل المقترح للقانون		- م١ من ولد لأب مصرى أو لأم مصرية. - من ولد فى مصر لأبوين مجهولين.	- م٢ من ولد لأم مصرية وأب غير مصرى قبل العمل بأحكام التعديل. - الأولاد البالغون لمن ولد لأم مصرية ، وأب غير مصرى أو فى حالة وفاة من ولد لأم مصرية (مبدأ الوصية الواجبة). - الأولاد القصر بالتبعية.	

جدول رقم (٣)
دور تشريعات الجنسية فى تشكيل معايير الانتماء والهوية المصرية
حسب القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥

درجات الجنسية	معايير الانتماء	شروط كسب الجنسية المصرية
جنسية التأسيس (جنسية الآباء)	- التوطن فى مصر قبل ٥ نوفمبر ١٩١٤ (بداية الجنسية القانونية المصرية).	- المصريون الأصول المتوطنون بمصر مع استمرار الإقامة. - عدم التبعية لدولة أجنبية. - إقامة الأصول تكمل إقامة الفروع ، وإقامة الزوج تكمل إقامة الزوجة.
	- من كان متمتعاً بالجنسية المصرية طبقاً للتشريعات السابقة على ٢٢ فبراير ١٩٥٨.	القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦- ورقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠- ورقم ١٩ لسنة ١٩٢٩: - المتوطنون بمصر قبل يناير ١٨٤٨-الرعايا العثمانيون المولودون بمصر من أبوين مقيمين بها. - الرعايا العثمانيون المقيمون بمصر ، وقبلوا المعاملة العسكرية. - الرعايا العثمانيون المتوطنون بمصر فى نوفمبر ١٩١٤. - الرعايا العثمانيون المتوطنون بمصر بعد ٥ نوفمبر ١٩١٤.
	- اكتساب جنسية الجمهورية العربية المتحدة طبقاً لأحكام القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ لأسباب مرتبطة بالإقليم المصري.	- الميلاد بالنسب لأب أو أم مصريين أو فى مصر. - اكتساب الجنسية لأسباب الميلاد بمصر ، أو الميلاد بالخارج لأم مصرية ، أو أداء خدمات جليلة ، أو لرؤساء الطوائف الدينية العاملين بمصر. - أصحاب الجنسيات التابعة بالزواج من مصري- من كانت لهم الجنسية المصرية وسقطت عنهم ، ثم استردوها فى ظل قانون ٨٢.
الجنسية الأصيلة	- الميلاد لأب مصري.	- الجنسية الأصيلة المبنية على الميلاد لأب مصرى (حق الدم المطلق).
	- الميلاد فى مصر لأم مصرية ، وأب مجهول ، أو مجهول الجنسية ، أو لا جنسية له.	- الجنسية الأصيلة المبنية على الميلاد لأم مصرية. الميلاد فى مصر. - انتفاء أثر جنسية الأب (حق الدم المقيد بحق الإقليم).
	- من ولد فى مصر من أبوين	- الجنسية الأصيلة المبنية على الميلاد بالإقليم المصرى (حق

	مجهولين ، ويعتبر اللقيط فى مصر مولوداً بها ما لم يثبت العكس.	الإقليم المطلق).
	- الميلاد فى الخارج لأم مصرية وأب مجهول أو مجهول الجنسية أو لا جنسية له.	- الميلاد خارج الإقليم لأم مصرية. - انتفاء أثر جنسية الأب. - الإقامة العادية فى مصر. - اختيار الجنسية المصرية خلال سنة من بلوغ سن الرشد. عدم الاعتراض (الجنسية الطارئة بالاستناد إلى حق الدم عن طريق الأم).
الجنسية المكتسبة	- الأجنبى المولود فى مصر لأب أصله مصري. - الأجنبى ذو الأصل المصرى والإقامة الخماسية.	الأخذ بالأصل المصرى كأساس لاكتساب الجنسية (من كان مصرى الجنس ، وحال تخلف ركن الإقامة ، أو العجز عن إثباتها ، دون الاعتراف له بالجنسية المصرية ، متى كان أحد أصوله ، أو أصول الزوج مولوداً فى مصر: ١- الإقامة العادية فى مصر دون تحديد مدة معينة ، وتقديم الطلب فى أى وقت بعد بلوغ سن الرشد. ٢- الأجنبى المنتمى إلى الأصل المصرى ، وإن لم يكن قد ولد فى الإقليم المصرى ، واشتراط الإقامة لمدة ٥ سنوات.
	- الأجنبى المولود هو وأبيه فى مصر.	- الأخذ بحق الإقليم فى صورته المشددة: ميلاد الابن والأب بمصر. - انتماء الأب الأجنبى إلى غالبية السكان فى بلد لغته العربية أو دينه الإسلام. - والتقدم بالطلب خلال سنة من بلوغ سن الرشد- وعدم الاعتراض.
	- الأجنبى المولود والمقيم عادة فى مصر.	الأخذ بحق الإقليم فى صورته الوسطى: الميلاد والإقامة بالإقليم المصرى ، وسلامة العقل ، وحسن السلوك ، والإلمام باللغة العربية ، ووسيلة كسب مشروعة ، وتقديم الطلب خلال سنة.
	- الأجنبى العادى والإقامة العشرية.	- الأخذ بحق الإقليم فى صورته العادية: التجنس ، والإقامة العادية لمدة عشر سنوات متتالية على الأقل قبل تقديم الطلب ، وسلامة العقل ، وحسن السلوك ، والإلمام باللغة العربية ، ووسيلة كسب مشروعة.
	- الخدمات الجليلة ، والمكانة الدينية.	- الإعفاء من الشروط المتطلبة لاكتساب الجنسية لكل أجنبى يؤدى لمصر خدمات جليلة ، أو كان من رؤساء الطوائف الدينية المصرية (التجنس المطلق من الشروط)
الجنسية التابعة	- زوجة المصرى ، أو من اكتسب الجنسية المصرية.	- قيام الزوجية خلال سنتين من تاريخ إعلان الرغبة ، وعدم اشتراط الإقامة داخل مصر ، وعدم صدور قرار مسبب بالحرمان من الجنسية المصرية خلال مدة السنتين.
	- الأولاد القصر لمن اكتسب الجنسية المصرية.	- بمجرد اكتساب الأب للجنسية المصرية ؛ ما لم تكن إقامتهم العادية بالخارج ، واحتفظوا بجنسية الأب الأصلية.

جدول رقم (٤)
معايير الانتماء فى التعديل المقترح للقانون

	معايير الانتماء	شروط كسب الجنسية المصرية
الجنسية الأصيلة	- من ولد لأب مصرى أو لأم مصرية. - من ولد فى مصر من أبوين مجهولين ، ويعتبر اللقيط فى مصر مولوداً بها ما لم يثبت العكس.	- الجنسية الأصيلة المبنية على الميلاد لأب مصرى أو لأم مصرية (حق الدم المطلق)- منح الجنسية بقوة القانون من تاريخ العمل بهذا القانون. - الجنسية الأصيلة المبنية على الميلاد بالإقليم المصرى (حق الإقليم المطلق).
الجنسية المكتسبة	- من ولد لأم مصرية وأب غير مصرى قبل العمل بأحكام هذا القانون.	- الميلاد لأم مصرية ، وإعلان وزير الداخلية رغبته فى اكتساب الجنسية المصرية ، وانقضاء سنة من تاريخ الإعلان دون صدور قرار مسبب من وزير الداخلية خلال هذه المدة بحرمانه من اكتساب الجنسية المصرية. (الجنسية الطارئة بالاستناد إلى حق الدم عن طريق الأم).
الجنسية التابعة	- أولاد من ولد لأم مصرية وأب غير مصري.	مبدأ وحدة الجنسية بين الأبناء فى الأسرة: ١. اكتساب الأبناء القصر الجنسية المصرية بالتبعية لاكتساب الأب (من ولد لأم مصرية). ٢. اتباع الأبناء البالغين نفس إجراءات اكتساب الأب للجنسية المصرية مع جواز المنح قبل مدة السنة. ٣. الأخذ بمبدأ الوصية الواجبة فى حالة وفاة من ولد لأم مصرية وأب غير مصرى ، قبل العمل بأحكام هذا القانون.

هوامش الدراسة

(١) د. فؤاد عبد المنعم رياض، نحو تشريع جنسية مصرية عادل، الأهرام فى ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٣م، ذلك كتابه : مبادئ القانون الدولى الخاص، الجزء الأول: الجنسية ومركز الأجانب، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٦م).

(٢) نظر فى العلاقة ما بين القاعدة القانونية والواقع الاجتماعى كتابات علم الاجتماع القانونى ومنها:

- حسن الساعاتي، "علم الاجتماع القانوني"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م).
- مصطفى محمد حسنين، "علم الاجتماع القضائي"، (جدة: مكتبات عكاظ، ١٩٨٢م).
- محمد نور فرحات، "الفكر القانونى والواقع الاجتماعي"، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨١م).
- حى الوحيدي، "علم الاجتماع القانوني": دراسة مقارنة، (القاهرة: منشورات جامعة الأزهر، ١٩٩٧م).

(٣) انظر فى تعريف القانون والقاعدة القانونية وموضع التشريع منها:

- د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، مذكرات غير منشورة، قررت على قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، ص ٤١٤ وما بعدها.
- د. محمد نور فرحات، البحث عن العدل (السلطة والقانون والحرية)، (القاهرة: الدار الثقافية، ٢٠٠٠، ص ١٢٩).-

(٤) Yaffa Zilbershats, Reconsidering the concept of citizenship, Texas International Law Journal, Vol.36, 2001, P.P. 688-734.

استناداً إلى رؤية أوبنهايم بأن أصل كلمة جنسية أوسع نطاقاً من المواطنة، وأن الدولة قد تعترف لشخص بالجنسية لأغراض تتصل بالقانون الدولي، دون أن تعتبره كامل الأهلية لأداء الحقوق والواجبات، ومن ثم فإن كل مواطن يحمل بالتأكيد جنسية الدولة التى ينتمى إليها، والعكس غير صحيح. على حين يؤكد سبيرو على عدم اتفاق مؤشرات الجنسية والمواطنة، وأن فرداً ما قد يحمل جنسية دولة لأغراض تتصل بالحماية الدبلوماسية، فى الوقت الذى لا يتمتع فيه بكامل حقوق المواطنة مثل الزنوج قبل التعديل ١٤، وبالرغم من أن الاختلاف بين الرعايا والمواطنين قد يكون له أهمية أكبر فى نظم سياسية أخرى مثل القانون المكسيكي، إلا أنه سوف يستخدم المصطلحين على سبيل الترادف.

- Peter Spiro, Dual Nationality and the meaning of citizenship, Emory Law Journal, Vol.46, No.4, Fall 1997, P.P. 1411-1485

(٥) Kim Rubenstein, Daniel Adler, International Citizenship: The Future of Nationality in a Globalized World, **Indiana Journal of Global Legal Studies**, 2000, Vol.7, P.521.

(٦) The Law of Nationality, American Journal of International Law, 1929, Vol.23, No.2, Supplement, P.P.22-24

(٧) Ibid, P. 24.

وانظر فى النموذج الأمريكى للعلاقة بين المواطنة والجنسية بالتطبيق على ممتلكاتها خارج القارة من قبيل الفلبين (١٨٩٨-١٩٤٦)، وبورتوريكو (١٩٠٠-١٩١٧)، وفيرجينيا (١٩١٧-١٩٢٧)، وساموا، وميكرونيزيا، واستخدام اصطلاح Non- Citizen Nationals كلاً من :

- Ediberto Roman, Theron Simmons, Membership Denied, Subordination and Subjugation under United States expansionism, **San Diego Law Review**, Vol.39, Spring 2002, P.P. 437-523.
- T.A.Aleinikoff, Puerto Rico and the constitution: conundrums and prospects, **Constitution Commentary**, Vol.11, 1994, P.P. 15 et seq.
- Linda Kerper, The meanings of citizenship, **The Journal of American History**, Vol84, No.3, Dec 1997, P.P. 833-854.
- E.Roman, The alien- citizen paradox and other consequences of U.S. colonialisation, **Florida State University Law Review**, 1998, Vol.26, P.P.1-47.
- E.Roman, Members and Outsiders: An examination of the models of United States citizenship as well as questions concerning European citizenship, **University of Miami International & Comparative Law Review**, 2000-2001, Vol.81, P.P. 92-100.
- H.Gutierrez, Guam's Future Political Status: an argument for free association with U.S. citizenship, **Asian-Pacific Law & Policy Journal** Vol. 4, feb. 2003, P.P. 5-45.
- Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.691.

(٨) انظر فى الأبعاد أو السمات المختلفة للمواطنة، وموقع الجنسية منها فى:

- Linda Bosniak, Citizenship Denationalized, **Indiana Journal of Global Legal Studies**, 2000, Vol.7, P.P. 455-479.

والذى أعادت نشره ضمن كتاب:

- T.A.Aleinikoff, D.Klusmeyer (eds.), Citizenship Today: Global perspectives and practices, (Washington D.C.: Carnegie endowment for International Peace, 2001, P.P. 244 et seq.).
- Heinz Kluge, Contextual Citizenship, Indiana **Journal of Global Legal Studies**, 2000, Vol.7, P.P. 567-574.
- Leti Volpp, Obnoxious to their very nature: Asian Americans and constitutional citizenship, **Asian Law Journal**, Vol.8, May 2001, P.P. 71-85.
- Linda Bosniak, Citizenship and Work, **North Carolina Journal of International Law & Commercial Regulations**, Vol. 27, Spring 2002, P.P. 497-507.

(٩) Kim Rubenstein, Daniel Adler, Op. Cit., P.523.

(١٠) A. Wiener, Making Sense of the new Geography of Citizenship: Fragmented Citizenship in the European Union, **Theory & Society**, Vol.26/ 4, Aug. 1997, P.P. 589-660.

(١١) Derek Heater, What is Citizenship?, (Cambridge: Polity Press, 1999, P.P. 17 et seq.).

Theodora Kostkopoulu, Nested old and new citizenship in the European Union: bringing out the complexity, **Columbia Journal of European Law,** Vol.5, Fall 1999, P.P. 389-413

(١٢) Nottebohm Case (Liechtenstein v. Guatemala), 1955, I.C.J., 4 (Apr.6).

Josef Kunz, The Nottebohm Judgment, **American Journal of International law,** 1960, Vol.54 /3, P.P. 536-571.

(١٣) انظر لمزيد من التفاصيل:

- Linda Bosniak, Citizenship Denationalized, Op. Cit., P.P. 457-459.

(١٤) David P. Fidler, A Kinder, Gentler System of Capitulations ? International Law, Structural Adjustment Policies and the Standard of Liberal, Globalized Civilization, **Texas International Law Journal**,Vol.35, Issue 2, Summer 2000, P.P. 387 -413

- د. محيى الدين محمد قاسم، العولمة والسيادة الوطنية: إعادة بناء الآخر، بحث قيد النشر قدم فى مؤتمر العولمة: التعامل والتفاعل، برعاية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ٢٣-٢٤ مارس ٢٠٠٣م.

(١٥) Jeffery Blackman, State Succession and Statelessness: The emerging right to an effective nationality under international law, **Michigan Journal of International Law,** Vol.19, Summer 1998, P.1145

- Yaffa Zilbershats, Op.Cit., P.P. 693 et seq.

(١٦) Stavinder Juss, Nationality law, Sovereignty and the doctrine of exclusive domestic jurisdiction, **Florida Journal of International Law**, Vol. 9, Summer 1994, P221.

(١٧) Tunis & Morocco Nationality Decree (U.K. v. Fr.) 1923, P.C.I.J., Ser. B, No.4, (Feb.7).

(١٨) Josef Kunz, Op. Cit., P.P. 536et seq.

- Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.P. 694 et seq.

(١٩) التقرير النهائى للجنة القانون الدولى حول جنسية الأفراد الطبيعيين فى حالة خلافة الدول، ١٩٩٩م ، ص ٦١ وما بعدها، فى تعليقاتها على مشروع المادة رقم ١٩/ ١ "ليس فى مشروع المواد هذا ما يقتضى أن تعامل الدول الأشخاص المعنيين الذين لا تربطهم بدولة من الدول المعنية صلة فعلية، كرعايا لتلك الدولة، ما لم يؤد ذلك إلى معاملة أولئك الأشخاص كما لو كانوا عديمى الجنسية". فلا يمكن للقانون الدولى أن يبطل أو يصحح آثار التشريع الوطنى على جنسية الأفراد، إلا أنه يتيح فرض بعض الضوابط على مغالاة الدول فى إعطاء جنسيتها، بتجريدها من أثرها الدولي".

- Report of the International Law Commission on the work of its fifty-first session, 3 May to 23 July 1999 (A/54/10)

(٢٠) Josef Kunz, Op. Cit.,, P.547

(٢١) انظر فى تحليل ومدى حجية حكم نونتباوم في:

- Jack H. Glazer, Affaire Nottebohm: A Critique, **Georgetown Law Journal,** 1955-56, Vol.44, P.P. 313-323.
- J. Mervyn Jones, The Nottebohm Case, **International & Comparative Law Quarterly,** 1956, Vol.5, P.P. 230-246.
- International Law, Limitation on the right of a state to claim diplomatic protection for naturalized citizens, **New York University Law Review,** Vol.31, 1956, P.P. 1135-1137.
- Josef Kunz, the Nottebohm Judgment, Op. Cit., P. 574
- Stavinder Juss, Op. Cit., P.P. 233-234

(٢٢) انظر على سبيل المثال مشروع لجنة القانون الدولى حول الجنسية فى حالة وراثة الدول لعام ١٩٩٩م فى تعليقها على المادة ١٩، حيث "تكفل الفقرة ١ حق الدول الأخرى فى عدم إعمال جنسية أعطيت من قبل دولة معينة دون اعتبار لشرط الصلة الفعلية، ولا يمكن للقانون الدولى من تلقاء نفسه أن يبطل أو يصحح آثار التشريع الوطنى على جنسية الأفراد، إلا أنه يتيح فرض بعض الضوابط على مغالاة الدول فى إعطاء جنسيتها بتجريدها من أثرها الدولي، لأنه ليس هناك بالضرورة ما يوجب أن يقبل دولياً دون شرط قرار كل دولة بمنح جنسيتها، وفى النهاية بينما تعتبر الجنسية من المسائل التى تعالجها أساساً القوانين الداخلية للدول؛ فإن المبادئ العامة للقانون الدولى تفرض قيوداً على السلطة التقديرية للدول فى هذا الشأن " المرجع السابق، ص ٦٠

(٢٣) انظر تقرير لجنة القانون الدولى حول المسئولية الدولية، ٢٠٠٣م ، على موقع الأمم المتحدة باللغة العربية.وانظر المناقشات الأولى للتقرير (برقم أ/ ٥٥/ ١٠) حول أن موضوع النقاش هو الحجية وليس الجنسية، وأن قضية نوتبوم ليست قضية متعلقة بحق دولة فى منح الجنسية لكنها تتعلق بحق لخنشتاين فى تقديم مطالبة ضد جواتيمالا، وأنه ينبغى مناقشة التقرير فى سياق الحجية وليس فى سياق حق دولة فى منح الجنسية وهو حق مطلق من الناحية الفعلية.

- Report of the International Law Commission on the work of its fifty-fifth session, 5 May - 6 June and 7 July - 8 August 2003 (A/58/10).

(٢٤) القضية رقم ٦٢٤ لسنة ٢ ق "قيم"، والمنشورة بالجريدة الرسمية عدد ١٤ فى ٢/ ٤/ ١٩٩٢م .

(٢٥) انظر على سبيل المثال حكم المحكمة الإدارية العليا ١٢١٧-٧ (٢٩/ ٢/ ١٩٦٤م).

وفى المذكرة الإيضاحية للقانون رقم لسنة١٩٥٠م : "يعد موضوع الجنسية من المسائل المتعلقة بسيادة الدولة التى لها مطلق الحرية فى تقدير من يعتبر من رعاياها، ووضع الشروط التى تستلزم توافرها فيمن يمكن الاعتراف له بمثل هذا الوصف".

وفى المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م : "وغنى عن البيان أن سلطة المشرع فى تقدير هذه الشروط المتطلبة للاعتراف بالجنسية هى سلطة واسعة، وتمليها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن، وذلك لأن الجنسية رابطة بين فرد ودولة، توجب عليه الولاء وتوجب عليها حمايته، ومن ثم فكانت موضوعاتها تنضح من سيادة الدولة ذاتها، فكان للدولة أن تتولى-بما لها من هذه السيادة-

تحديد عنصر السكان فيها، وهى إذ تخلق الجنسية بإرادتها وحدها، تحدد شروط منح الجنسية، وشروط كسبها، وشروط فقدها، حسب الوضع الذى تراه مستكملاً لعناصر وجودها".

(٢٦) انظر جملة تلك التعريفات فى الفقه المصري، وفى كتابات القانون الدولى الخاص العربى ومنها:

- د. فؤاد عبد المنعم رياض، أصول الجنسية فى القانون الدولى والقانون المصرى المقارن، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٥م).
- د. هشام على صادق، الجنسية والموطن ومركز الأجانب، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٧م).
- د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبدأ الواقعية والقانون الدولى العام للجنسية، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٩م).
- سامى عبد الله، الجنسية اللبنانية مقارنة بالجنسية العربية السورية والفرنسية، (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦م).
- معوض عبد التواب، الوسيط فى شرح قوانين الجنسية والأجانب والاختصاص القضائي، (القاهرة: المكتبة القانونية، ١٩٨٣م).
- د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبادئ القانون الدولى الخاص الإسلامى والمقارن، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٩م).
- د. أحمد عبد الكريم سلامة، المبسوط فى شرح نظام الجنسية، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٣م).

(٢٧) د. عز الدين عبد الله، القانون الدولى الخاص، الجنسية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م، ص ١٢٤).

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٢٥.

- انظر حكم المحكمة الإدارية فى ٤ نوفمبر ١٩٥٠ والذى جاء به " أن الجنسية كما عرفها رجال الفقه هى العلاقة السياسية والقانونية التى تربط الفرد بدولة ما، ولما كانت الدولة تتكون من رعايا، وكانت الجنسية هى الرابطة التى تربطها بهؤلاء الرعايا، فإن قواعد الجنسية تعتبر من أوثق المسائل صلة بالقانون العام، وقانون الجنسية فى الحقوق يتناول الحقوق العامة والسياسية، كما يتناول الحقوق الخاصة، ولعل أثره فى الحقوق الأولى أبلغ وأخطر".

(٢٩) انظر على سبيل المثال:

- د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبدأ الواقعية والقانون الدولى العام للجنسية، المرجع السابق، ص ٩١.
- د. فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون الدولى الخاص، المرجع السابق، ص ص١٢-١٣.
- وقد ثار خلاف حول الأساس القانونى لرابطة الجنسية فاتجه فريق إلى تأسيس هذه الرابطة على وجود عقد تبادلى بين الفرد والدولة، وهو عقد ناتج عن اتحاد إرادتين: إرادة الفرد من ناحية، وإرادة الدولة من ناحية أخرى. أما إرادة الدولة فيصدر التعبير عنها بما تضعه مقدماً من شروط لكسب جنسيتها، وأما إرادة الفرد فقد تكون صريحة كما هو الحال فى التجنس، وقد تكون ضمنية تستفاد من عدم رفض الشخص لجنسيته، أو عدم سعيه إلى تغييرها.

(٣٠) د.فؤاد رياض، مبادىء القانون الدولى الخاص، المرجع السابق، ص ١٣.

(٣١) د. أحمد عبد الكريم سلامة، مبدأ الواقعية والقانون الدولى العام للجنسية، المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣٢) انظر ما دعاه الاتحاد الدولى لكرة القدم " بالتجنيس العشوائى "، ومحاولة وضع شروط لتجنيس لاعبى الكرة الأجانب بما يتفق مع فكرة "الجنسية الفعلية"، من حيث ضرورة الإقامة لمدة عامين كاملين فى البلد الذى سيحمل اللاعب جنسيته لأغراض رياضية، أو أن يكون اللاعب مولوداً فى بلد الاتحاد المعنى بالجنسية، أو أن يكون والده أو والدته ولدا فى بلد الاتحاد المعني، أو أن يكون جده أو جدته ولدا فى بلد

الاتحاد المعني، وأن كل لاعب يحصل على الجنسية الجديدة دون أن تكون له روابط بهذا البلد ستكون مشاركته مع المنتخب غير مشروعة، الأمر الذى يؤكد استفحال الظاهرة، وتهاون الدول وتساهلها فى منح الجنسية لأسباب لا علاقة لها أصلاً بقانون الجنسية لا من حيث الهوية والانتماء، ولا الحقوق والواجبات.وقريب منها قرار اللجنة الشعبية الليبية العامة منح الجنسية الليبية لملكة جمال أمريكا عبر الإنترنت تيكا، زينداك واعتبارها قنصلاً شرفياً لطرابلس فى الولايات المتحدة بتاريخ ٢٠٠٣/٧/١م (الاتحاد، انتقادات لقرار الفيفا بوقف إجراءات التجنيس العشوائي، ٢٠٠٤/٣/١٩م).

(٣٣) انظر كتابات د. نور فرحات؛ حيث التأكيد على أن القضاء هو مؤسسة اجتماعية تؤثر فى غيرها من المؤسسات الاجتماعية، وتتأثر بطبيعة الحال بالتغيرات والتيارات السياسية والاجتماعية والثقافية التى تتفاعل داخل المجتمع، دون أن يعنى ذلك إغفال الطبيعة الخاصة للقضاء باعتباره مؤسسة لتطبيق القانون، وأنه لا يؤثر فى الحياة السياسية والاجتماعية إلا من خلال تطبيقه لنصوص التشريع والتزامه بها، فالقضاء ليس سلطة مطلقة من كل قيد، ولكنه سلطة مقيدة بنصوص القانون، سواء كانت هذه النصوص متوافقة مع القيم الديموقراطية أو متعارضة معها.

(٣٤) انظر دراسات:

- Tamir Moustafa, Law versus the State: The Judicialization of politics in Egypt, **Law& Social Inquiry**, Vol. 2003, P.P.883-930.
- P.Arnell, The case for nationality based jurisdiction, **International & Comparative Law Quarterly**, Vol.50, No. 4, Oct.2001, P.P. 955-962.

(٣٥) Jorge Vargas, Dual Nationality for Mexicans? A comparative legal analysis of the dual nationality proposal and its eventual political and socio-economic implications, **Chicano-Latino Law Review**, Vol. 18, fall 1996, P.P. 1-18.

- Peter Spiro, Dual Nationality and the meaning of citizenship, Op. Cit., P.P. 1411 et seq.
- R. Natarajan, American and gender- based equal protection under US citizenship law, **Columbia Human Rights law Review**, Vol.30, 1998, P.P. 123-158.
- Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.P. 727 et seq.

(٣٦) انظر:

- J. Carens, Why Nationalization should be easy, in N.Pickus (ed.), Immigration and Citizenship in the twenty-first century, (Boulder: Row man & Little Field, 1998, P.P. 141-148).
- K.Knopp, The Rhetoric of exclusion: the art of drawing a line between aliens and citizens, **Georgetown Immigration Law Journal**, Vol.10, 1996, P.P. 401-440.

(٣٧) Linda Bosniak, Universal Citizenship and the problem of Alienage, **Northwestern University Law Review**, Spring 2000, Vol.54, No.3, P.P. 123 et seq.

(٣٨) انظر على سبيل المثال تعديلات الجنسية العراقية بعد إلغاء قرار مجلس قيادة الثورة رقم ٦٦٦ لسنة ١٩٨٠م ، مع السماح بازدواج الجنسية، بل ومناقشة استرداد يهود العراق للجنسية التى أسقطها عنهم النظام السابق، ويقدر عددهم بنحو ١٣٠ ألفاً منهم وزير الدفاع الإسرائيلى الحالي، أو ما يثار حول الجنسية اللبنانية خاصة أثر مرسوم التجنيس الصادر فى ٣٠ يونيو ١٩٩٤م على التوزان الطائفي، وتجنيس الفلسطينيين، ثم محاولة سحب الجنسية ممن منحوها بموجب ذلك المرسوم، والتى قد تطال أكثر من ١٥٠ ألفاً من الفلسطينيين والسوريين. ثم تعديلات نظام الجنسية السعودية فى ثمان مواد، فيما يتصل بشروط اكتساب الجنسية، ووضع أبناء المرأة السعودية المتزوجة من أجنبى، أو القرار الجمهورى رقم ٢٦٠ لسنة ٢٠٠٣م ، بإضافة مادة إلى القرار رقم ٣ لسنة ١٩٩٤م بشأن اللائحة التنفيذية لقانون الجنسية اليمنية، على أن يعامل أبناء المرأة اليمنية من الزوج الأجنبى معاملة اليمنيين من كافة الوجوه، إذا ترك للأم أمر إعالة الأولاد بسبب طلاقها، أو تغيب الأب، أو انقطع عن الإقامة معهم فى اليمن لمدة لا تقل عن سنة، أو وفاته.أو القانون رقم ١١ لسنة ١٩٩٨م بشأن الجنسية الكويتية، والقانون رقم ٢١ لسنة ٢٠٠٠م والذى منح الجنسية لابن الأم الكويتية المحافظ على الإقامة فيها حتى بلوغه سن الرشد، إذا كان أبوه الأجنبى طلق أمه طلاقاً بائناً، أو توفى عنها.

(٣٩) انظر رؤية المحكمة الدستورية للعلاقة بين القاعدة القانونية والواقع الاجتماعى فى عدد كبير من أحكامها، حيث تجمع على أن النصوص القانونية لا تصاغ من فراغ، ولا تنتزع بعيداً عن واقعها محدداً فى ضوء المصلحة المقصودة منها، وهى بعد مصلحة أساسية يجب أن تدور هذه النصوص معها، فهى غاية نهائية لكل نص تشريعي، وإطار لتحديد معناه، وموطئاً لضمان الوحدة العضوية لها بما يزيل التعارض بين أجزائها، ويكفل اتصال أحكامها، وترابطها فيما بينها فتغدو جميعها منصرفة إلى الوجهة عينها التى ابتغاها الشرع من وراء إقرارها.

(٤٠) انظر موقف المذكرة الإيضاحية لقانون الجنسية الحالى رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م من اختيار تاريخ ٥ نوفمبر ١٩١٤ بأن" هذا هو تاريخ انفصال مصر قانوناً عن الدولة العثمانية، فهو التاريخ الذى بدأ به الوجود القانونى المستقل للرعوية المصرية استقلالاً عن الرعوية العثمانية، وهو التاريخ الذى استقر فيه انفصال مصر عن الدولة العثمانية".

- معوض عبد التواب، الوسيط فى شرح قوانين الجنسية والأجانب والاختصاص القضائي، وتنفيذ الأحكام الأجنبية، (القاهرة: المكتبة القانونية، ١٩٨٣، الطبعة الأولى، ص ١٧)

(٤١) انظر فى بنود قانون الجنسية العثماني، وكذلك معاهدة لوزان ١٩٢٣م في:

- د. جابر جاد عبد الرحمن، مجموعة قوانين الجسية فى البلاد العربية، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٠، ص ٩ ١٣)
- وانظر تعليق المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م ، ص ٢٢٣ والتى تقرر بحق: "ومع أن مصر كانت تعد فيما مضى من بلاد الدولة العلية؛ فإنها كانت تتمتع بشخصية اجتماعية وسياسية أبرزت للوطن المصرى وضعاً مستقلاً، وأوجدت صفة خاصة للمصرى تميزه عن باقى الرعايا العثمانيين الذين يكونون قد حضروا إلى مصر للإقامة، وكان ذلك هو الأساس لإصدار الأمر العالى فى ٢٩ يونيو ١٩٠٠م بتحديد من يعتبر حتماً من المصريين عند إجراء العمل بقانون الانتخاب الصادر فى أول مايو ١٨٨٣، وقد تضمن هذا الأمر العالى الاعتراف بالحقيقة الواقعة من وجود صفة مستقلة للمصرى منذ سنة ١٨٤٨م".
- أما عن القوانين الخاصة التى حددت كل منها المصرى حسب الغرض منها فهى الأمر العالى الصادر فى ٤ نوفمبر ١٨٩٣ بشأن الشروط اللازمة للتوظف فى المحاكم الأهلية، والأمر العالى الصادر فى ٢٩

يونيو ١٩٠٠م بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخابات الصادر فى أول يوليو ١٨٨٣، وديكريتو ٢٣ يونيو ١٩٠١م الخاص بلائحة المستخدمين الملكيين فى مصالح الحكومة، وأخيراً ديكريتو ٤ نوفمبر ١٩٠٤م الخاص بالقرعة العسكرية.

- انظر فى تطور ومضمون تلك الأوامر وتعريف كل منها لصفة المصري: (د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٢٧٤-٢٧٧).

(٤٢) انظر نص المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م فى مجموعة قوانين الجنسية فى البلاد العربية السابق الإشارة إليه، ص ٢١٤-٢٢٢، ودلالة أهمية ذلك الأمر العالى فقد اعتبرته المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م من ضمن التشريعات التى نظمت الجنسية المصرية فى العصر الحديث، خاصة بإقرارها التوطن والتمصير كسند لكسب الجنسية.

(٤٣) ولعل اختيار عام ١٨٤٨م كأساس للتوطن يعود إلى أنه تاريخ إجراء أول تعداد سكانى فى مصر، أو تاريخ تولية إبراهيم باشا حكم مصر فى حياة أبيه، تطبيقاً لمرسوم وراثة العرش الصادر عام ١٨٤١م بما اعتبر دليلاً على استقلال مصر الفعلى عن الدولة العلية، وتميز الرعوية المصرية عن الرعوية العثمانية.

(٤٤) طالع نص الأمر العالى فى جريدة الوقائع المصرية فى عددها رقم ٧٤ الصادر فى ٤ يوليو ١٩٠٠م، والتى يوفرها موقع التشريعات المصرية على الإنترنت، حيث حددت المادة الأولى من يعتبر حتماً من المصريين:

أولاً: المتوطنون فى القطر المصرى قبل أول يناير ١٨٤٨ (سنة ١٢٦٤هـ)، وكانوا محافظين على إقامتهم فيه.

ثانياً: رعايا الدولة العلية المولودون فى القطر المصرى من أبوين مقيمين فيه، متى حافظ الرعايا المذكورون على محل إقامتهم فيه.

ثالثاً: رعايا الدولة العلية المولودون والمقيمون فى القطر المصرى الذين يقبلون المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية سواء بأدائهم الخدمة العسكرية، أو بدفع البدلية.

رابعاً: الأطفال المولودون فى القطر المصرى من أبوين مجهولين.

على حين أجازت المادتان الثانية والثالثة للرعايا العثمانيين المتوطنين فى القطر المصرى منذ أكثر من خمس عشرة سنة أن يصبحوا مصريين، وينالوا الحقوق الممنوحة فى قانون الانتخابات إذا كانوا قد أعلنوا هذه الرغبة إلى المحافظة أو المديرية الكائن فيها محل إقامتهم، وقبلوا المعاملة بموجب قانون القرعة العسكرية ولم يكونوا قد قاموا بها يفرضه قانون العسكرية العثماني.

(٤٥) د.عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(٤٦) راجع نص القانون المذكور فى جريدة الوقائع المصرية عبر شبكة التشريعات المصرية، عدد ٥٢ فى ٣١ مايو ١٩٢٦م، وكذلك فى مجموعة قوانين الجنسية فى البلاد العربية، المرجع السابق، ص ٢٠٧-٢١٤

(٤٧) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٢٨٢. مجموعة قوانين الجنسية فى البلاد العربية، ص ٢١٤

(٤٨) تابع المذكرة الإيضاحية لقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م فى : معوض عبد التواب، المرجع السابق، ص ١٧

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٧

(٥٠) المذكرة الإيضاحية للقانون، مجموعة قوانين الجنسية فى البلاد العربية، ص ٢٢٣

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٢٨

- أيدت المحكمة الإدارية العليا الدائرة الأولى فى ٥/ ٢٠٠٢ أحقية مواطن سودانى من أصول مصرية فى الحصول على الجنسية، وأشارت إلى أنه لا يحق لأحد أو سلطة الإدارة فى إسباغ وصف المصرى على من تتوافر فيه الشروط التى حددها المشرع للتمتع بشرف اكتساب الجنسية المصرية، وأوضحت أن اكتساب الطاعن للجنسية المصرية هى فى واقع الأمر سابق على حصوله على الجنسية السودانيةما دام لم

يتقرر إسقاط الجنسية المصرية عنه بالتطبيق لأحكام المادتين ١٠ و١٦، ونبهت المحكمة على أن قضاءها مستقر منذ تطبيق تشريعات الجنسية المتعاقبة بأنه يشترط لاعتبار الشخص مصريا أن يتوافر فى حقه شرط التوطن فى مصر قبل أول يناير ١٨٤٨م ، حتى ١٠ مارس ١٩٢٩م ، والاتصاف بالرعوية العثمانية، والإقامة فى مصر من ٥نوفمبر ١٩١٤م ، وحتى أول مارس ١٩٢٩م ، والميلاد فى الأراضى المصرية من أبوين مقيمين بها والمحافظة على الإقامة العادية.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٥٣) حيث نجد هنا أول تعريف للجنسية باعتبارها رابطة بين فرد ودولة، توجب عليه الولاء وتوجب عليها حمايته، وأن سلطة المشرع فى تقدير الشروط الواجب توافرها فيمن يتصف بها وفيمن يجوز منحه إياها هى سلطة واسعة وتمليها اعتبارات سيادة الدولة والمصلحة العليا للوطن، وأن موضوعات الجنسية تنضح من سيادة الدولة ذاتها، فكان للدولة أن تتولى بها لها من هذه السيادة تحديد عنصر السكان فيها، وهى إذ تخلق الجنسية بإرادتها وحدها تحدد شروط منح الجنسية وشروط كسبها، وشروط فقدها، حسب الوضع الذى تراه مستكملاً لعناصر وجودها.

(٥٤) المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م.

(٥٥) انظر فى سوابق التطبيق القضائى للجنسية المصرية، والتى تؤكد على فكرة التوطن، ومنها ما أثار مسائل تتعلق بالقانون الدولي، وعلى سبيل المثال منح الجنسية المصرية لأسرة إبراهيم أحمد صالح الشهلى فى القضية رقم ٦٦٦٥ لسنة ٤٧ ق، حيث طرحت أمام القضاء مسألة واحة جغبوب التى كانت محوراً للخلاف بين الحكومة الإيطالية التى كانت تحتل ليبيا، والحكومة المصرية والذى سوى طبقاً للاتفاق المعمول به فى ٦ ديسمبر ١٩٢٥ بشأن ترسيم الحدود المصرية-- الليبية، فالشهلى من مواليد واحة جغبوب، وبالتالى لو كانت جغبوب أرضاً ليبية لكان الشهلى ليبياً، وبالعكس لو كانت مصرية. حيث أكدت المحكمة على أن المرسوم الملكى الصادر فى ٣١/ ٨/ ١٩٣٣م أكد على أن تخلى مصر عن الواحة لليبيا لا يعنى أنها لم تكن أرضا مصرية، مثلما أكدت وزارة الخارجية المصرية فى ١٨/ ١٠/ ١٩٣٢م ، فى خطابها الموجه إلى وكيل وزارة الداخلية أن الشهلى غير مقيد بسجلات القنصلية الفرنسية أو الإيطالية مما يستفاد منه توطنه فى الأراضى المصرية وعدم اعتباره من رعايا الدول الأجنبية.

على حين أيدت محكمة القضاء الإدارى فى ٨/ ٢٠٠٢م قرار وزير الداخلية برفض ثبوت الجنسية المصرية لمحمد خالد محمود حسن كرامة رغم ميلاده فى نوفمبر ١٩٥٩م من أبوين مصريين، استناداً إلى أن جد المدعى ولد بالخليل عام ١٨٩٥م ، ولا يوجد فى المستندات ما تطمئن إليه المحكمة من أنه كان متوطناً فى مصر منذ عام ١٩١٤م وحتى ١٩٢٩م باعتباره من أصل عثماني، بل على العكس من ذلك، فإنه أقر أنه حضر إلى مصر عام ١٩١٦، عندما تقدم بطلب إلى السلطات المصرية فى ٢٤ إبريل ١٩٣٤م التمس فيه تمتعه بالجنسية المصرية، وبعد بحثه انتهى الرأى فى ذلك الوقت إلى عدم اعتباره مصرياً.

(٥٦) أكدت الإدارية العليا أن الجنسية المصرية تتحقق فى المواطن من خلال إقامة الأصول، أو إقامته وفقاً للشروط والمدد التى حددها القانون، وليس ثمة تقدير لأحد أو سلطة فى إسباغ وصف المصرى على من تتوافر فيه الشروط التى استلزمها المشرع، وأن جد الطاعن ولد بالقاهرة فى نوفمبر ١٩٠٠م ، وتزوج عام ١٩١٦م ، وأنجب ابنه الأول عام ١٩٢٩م ، وأن هذه الوقائع الممتدة منذ عام ١٩٠٠م ، وحتى ١٩٢٩م ، لتعد قرينة على تحقق شرط الإقامة المتطلب للدخول فى الجنسية المصرية، وهى قرينة لا يسوغ إغفالها.

(٥٧) وتبرر المذكرة الإيضاحية للقانون الأخذ بذلك التاريخ، بما أثبته العمل أنه من المتعذر بالنسبة للمصريين الأصلاء إثبات التوطن السابق على أول يناير ١٨٤٨م ، أو إثبات الرعوية العثمانية، فهم لم يكونوا حريصين على وثائق هذه الرعوية، بعكس من وفدوا إلى مصر من سائر أنحاء الإمبراطورية العثمانية إذ

كانت لديهم دائماً بطاقة الهوية، أو شهادة النفوس العثمانية بعكس المصريين الأصلاء. ولهذا كانت قاعدة التوطن السابق على أول يناير ١٩٠٠م ذات قيمة كبرى فى تيسير إثبات الجنسية على المصريين الأصلاء من سكان البلاد الأصليين، وهم أصل جنسية التأسيس وعصبها.

(٥٨) لعل من الأهمية بمكان إيراد الأحكام القضائية التى صدرت تفسيراً وتطبيقاً لأحكام قانون الجنسية، فهى من المناهج التى تعين على إيضاح الجانب الفقهى من ناحية، والتطبيق القضائى من ناحية ثانية، ومثال ذلك حكم الإدارية العليا فى ٢٧/ ٨/ ٢٠٠٢م بثبوت الجنسية المصرية لوحيد جودت جميل المولود من الأم المصرية سالمة محمد جمعة، استناداً إلى أن الأم تزوجت من جودت الذى زعم لها أنه لبنانى الجنسية، ورزقت منه فى مصر بابنها وحيد، ثم سافر الأب إلى الخارج أثناء الحرب اللبنانية وانقطعت أخباره، وحينما استعلمت من السفارة اللبنانية عنه أثبتت عدم وجود شخص بهذا الاسم، وأنه يتعذر عليها تسجيل ابنها كلبناني، وبالتالى فإن سلمى قد تزوجت من شخص مجهول الجنسية، ولأن ابنها ولد فى مصر فإنه يكون مصرياً تابعاً لجنسية والدته.

كما قضت المحكمة الإدارية فى ٤/ ٣/ ٢٠٠٣م بأن طلاق الزوجة المصرية من زوجها الأجنبى لا يعطى أولادها الحق فى الحصول على الجنسية المصرية، حتى وإن لم تكن تعلم مكانه، ولم يحصل الأولاد على جنسية أبيهم، وأن الاعتراف بالجنسية المصرية استناداً إلى مجرد الميلاد فى مصر لأم مصرية إنما يكون فى حالتين: الميلاد فى مصر من أم مصرية وأب مجهول الجنسية أو لا جنسية له، والميلاد فى مصر من أم مصرية دون أن تثبت نسبة المولود إلى أبيه قانوناً، وأن الحالتين ليسا بينهما حالة طلاق الزوجة أو أن أولادها لم يحصلوا على جنسية الأب.

(٥٩) انظر المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م.

(٦٠) د.عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٨٦

(٦١) "يعتبر مصرياً من ولد فى الخارج من أم مصرية، ومن أب مجهول أو لا جنسية له أو مجهول الجنسية؛ إذا اختار الجنسية المصرية خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد، بإخطار يوجه إلى وزير الداخلية، بعد جعل إقامته العادية فى مصر، ولم يعترض وزير الداخلية على ذلك خلال سنة من تاريخ وصول الإخطار إليه".

(٦٢) راجع المادة الرابعة من قانون الجنسية.

(٦٣) أو كما عبرت عنه المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م ، "أما تعريف الأصل المصرى الوارد فى الفقرة الثانية من حكم المادة ٣١/ ب من القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م ، فالمقصود به واضح، ولم تكن محل خلاف سواء فى التطبيق القضائى أو الإداري، وأن التفسير استقر على أن المقصود هو انتماء الشخص إلى الكتلة السكانية الغالبة فى البلد، والكتلة السكانية المصرية أمرها واضح وهى التى تكون المصريين الأصلاء فى المصرية، ومن اندرج معهم من الوافدين إليها بحيث تمصروا فعلاً، وهذه الكتلة السكانية الأصيلة هى التى يعبر عنها قانون ١٩٢٩م بالمتوطنين فى مصر قبل سنة ١٨٤٨م ، وكذلك عبرت عنها القوانين المختلفة بمن أقاموا بمصر إقامة طويلة أدمجتهم فى المصريين، فهؤلاء جميعاً هم الجنس المصري.

(٦٤) انظر حكم المحكمة الإدارية العليا برياسة المستشار على فكرى نائب رئيس المحكمة فى ٦/ ٧/ ٢٠٠٣م ، بحصول فريد سليمان توفيق الفلسطينى الجنسية على الجنسية المصرية، استناداً إلى أن الأب والجد من مواليد محافظة الشرقية، وأن الطاعن من مواليد الشيخ زويد بشمال سيناء، وتأكيد تحريات وزارة الداخلية أن الأسرة فلسطينية الجنسية أى تنتمى إلى بلد لغتها العربية ودينها الإسلام، ومن هنا تحقق للطاعن شروط الحصول على الجنسية طبقاً للفقرة الثالثة من م٤.

(٦٥) يقصد بالهوية هنا منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية، تنطوى على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التى تتجسد فى الروح الداخلية التى تنطوى على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها، فالهوية هى وحدة من المشاعر الداخلية التى تتمثل فى الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي، وهذا يعنى أن الهوية هى وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التى تجعل الشخص أو الجماعة يتمايز عمن سواه، ويشعر بوحدته الذاتية.

(٦٦) د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٧٦.

(٦٧) د.عز الدين عبد الله، المرجع السابق. هامش ص ٣٧٦.

وانظر كذلك تعديلات القانون الكندي، حيث يحصل الأطفال المولودون خارج كندا لأب أو أم كندية على الجنسية تلقائياً للجيلين الأول والثاني، إلا أن أطفال الجيل الثانى أى الأحفاد يفقدون جنسيتهم عند بلوغهم ٢٨ سنة ما لم يقيموا فى كندا لمدة ٣ سنوات خلال ٦ سنوات تسبق تقديم طلب المحافظة على الجنسية الكندية.

(٦٨) انظر على سبيل المثال د. فؤاد رياض، المرجع السابق، ص ٤٨ ٤٩، ص ٦٥ ٦٦

- وعلى ذلك فإن تعاقب ميلاد عدة أجيال فى الخارج لا يحول دون ثبوت الجنسية المصرية، والواقع أن الأخذ بهذا الحل يجعل الجنسية غير قائمة على أساس حقيقي، إذ أن تعاقب ميلاد عدة أجيال خارج إقليم الدولة وانقطاع الصلة بينها وبين الدولة من شأنه القضاء تدريجياً على الرابطة الفعلية، فضلاً عن ذلك فإن ميلاد عدة أجيال واستقرارهم فى الخارج يؤدى فى غالب الأحيان إلى دخولهم فى جنسية الدولة الأخرى مما يضعف شعورهم بالولاء نحو دولتهم الأصلية.فإذا كان المشرع المصرى لا يخل بالجنسية على أبناء الأب المصرى جيلاً بعد جيل بالخارج حتى ولو انقطعت صلتهم بمصر، فلماذا يبخل بها على أبناء الأم المصرية حتى المولودين منهم فى مصر إذا كان الأب أجنبياً ؟ إن مركز هؤلاء الأبناء لا شك أقوى من مركز أبناء الأب المصرى المولودين بالخارج، فى ضوء أحكام القانون الدولي، إذ أنهم بميلادهم أو استقرارهم بمصر ستتحقق لهم الرابطة الفعلية التى هى أساس الجنسية وذلك على خلاف الحال بالنسبة لأبناء الأب المصرى المولودين بالخارج.

(٦٩) د.هشام صادق، الجنسية الفعلية بين الانتماء المادى والانتماء المعنوي، الأهرام فى ٨/ ٢/ ٢٠٠٤م.

(٧٠) انظر د. عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٥٧.

- د.هشام صادق، أحكام الجنسية، المرجع السابق، ص ٥٣١.

(٧١) انظر تلك الأحكام فى عز الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ٣٥٨، خاصة حكم الإدارية العليا الصادر فى ٢٢ أبريل ١٩٦١، وانظر تعريف الصهيونية فى المذكرات الإيضاحية لتشريعات الجنسية.

(٧٢) الخليج، عدد يوم ٢٧/ ١١/ ٢٠٠٣م من أن التقديرات غير الرسمية تشير إلى أن عدد حالات زواج مصريين من إسرائيليات يبلغ نحو عشرة آلاف حالة، فيما تشير تقديرات رسمية إلى عدم تجاوز مائتين وخمسين حالة، كما تشير سجلات السفارة المصرية فى تل أبيب إلى ثمان وستين حالة فقط، أغلبها زواج من فلسطينيات ٤٨ من حاملات الجنسية الإسرائيلية.

(٧٣) حكم المحكمة الإدارية العليا فى الدعوى رقم ٧٦٣ و٧٦٤ لسنة ٥٥ ق بجلسة ٧ نوفمبر ٢٠٠م ، من "أن قانون مجلس الشعب لم يتعرض لجنسية الأم، وما إذا كانت مصرية خالصة أو مصرية متجنسة بجنسية أجنبية، ومن حيث إنه فى خصوص الادعاء بأن والدة المدعى عليه مزدوجة الجنسية، فإن ذلك لا يقف مانعاً من الترشيح، حيث إن البين من ظاهر الأوراق أن المدعى عليه مصرى الجنسية، ولأب مصرى الجنسية أيضاً وهو ما يكفى لقبول ترشيحه".

(٧٤) وإن كانت الطبيعة الأساسية الحاكمة لتشريعات الجنسية سوف تعيد تشكيل سائر القوانين الأخرى بصبغتها، إذ يغدو اشتراط قانون مباشرة الحقوق السياسية للانتساب إلى أب مصرى شرطاً غير دستورى فى ضوء التعديل المقترح الذى يساوى بين أبناء الأب وأبناء الأم فى الجنسية الأصيلة، وبحكم القانون، وكذلك الأمر فى التعيين فى الوظائف القضائية والدبلوماسية والخدمة العسكرية، وغيرها من القوانين التابعة لقانون الجنسية.

(٧٥) أما عن الوقائع فقد رأت المحكمة أن أحمد ..... مصرى الجنسية تزوج فيولا .....، وهى من عرب ١٩٤٨، وإسرائيلية الجنسية فى يونيو ١٩٩٣م ، وقيد هذا العقد برقم ١٠٢٣ أ لسنة ١٩٩٣م بمكتب توثيق الأحوال الشخصية، وبرقم ١٣٧٨ فى يونيو ١٩٩٣م بسجل الأحوال المدنية، وفى ديسمبر ١٩٩٣م ولدت ميرا، ومنحت الجنسية الإسرائيلية بواقعة ميلادها لأم إسرائيلية.

وفى مارس ١٩٩٥م تقدم الأب بطلب إلى مصلحة الهجرة والجوازات والجنسية - أى قبل حصولها على شهادة ميلاد مصرية فى أغسطس ١٩٩٦م ، حيث اعتبرتها لجنة الأحوال المدنية بوزارة الداخلية من مواليد ٢٢ يوليو ١٩٩٤م – طلب فيه الإذن لابنته بالتجنس بالجنسية الإسرائيلية، مع عدم الاحتفاظ بالجنسية المصرية، وفى أغسطس ١٩٩٥م صدر قرار وزير الداخلية برقم ١١٢٠٠ بالإذن بتجنسها بالجنسية الإسرائيلية مع عدم احتفاظها بالجنسية المصرية. فقام الأب بالطعن فى الحكم، وأنه لم يقصد أن يطلب لها الإذن بالتجنس دون الاحتفاظ بالجنسية المصرية، مطالباً بإلغاء قرار وزير الداخلية بإسقاط الجنسية عن ابنته.

(٧٦) صدر الحكم برئاسة المستشار عبد الرحمن عزوز رئيس مجلس الدولة، وعضوية المستشارين على فكرى ويحيى حضري، ومحمد ماجد، وأحمد عبود، وأحمد حلمي.

(٧٧) هناء زكى، نحو تعديل تشريع الجنسية المصري، قضايا برلمانية، العدد ٢٧، يوليو ١٩٩٩م ، ص ١٩-٢٢.

(٧٨) د. فؤاد رياض، مبادىء القانون الدولى الخاص، المرجع السابق، ص ٤٩ ٥٠.

(٧٩) حيث الدفع بعدم دستورية المادة الثانية من قانون الجنسية الحالى استناداً إلى التعارض مع مبدأ المساواة المنصوص عليه فى مادة (٤٠) من الدستور، والتعارض مع المادة (٩) التى تقضى بأن الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق الوطنية، وأن حرمان أبناء الأم المصرية ليس فيه مراعاة للأسرة أساس المجتمع، وأنه لا يمكن أن يكون اللقيط مجهول الأبوين أفضل من ابن المصرية، لأن ذلك لا يؤدى إلى بناء أسرة قوامها الدين والأخلاق، وأنها لا تساعد على التضامن الاجتماعى المقرر فى المادة (٧)، والتعارض مع التزام الدولة برعاية الأمومة والطفولة والنشء، ولا تكفل تكافؤ الفرص بين المواطنين.

(٨٠) انظر تلك الحجج والرد عليها فى المرجع السابق، ص ٥٢-٦٦.

(٨١) فقد رأوا فى مساواة المرأة المصرية بالرجل المصرى المتزوجين بأجانب فيما يتعلق باحتفاظ الأبناء بجنسيتهم المصرية إعمالاً لحكم الدستور الذى يمنع التمييز بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة، متجاهلين شروط مبدأ المساواة التى تعرضت لها المحكمة الإدارية العليا بصدد ازدواج الجنسية، ووفاء من مصر بتعهداتها باتفاقية مكافحة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، منتقدين حق مصر الثابت فى إبداء التحفظ المقبول على المادة(٩) فقرة (٢) والتى تفرض على الدول الأطراف أن تمنح المرأة حقا مساوياً للرجل فيما يتعلق بجنسية أبنائها، بل إنهم يقررون أنه ليس فى شريعتنا الغراء ما يمنع من أن يكون الأبناء بالنسبة إلى جنسية الأم، لأن الجنة تحت أقدام الأمهات، وأننا سوف ننادى يوم القيامة بأسماء أمهاتنا، وانتهاء بأن هؤلاء الأبناء لا ذنب لهم إلا أن أمهم تزوجت من أجنبى لم يروه طوال حياتهم.

- انظر د. أبو العلا على أبو العلا النمر، جنسية أولاد الأم المصرية - مشكلة تؤرق الفكر القانوني، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٨م).

(٨٢) د. فؤاد رياض، مبادئ القانون الدولى الخاص، المرجع السابق، ص ٤٨ وما بعدها.

(٨٣) "رابعاً: لكل أجنبى ولد فى مصر وكانت إقامته العادية فيها عند بلوغه سن الرشد متى طلب خلال سنة من بلوغه سن الرشد التجنس بالجنسية المصرية وتوافرت فيه الشروط الآتية: أن يكون سليم العقل غير مصاب بعاهة تجعله عالة على المجتمع، أن يكون حسن السلوك محمود السمعة ولم يسبق الحكم عليه بعقوبة جنائية أو بعقوبة مقيدة للحرية فى جريمة مخلة بالشرف ما لم يكن قد رد إليه اعتباره، أن يكون ملماً باللغة العربية، أن تكون له وسيلة مشروعة للكسب". وانظر كذلك قانون تنظيم إقامة الأجانب رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٠م والمعدل بالقانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٨٠م ، والقرار الوزارى رقم ٢٨٠ لسنة ١٩٨١م بتنفيذ قانون رقم ١٢٤ لسنة ١٩٨٠م ، وطبقاً لتعليمات رقم ٩٠ لسنة ١٩٨٢م لبيان الحالات التى يجوز فيها الترخيص بالإقامة لمدة ثلاث سنوات ومنها " الأجانب أبناء المصريات".

(٨٤) فيما اصطلح عليه بالنائب الألمانى الذى طلب التجنس بالجنسية الألمانية، دون احتفاظه بالجنسية المصرية، وتقدم لانتخابات مجلس الشعب، بل ونجح فيها وأدى اليمين القانونية باحترام سيادة الدستور المصري.

(٨٥) د. محمد نور فرحات، النواب مزدوجو الجنسية، المصور ٢/ ٣/ ٢٠٠١م.

(٨٦) انظر على سبيل المثال المناظرات التى دارت على صفحات الأهرام حول تعدد الجنسية، وهل يعنى تعدد الولاء، وهل يمنع من الترشيح لمجلس الشعب أم لا وأهمها ما دار بين أعضاء الجماعة العلمية الأكاديمية المتخصصة، ولن نتعرض بالطبع للكتابات غير المتخصصة والتى اتخذت صيغة تحريض المصريين فى الخارج بأنهم قد حرموا من كل حقوق المواطنة، أو ضرب نماذج من علماء مصر ومفكريها فى الخارج - من قبيل أحمد زويل ومجدى يعقوب وفاروق الباز تحت عنوان "هؤلاء محرومون من حقوق المواطنة، وأن الأمر برمته هو مفاجأة من بعض العجزة والضعفاء من المرشحين الفاشلين لعضوية مجلس الشعب الأخير، بمحاولة النيل والتجريح فى منافسيهم بشتى الوسائل. والأساليب، مهما كانت رخيصة أو دنيئة أو حاقدة (وكأن اللجوء إلى حكم القضاء، والاحتكام إليه نوع من تلك الأساليب)، وإطلاق الشائعات والخوض فى السير الشخصية والذمم والأعراض، بل والتشكيك فى حكم القضاء ذاته، وأن مهمة القاضى هى تطبيق نصوص القانون القائم فعلاً، مهما اعتقد هو أنه غير ملائم، أو ظالم أو مجحف، وغير ذلك من الكتابات التى تعكس الغياب الكامل للثقافة القانونية، وأولها العلم بالقانون، وآخرها الالتزام بأحكام القضاء، متناسين مقولة تشرشل حين طولب بالامتناع عن تنفيذ حكم قضائى زمن الحرب، من أن تهزم بريطانيا العظمى فى الحرب خير من أن يقال أنها عطلت تنفيذ حكم قضائي.

- د. حسام ناصف، الجنسية الوطنية وحدها أساس التمتع بالحقوق المتميزة، الأهرام فى٢ يونيو ٢٠٠١م
- د.هشام صادق، تعدد الولاء، الأهرام فى ٧ أبريل ٢٠٠١م.
- د. جميل عبد الباقى الصغير، ازدواج الجنسية، الأهرام فى ١٧ مايو ٢٠٠١م.
- د. جميل عبد الباقى الصغير، حتى لا تتوه الحقائق فى موضوع ازدواج الجنسية، الأخبار فى ١٧ يوليو ٢٠٠١م.
- د. عفيفى كامل، لا يعنى ازدوج الولاء، الأهرام فى ٣فبراير ٢٠٠١م.
- المستشار حمدى ياسين عكاشة، يمنع من الترشيح لمجلس الشعب ، الأهرام ٢٣ يناير ٢٠٠١م.
- د. محمد مجدى مرجان، ازدواج الجنسية وازدواج الولاء، الأهرام فى ١٣ ديسمبر ٢٠٠٠م.

(٨٧) انظر فى أهمية تصدى المحكمة لطلب التفسير رقم (١) لسنة ٢٤ ق " تفسير" بتاريخ ١٨ أغسطس ٢٠٠٣ (الجريدة الرسمية ع ٣٦ فى ٤ سبتمبر ٢٠٠٣) فى مقدمات الحكم، حيث ذكرت أنه أثار عند تطبيقه

خلافاً حول مضمونه تتباين معه الآثار القانونية التى يرتبها فيما بين المخاطبين بأحكامه، بما يخل عملاً بعمومية القاعدة القانونية الصادرة فى شأنهم، والمتماثلة مراكزهم القانونية بالنسبة إليها، ويهدر بالتالى ما تقتضيه المساواة بينهم فى مجال تطبيقها، الأمر الذى يحتم رد هذه القاعدة إلى مضمون موحد، يتحدد على ضوء ما قصده المشرع منها عند إقرارها، ضماناً لتطبيقها تطبيقاً متكافئاً بين المخاطبين بها.

كما أقرت المحكمة بما وقع فى شأن النص من خلاف فى التطبيق بين محاكم القضاء الإداري، وقد انعكس هذا الخلاف على وزارة الداخلية فتضاربت قراراتها بشأن قبول أوراق المرشحين لعضوية مجلس الشعب، حيث ذهبت المحكمة الإدارية فى البداية إلى اشتراط أداء الخدمة العسكرية، أو الإعفاء من أدائها قانوناً فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب، على سند من أن من يتخلف عن أداء هذا الواجب الوطنى لا يغدو أهلاً لأمانة تمثيل الأمة فى مجلسها النيابي، وقد تأيد هذا القضاء من دائرة فحص الطعون بالمحكمة الإدارية العليا.

لكن شبهة الحرمان الأبدى من ممارسة الحقوق السياسية دفعت المحكمة إلى العدول عن قضائها السابق، وأجازت ترشيح من تخلف عن أداء الخدمة العسكرية، وتجاوز عمره الخامسة والثلاثين لعضوية المجلس، على أساس أن المنطق وصحيح التفسير القانونى لنصوص الدستور والقانون يأبيان أن يحرم من تخلف عن أداء الخدمة العسكرية من حقوقه السياسية حرماناً مؤبداً، حال كون تخلفه هذا يشكل جنحة لا يرد الاعتبار لمرتكبها إذا عوقب بعقوبة الغرامة، فى حين أن من ارتكب بطريق الغش جناية التخلص من أداء الخدمة العسكرية -وهى جريمة عقوبتها أشد وتمس الشرف والنزاهة- يحرم مؤقتاً من مباشرة حقوقه السياسية، إذ يرد إليه هذا الحق بعد انقضاء فترة زمنية محددة، أو إذا رد إليه اعتباره.

ثم رفع الموضوع إلى المحكمة الإدارية العليا، والتى أحالته إلى دائرة مشكلة طبقاً للمادة ٥٤م من قانون مجلس الدولة، فقضت أنه يشترط فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب أو يستمر فى عضويته أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية، أو أعفى من أدائها طبقاً للقانون، ولا يعتبر التهرب من أداء الخدمة - حتى يتجاوز سن التجنيد - بمثابة الإعفاء قانوناً من أدائها فى مفهوم نص البند (٥) من المادة (٥) من القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢ بشأن مجلس الشعب.

(٨٨) انظر نص الحكم فى الطلب رقم (١) لسنة ٢٤ ق " تفسير" بتاريخ ١٨ أغسطس ٢٠٠٣م (الجريدة الرسمية ع ٣٦ فى ٤ سبتمبر ٢٠٠٣م)، وانظر فى تعليقات الفقهاء القانونين حول الحكم وسنده وما يرتب من آثار كل من:
- د. محمد نور فرحات، نواب ومتهربون، المصور فى ٢٢/ ٨/ ٢٠٠٣م.
- د. عاطف البنا، الخدمة العسكرية بين مجلس الشعب والحكومة والأحزاب، الميدان، ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٣م.

(٨٩) لا يجوز لمصرى أن يتجنس بجنسية أجنبية إلا بعد الحصول على إذن بذلك، يصدر بقرار من وزير الداخلية، وإلا ظل معتبراً مصرياً من جميع الأحوال، ما لم يقرر مجلس الوزراء إسقاط الجنسية عنه طبقاً لحكم المادة ١٦ من هذا القانون. ويترتب على تجنس المصرى بجنسية أجنبية، متى أذن له فى ذلك- زوال الجنسية المصرية عنه. ومع ذلك يجوز أن يتضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظ المأذون له وزوجته وأولاده القصر بالجنسية المصرية، فإذا أعلن رغبته فى الإفادة من ذلك خلال مدة لا تزيد على سنة من تاريخ اكتسابه الجنسية الأجنبية ظلوا محتفظين بجنسيتهم المصرية، رغم اكتسابهم الجنسية الأجنبية.

(٩٠) انظر على سبيل المثال د. برهام عطا الله، ازدواج الجنسية فى القانون المصري، **الأهرام الاقتصادي**، فى ١٣/ ١١/ ٢٠٠٠م ص١٤-١٦.

(٩١) "تجنس المصرى بجنسية أجنبية من أسباب فقد المصرى لها، والتجنس الذى يترتب عليه هذا الأثر هو التجنس الذى يتم بعد صدور إذن به من وزير الداخلية، فإذا لم يصدر الإذن السابق لم ينتج التجنس أثره

من حيث زوال الجنسية المصرية، بل تظل الصفة المصرية لاصقة بصاحب الشأن، ويظل معتبراً مصرياً من جميع الوجوه وفى جميع الأحوال، إلا أن التجنس على خلاف ذلك يعتبر فى حد ذاته إخلالاً بالواجب الذى قرره النص، ويجوز باعتباره من الأفعال المخالفة للولاء معاقبة صاحب الشأن على ذلك بإسقاط الجنسية المصرية عنه بقرار من وزير الداخلية طبقاً للمادة ١٦.

وهى تقابل المادة ١٧ من القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨م، والمادة ١٢ من القانون رقم ٣٩١ لسنة ١٩٥٦م، والمادة ١١ من القانون رقم ١٦٠ لسنة ١٩٥٠م، والمادة ١٢ من المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م. مع ملاحظة أن هذه النصوص وإن افترضت أن التجنس بعد الإذن يؤدى إلى فقد المتجنس للجنسية المصرية، بدليل أنها رتبت على زوالها عن الزوجة وعن الأولاد القصر إلا فى حالات خاصة، إلا أن عدم وجود هذا النص الصريح رغم وضوحه، قد أعطى الفرصة فى بعض الأحيان لتخمينات غير مبررة، كان من شأنها أن تؤدى إلى اضطراب فى العمل، ولذا حرص المشروع على النص على ذلك صراحة.

على أن المشروع استحدث حكماً جديداً أملته الضرورات العملية، وخاصة فى السنوات الأخيرة من حرص كثير من المصريين الذين استقروا فى الخارج واكتسبوا جنسية المهجر على بقاء الارتباط بوطنهم الأصلى كاملاً، وأن يظل باب العودة مفتوحاً أمامهم، مما يعطيهم قوة نفسية كبيرة فى نضالهم فى المهجر، لهذا أجاز المشروع أن يتضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظ المأذون له وأسرته بالجنسية المصرية ".

(٩٢) ومن حيث إنه مما يؤكد هذا الفهم الصحيح لأحكام الدستور والقانون أن المشرع والقانون فى القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٧٥م بشأن الجنسية المصرية وضع فى مادته رقم ١٠ مبدأ عاماً مؤداه زوال الجنسية المصرية عن المصرى بمجرد الإذن له بتجنسه بجنسية أجنبية، وأجاز له استثناء الاحتفاظ بالجنسية المصرية، أى أن يكون مزدوج الجنسية إذا ما تضمن الإذن بالتجنس إجازة احتفاظ المأذون له بالجنسية المصرية، وبشرط إعلان رغبته فى ذلك خلال المدة المبينة بنص المادة المشار إليها، ومن ثم فإن التجنس بجنسية دولة أجنبية بإذن من الحكومة المصرية مرتب حتماً إسقاط الجنسية المصرية وتجريد المتجنس منها، ما لم يؤذن له بالاحتفاظ بها، وإن التجنس بدون إذن منها يصلح سبباً فى إسقاط الجنسية المصرية وفقاً للسلطة المخولة لمجلس الوزراء فى هذا الشأن. (انظر حكم الإدارية العليا فى الدعوى رقم ٦١٧ لسنة ٥٥ ق -جلسة ٥ نوفمبر ٢٠٠٠).

(٩٣) انظر حكم المحكمة الإدارية العليا فى الدعاوى أرقام ٦١٧و٨٨٥ و٩٧١ و١٠١٠و ١١٩٦م لسنة٥٥ ق بجلسة ٨ يناير ٢٠٠١م.

(٩٤) Yaffa Zilbershats, Op. Cit., P.P. 726 et seq.

ويضرب مثالاً بقضية مواطن إسرائيلي- أمريكى شارك فى الانتخابات الإسرائيلية، وقررت الحكومة الأمريكية إسقاط الجنسية الأمريكية عنه، ثم استردها، وأن المسألة ليست فيها إذا كان هذا الشخص قد سمح له باسترداد الجنسية أم لا، وإنها المشكلة وفى المقام الأول لماذا يسمح لهم بالمشاركة فى الانتخابات الإسرائيلية إذا كانوا يحيون خارجها، ولماذا يسمح للأفراد الذين يقيمون خارج إسرائيل بالمشاركة – عبر حق الانتخاب- فى تشكيل مجمل الحياة داخلها ؟ بل ويضرب مثالاً عن الاستفتاء المزمع عقده بشأن السلام مع سوريا والذى قد يشكل هوية ومصير الدولة اليهودية، فهل من اللائق أن يسمح لمواطنى إسرائيل الذين لم يعودوا يقيمون بها -وإنها فى الدول التى منحتهم جنسيتها بتحديد مصير ومستقبل الأفراد الذين سيتحملون التبعات المباشرة الناجمة عن الاستفتاء؟ ولماذا يسمح للأفراد الذين لم تعد إسرائيل تشكل محور حياتهم بأن يشاركوا فى صناعة مستقبلها ؟ وإذا كانت النتيجة هى حرمان هؤلاء من المشاركة فإن المواطنة الإسرائيلية تغدو شيئاً تافهاً ولغواً، ويصبح الازدواج مجرد قضية شكلية حين لا يتمتع المواطن بكامل الحقوق التى يجنيها من كل جنسية ينتمى إليها.

(٩٥) مع عدم الإخلال بالأحكام المقررة فى قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية، يشترط فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى من أدائها طبقاً للقانون"

(٩٦) وهو ما أجابت عنه المحكمة الدستورية بالنفى استناداً إلى التفرقة بين مسائل الموضوع، ومسائل الإجراءات، أو بين المضمون القانوني، والإثبات القانوني، فمن الناحية الموضوعية يعد أداء الخدمة العسكرية أو الإعفاء منها كشرط للترشيح لعضوية مجلس الشعب شرطاً لازماً لا يجوز التحلل منه، أو إغفاله بأى شكل من الأشكال، وقد استندت المحكمة فى هذا إلى ظاهر عبارة النص، وإلى العودة إلى الأعمال التحضيرية للقانون، وكيف تمت الموافقة على المادتين موضوع طلب التفسير.

(٩٧) المستشار طارق البشرى، القضاء الإدارى سيد القرار، العربى الناصرى فى ٩ سبتمبر ٢٠٠١م.

(٩٨) K. Scherner -Kim, The role of the oath of renunciation in current US Nationality policy, to enforce, to omit, or may be to change, **Georgetown Law Journal,** Vol.88, Jan.2000, P.P. 329-330

ولهذا تقترح عدداً من البدائل حلاً لمشكلة التعارض القانوني: إما حذف صيغة التنازل تلك عن الجنسية السابقة من قسم الولاء، أو تغيير يمين الولاء بحيث لا يتطلب فيها التنازل عن الولاء السابق كشرط جوهرى لاكتساب الجنسية الأمريكية، أو تنفيذ صيغة القسم بمعنى الحرص على التنازل عن الجنسية الأصيلة كشرط لاكتساب الجنسية الأمريكية. وانظر حكم المدعى العام رقم ٣٥٦ و ٣٦٠ لسنة ١٨٥٩م، من أن القسم إذا لم يكن يعنى قطعاً للولاء السابق لدولة الأصل فإنه يصير لغواً ولا معنى له، بل إن مندوبى الولايات المتحدة قد تحفظوا فى اتفاقية لاهاى عام ١٩٣٠ بأن عبارات يمين الولاء قائمة ونهائية، وأنها تطبق فى كل حالات الازدواج.

- Peter Spiro, Dual Nationality, Op. Cit., P.P. 1419 et seq.
- Sanford Levinson, Constitutating communities through words that bind: reflection on loyalty oaths, **Michigan Law Review**, Vol.84, 1986, P.P. 1440 et seq.

(٩٩) فهى بداية تقرر أن استخلاص مقاصد المشرع المفترضة فى النص القانونى يقتضى العودة إلى الأعمال التحضيرية الممهدة للنص سواء كانت هذه الأعمال سابقة أو معاصرة له، وصولاً إلى أن إرادة المشرع قد اتجهت إلى تقرير حكم مؤداه أنه يجب أن يكون المرشح لعضوية مجلس الشعب قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية، أو أعفى منها طبقاً للقانون، وأن كل من تخلف عن أدائها لا يجوز له أن يرشح نفسه كى ينال شرف تمثيل الأمة فى مجلسها النيابي.

وأن المشرع وهو بصدد تنظيم كيفية وإجراءات تقديم طلبات الترشيح، وما يلزم تقديمه من مستندات استثنى فى المادة (٦) طائفة من هؤلاء المرشحين، وهم من تجاوزت أعمارهم الخامسة والثلاثين من تقديم الشهادة الدالة على أدائهم الخدمة العسكرية أو إعفائهم منها، تيسيراً عليهم واستصحاباً للحكم الغالب فى مثل هذه الحالات، وهو أن من بلغ هذه السن، الأصل فيه أنه قد أدى الخدمة الإلزامية، أو توافرت فى شأنه إحدى حالات الإعفاء منها طبقاً للقانون:

فضلاً عن أن المستقر عليه فى أصول التفسير أنه إذا كانت عبارة النص واضحة فلا يجوز الانحراف عنها بدعوى تفسيرها، وأن عبارة نص البند (٥) من المادة (٥) واضحة لا لبس فيها ولا غموض فى الدلالة على اشتراط أداء الخدمة العسكرية، أو الإعفاء منها؛ وفقاً لأحكام القانون فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب.

١٠ المواطنة وحق المعرفة والتعبير ..

المستشار فاروق عبد البر

مقـــدمـــة

حقوق المواطن المصرى نوعان ؛ الحقوق المدنية ، والحقوق السياسية ؛ الأولى: تهدف إلى ضمان حرياته الشخصية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية ، والثانية : تهدف إلى إشراكه فى ممارسة السلطة العامة فى بلاده ؛ من خلال المشاركة فى مؤسسات الحكم.

والفرق بين المواطن المصرى وبين غيره من المقيمين على أرض بلاده من الأجانب هو أنه يتمتع وحده بحق المشاركة فى حكم بلاده ، بعكس الأجنبى المقيم على أرض مصر فإنه أياً كان قدر الحقوق المدنية التى يتمتع بها ، فإنه لا يتمتع بالحقوق السياسية ومنها المشاركة فى مؤسسات الحكم.

ولا تكتمل المواطنة إلا إذا قامت على ركيزة من المساواة ، بحيث يكون لكل مواطن مصرى ذات الحقوق التى يتمتع بها كل مواطن مصرى آخر.

إذن فالمواطن المصرى يتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية ، ومن الحقوق المدنية حقه فى التعبير عن رأيه.

ويتناول آخر الدساتير المصرية (وهو دستور ١٩٧١م) فى العديد من نصوصه حق التعبير. فتنص المادة ٤٦ على أن: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية». وتنص المادة ٤٧ على أن: «حرية الرأى مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه ، ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير ، أو غير ذلك من وسائل التعبير فى حدود القانون. والنقد الذاتى والنقد البناء ضماناً لسلامة البناء الوطنى».

وتنص المادة ٤٨ على أن: «حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة ، والرقابة على الصحف محظورة ، وإنذارها أو وقفها أو الغاؤها بالطريق الإدارى محظور ، ويجوز استثناء فى حالة إعلان الطوارئ ، أو زمن الحرب أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام رقابة محددة فى الأمور التى تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومى ؛ وذلك كله وفقاً للقانون».

وتنص المادة ٤٩ على أن: «تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمى والإبداع الأدبى والفنى والثقافى، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك».

وتنص المادة ٥٤ على أن: «للمواطنين حق الاجتماع الخاص فى هدوء غير حاملين سلاحاً، ودون حاجة إلى إخطار سابق، ولا يجوز لرجال الأمن حضور اجتماعاتهم الخاصة. والاجتماعات العامة والمواكب والتجمعات مباحة فى حدود القانون».

وتنص المادة ٦٣ على أن: «لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه، ولا تكون مخاطبة السلطات العامة باسم الجماعات إلا للهيئات النظامية والأشخاص الاعتبارية».

وإذا كان الدستور لم يورد شيئاً عن حق المعرفة فإن حق التعبير يتضمنه، ذلك أن حق التعبير يشى بالضرورة بثبوت حق المعرفة باعتباره مدخلاً لحق التعبير، ومن مفترضاته ولوازمه، وإن كان من الأفضل -فى رأينا- أن يكفل الدستور هذا الحق بشكل مستقل وصريح.

ولكى يكوّن المواطن المصرى رأياً له قيمة فى موضوع ما؛ فإنه ينبغى أن يستند إلى معلومات وبيانات كافية وصادقة، وأن يكون مسموحاً له التعبير بحرية عن رأيه، فيما يريد طرحه من موضوعات وبكافة الوسائل: أى بشخصه، أو بوسائل النشر المختلفة، أو بواسطة السينما أو المسرح.. إلخ.

لكن غالباً ما تضيق السبل على المواطن، فلا يتاح له حق المعرفة؛ لأن هناك من العقبات القانونية وغير القانونية ما يحول بينه وبين الوصول إلى المعلومات التى يستطيع من خلالها أن يطل على الحقيقة، وبالتالى التعبير عن آراء وأفكار ناضجة تسهم فى دفع حركة مجتمعه إلى الأمام. كما أن قنوات الاتصال بينه وبين الناس قد تغلق لأسباب شتى قانونية وغير قانونية، كالقيود التى يمكن أن تصده عن إبداء رأيه، والعقوبات التى يمكن أن يتعرض لها إذا ما جهر برأيه. وأخيراً فإن حماية حق المواطن فى الحصول على المعلومات، وفى التعبير عن رأيه، تتطلب كفالة حقه فى اللجوء إلى قضاء مستقل ومحايد ومؤهل، إذا جحدت السلطة حقه فى المعرفة، وأنكرت حقه فى التعبير عن رأيه.

إذن فالتعبير عن الرأى يقتضى أولاً: حرية تداول المعلومات، ثانيا: تمكين المواطن من التعبير عن رأيه فى حرية وبكافة الوسائل، ثالثا: كفالة حق التقاضى له حماية لحقه فى المعرفة وفى حرية التعبير.

ولقد أدرك ذلك الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، فنص فى المادة (١٩) على أن: «لكل

شخص الحق فى حرية الرأى والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، واستقاء وتلقى وإذاعة الأنباء والأفكار دون تقيد بالحدود الجغرافية ، وبأى وسيلة كانت».

إذن هناك حلقات ثلاث ينبغى أن تتوافر لإمكان تمتع المواطن بحرية التعبير. أولى هذه الحلقات: هى حرية تداول المعلومات ، الثانية: تمكينه من التعبير عن رأيه بكل حرية وبكافه الوسائل. أما الحلقة الثالثة: فهى وجود قاض مستقل ومحايد ومؤهل للنظر فى دعواه ، إذا أنكرت عليه السلطة حقه فى المعرفة ، أو صادرت حقه فى التعبير عن رأيه. وهذه الحلقات الثلاث تتكامل ، بحيث إن غياب إحداها يمكن أن ينقض حرية التعبير أو ينتقص من أطرافها.

والسؤال الذى يحاول أن يجيب عنه هذا البحث هو : هل توافرت هذه الحلقات الثلاث فى مصر أم لا ؟ والإجابة تقع فى الثلاث نقاط التالية :

أولاً : حرية تداول المعلومات.

ثانياً : حرية التعبير.

ثالثاً : موقف القضاء المصرى من حرية التعبير.

أولاً : حرية تداول المعلومات

حق المعرفة حق أساسى وحيوى. والشعب الذى تتاح له مصادر أكثر للمعرفة أكثر غنى وقوة من الشعب الذى يفتقر إلى هذه المصادر. إن الشعب الأكثر معرفة هو الشعب الأكثر قدرة على مناقشة حاضره ، والتخطيط لمستقبله ، وتجاوز المخاطر التى يمكن أن تحيط بمسيرته. ومن ثم تقتضى الضرورة أن يكون الشعب الذى يتوق للنهضة على علم بكل ما يدور حوله. وهو لن يعلم إلا إذا كان هناك تداول للمعلومات التى يمكن على هدى منها أن يناقش مشاكله ويرسم مصيره ومستقبله. إنه لن يكون هناك حوار خلاق ومبدع ومؤثر فى المجتمع إلا إذا قام على أساس قاعدة غنية من المعلومات والبيانات والإحصائيات متاحة للجميع. وإن السماح بتداول المعلومات والبيانات من شتى المصادر وكافة الاتجاهات هو المقدمة الضرورية فى كتاب التحولات نحو دولة أقوى ومجتمع أفضل.

وحق الحصول على المعلومات ونشرها وإن كان متاحاً فى البلاد الديموقراطية- التى تحترم فيها حريات وحقوق الإنسان - فإنه مسألة محاطة بصعوبات شتى فى الدول غير الديموقراطية. إن المعلومات فى الدول الديموقراطية حق للجميع ، حيث تتعدد مصادرها

وتتنوع وسائل نشرها وإبلاغها للناس ، دون أن يعترض تدفقها عائق ، أو يصادر حركتها حاكم. أما فى البلاد غير الديموقراطية فإن القيود على تدفق المعلومات عديدة ، تنتظمها عادة غابة من القوانين واللوائح والتعليمات ، ويمليها الواقع السياسى ؛ ففى هذه الدول يحتكر الحكام إنتاج المعلومات وتوزيعها ، يُفرجون عما يشاءون ويحبسون ما يريدون ، مطوّعين حق المعرفة لخدمة أنظمتهم وليس لخدمة أوطانهم. ودور المواطن فى هذه العملية دور سلبى ، يقف عند مجرد تلقى ما يجود عليه به الحكام من معلومات وبيانات.

فما مدى تداول المعلومات والبيانات والأخبار فى مصر. وما هى العقبات التى تعوق حق المواطن فى الحصول عليها ؟.

الباحث عن مدى تداول المعلومات فى مصر يجد أن هناك عقبات عديدة تقف حجر عثرة فى سبيل الحصول على هذه المعلومات. فهناك عقبات قانونية -وأخرى غير قانونية- تحول دون تمكين المواطن من الوصول إلى المعرفة. هذه العقبات نتناولها على التفصيل التالى:

١ - العقبات القانونية

تتمثل العقبات القانونية فى مجموعة من القوانين واللوائح والتعليمات ، يقضى ما استطعنا الوصول اليه منها بما يلى:

(أ) حظر استعمال أو نشر المعلومات المتعلقة بأسرار الدفاع

تعتبر المادة ٨٥ من قانون العقوبات المصرى سراً من أسرار الدفاع:

- المعلومات الحربية والسياسية والدبلوماسية والاقتصادية والصناعية التى بحكم طبيعتها لا يعلمها إلا الأشخاص الذين لهم صفة فى ذلك ، ويجب - مراعاة لمصلحة الدفاع عن البلاد - أن تبقى سراً على من عدا هؤلاء الأشخاص.
- الأشياء والمكاتبات والمحررات والوثائق والرسوم والخرائط والتصميمات والصور وغيرها من الأشياء ، التى يجب لمصلحة الدفاع عن البلاد ألا يلم بها إلا من يناط بهم حفظها أو استعمالها ، والتى يجب أن تبقى سراً على من عداهم ، خشية أن تؤدى إلى إفشاء المعلومات ، مما أشير إليه فى الفقرة السابقة.
- كل ما له مساس بالشئون العسكرية والاستراتيجية ، ولم يكن قد صدر إذن كتابى من القيادة العامة للقوات المسلحة بنشره أو إذاعته.

وبديهى أنه ليس هناك اعتراض على ضرورة الحفاظ على أسرار الدفاع ؛ لكن المشكلة هى التشدد فيما يعتبر من الأسرار ، والتشدد أكثر فى عقاب ما يعتبر أنه إفشاء لها. بل إن المحاكم – وخاصة العسكرية – تتوسع فيما تعتبره من الأسرار ، بل وتظل تحتفظ له بهذه الصفة حتى وإن ذاع وشاع وسقط عنه وصف السر. فهى تعتبر أن المعلومات تظل سراً حتى ولو سبق نشرها، طالما أن الدولة لم ترفع عنها حجاب السرية ، بل ودون تقييم لحقيقة هذه المعلومات[1]. ولا شك أن هذا المسلك يضيق دون داع من حرية تداول المعلومات.

(ب) تقييد نشر الوثائق والمستندات الرسمية المتعلقة بالسياسات العليا للدولة أو بالأمن القومى

صدر القانون رقم ١٢١ لسنة ١٩٧٥ بشأن المحافظة على الوثائق الرسمية للدولة وتنظيم أسلوب نشرها ، وخول فى المادة (١) منه رئيس الجمهورية وضع نظام للمحافظة على الوثائق والمستندات الرسمية المتعلقة بالسياسات العليا للدولة أو بالأمن القومى ، وأجاز أن يتضمن النظام المذكور النص على منع نشر بعض هذه الوثائق لمدة لا تجاوز خمسين عاما ، إذا ما اقتضت المصلحة العامة ذلك.

وحظر فى المادة (٢) على من اطلع بحكم عمله أو مسئوليته ، أو حصل على وثائق أو مستندات غير منشورة من المشار إليها أو على صور منها أن يقوم بنشرها أو نشر فحواها كله أو بعضه إلا بتصريح خاص من مجلس الوزراء ، بناء على عرض الوزير المختص.

كما لم يجز فى المادة (٢ مكرر) لمن اطلع بحكم عمله أو مسئوليته على معلومات لها صفة السرية تتعلق بالسياسات العليا للدولة أو الأمن القومى أن يقوم بنشرها أو إذاعتها ؛ إذا كان من شأن ذلك الإضرار بأمن البلاد ، أو بمركزها الحربى أو السياسى أو الدبلوماسى أو الاقتصادى ، سواء كانت هذه المعلومات عن وقائع باشرها هو أو غيره ممن قاموا بأعباء السلطة العامة أو الصفة النيابية العامة، أو وصلت إلى علمه بحكم عمله فيما تقدم ، وذلك ما لم تمض عشرون سنة على حدوث ما أذيع أو نُشر ، إلا بتصريح خاص يصدر من مجلس الوزراء ، بناء على عرض الوزير المختص.

وقد صدر إعمالاً للقانون المذكور القرار الجمهورى رقم ٤٧٢ لسنة ١٩٧٩م ، ناصاً فى المادة الرابعة على أن يكون حفظ الوثائق والمستندات والمكاتبات التى تتعلق بالسياسات العليا للدولة أو الأمن القومى بجهاتها لمدة لا تتجاوز خمسة عشر عاما ، تنتقل بعدها إلى دار الوثائق القومية ، لتحفظ فى الأماكن التى تعد لهذا الغرض ، وتظل محتفظة بسريتها لمدة خمس عشرة سنة أخرى. أى إن الوثيقة تظل محتفظة بسريتها مدة تصل إلى ثلاثين عاماً ، أى إن الحد الأدنى لفترة الحظر هو ٣٠ سنة.

وقضى القرار الجمهورى سالف الذكر فى المادة الخامسة بأن تشكل لجنة بدار الوثائق القومية من مديرها ، وعضوية اثنين من العاملين الفنيين بها ، وتمثل فيها الجهة المصدرة للوثيقة أو المستند للنظر فى الوثائق التى مضت عليها ثلاثون سنة فأكثر ، لتقرر إباحة الاطلاع عليها أو استمرار سريتها ومنع تداولها لمدة أخرى لا تتجاوز عشرين سنة تالية ، وبشرط ألا تتجاوز مدة حظر الاطلاع أو النشر خمسين سنة ، تبدأ اعتباراً من تاريخ إصدار الوثيقة أو المستند. وأجازت المادة السادسة بقرار من مجلس الوزراء - بناء على عرض الوزير المختص - "وبعد موافقة الجهة صاحبة الوثيقة أو المستند السماح بنشرها قبل الموعد المنصوص عليه فى المادة الخامسة".

أى إن الوثائق الرسمية والمعلومات التى تتعلق بالسياسات العليا للدولة أو بالأمن القومى تعامل على الوجه التالى:

- رفع الحظر عن الوثيقة والاكتفاء بمدة الثلاثين سنة. ويترتب على ذلك رفع السرية عنها وإباحة الاطلاع عليها ونشرها وتداولها.
- الاكتفاء باستبقاء الحظر على الوثيقة - بعد الثلاثين سنة - مدة تقل عن عشرين سنة.
- مد حظر نشر الوثيقة أو تداولها مدة لا تتجاوز عشرين سنة تالية على الثلاثين سنة ، أى تكون مدة الحظر فى هذه الحالة خمسين سنة.
- حظر إذاعة أو نشر المعلومات التى لها صفة السرية مدة عشرين سنة إلا بتصريح يصدر من مجلس الوزراء بناء على عرض الوزير المختص.

وإذا كانت هناك ملاحظات على القانون واللائحة المذكورين ؛ فإن هناك ملاحظتين يمكن إبداؤهما فى هذا الصدد[٢]:

الأولى : إن عبارة «السياسات العليا للدولة والأمن القومى» عبارة غامضة ومطاطة وغير محددة ؛ فما الذى تشمله هذه العبارة وما الذى لا تشمله ؟ وإزاء صعوبة هذا التحديد فإن أجهزة الحكم هى التى ستحدد ما تتضمنه هذه العبارة وما لا تتضمنه. فإذا عرفنا أننا نعيش فى ظل نظام غير ديموقراطى ، فإننا نعلم مقدماً بأن تفسير هذه العبارة سيكون ممتداً وشاملاً ، بحيث تحتوى هذه العبارة كل الموضوعات التى يمكن أن تمس من قريب أو بعيد نظام الحكم، بما من شأنه تقييد حرية تداول المعلومات.

الثانية : أن المدة التى يحظر خلالها الاطلاع على الوثائق المتعلقة بالسياسات العليا للدولة وبالأمن القومى - والتى ستبلغ خمسين عاماً فى غالب الأحوال - مدة طويلة جداً فى النظم

غير الديموقراطية التى لا يحاسب فيها المسئولون عما أتوه فى مدة معقولة -كإسقاطهم فى انتخابات حرة مثلاً- بحيث يكون كل من ساهم فى الأحداث الكبرى قد اختفى ، فلا يملك الشعب أن يحاسبه ، ولا تبقى لهذه الوثائق إلا القيمة التاريخية.

(حـ) إمكانية الاستيلاء على الوثائق التى لدى الأفراد والهيئات بقوة القانون

لا تكتفى الدولة بتقييد حق المواطن فى الاطلاع على الوثائق ، بل إن القانون يخولها الحق فى الاستيلاء على ما يملكه المواطنون منها ؛ فينص القانون رقم ٣٥٦ لسنة ١٩٥٤م بإنشاء دار الوثائق التاريخية القومية فى المادة (٧) على أنه يجوز لوزير الإرشاد القومى أن يستولى على الوثائق التى توجد لدى الأفراد أو الهيئات - بقرار منه - بناء على اقتراح المجلس الأعلى للدار (دار الوثائق التاريخية القومية) ، الذى يقدر قيمة التعويض الذى يمنح لمالك الوثيقة. وعلى مالكها أو حائزها تسليمها إلى الدار خلال ثلاثين يوماً من إخطاره بالقرار بكتاب موصى عليه مصحوب بعلم وصول.

وفضلاً عن أن هذا القانون يتيح للإدارة الاستيلاء على الوثائق التى توجد لدى الأفراد والهيئات ، وهو حكم مشكوك فى دستوريته ، فإنه يجرم الامتناع عن تسليم هذه الوثائق (م١٢) ، كما أنه يمكّن وزير الإرشاد من أن يضع ما يشاء من القيود على الاطلاع عليها أو على الحصول على صور شمسية أو خطية منها (م٩).

(د) احتكار الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء البيانات الإحصائية

تحظر المادة العاشرة من القرار الجمهورى رقم ٢٩١٥ لسنة ١٩٦٤م والخاصة بإنشاء وتنظيم الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء على أى وزارة أو هيئة أو جهة أو أى فرد أو أفراد فى الحكومة أو القطاع العام أو القطاع الخاص أن ينشر بأى وسيلة من وسائل النشر أو الإعلام أى مطبوعات أو نتائج أو بيانات أو معلومات إحصائية ، إلا من واقع إحصاءات الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء. وبالطبع فإن هذه البيانات تتعلق بأى موضوعات يريد الباحث الحصول عليها ، أى سواء كانت هذه البيانات لها صفة السرية أم لا.

فإذا لم يمتلك الجهاز بيانات إحصائية عن موضوع ما ، وأراد الباحث نشر إحصاءات قام هو بإجرائها ، فإنه يحظر عليه - وفقاً للمادة سالفة الذكر- النشر إلا إذا وافق الجهاز عليه. أى إن الباحث يمكن أن يرهق نفسه فى إعداد إحصائيات عن موضوع ما ، ثم لا يوافق الجهاز على

نشرها فتضيع جهوده سدى. بل قد يقوم الباحث مقدماً بأخذ موافقة الجهاز على عمل إحصائيات ، ثم لا يوافق الجهاز بعد إتمامها -لسبب أو لآخر- على نشرها.

ولاشك أن تخويل الجهاز كل هذه السلطات يمثل قيداً على حق المواطن فى الحصول على البيانات الإحصائية ونشرها. هذا فضلاً عن مصادرة حق الباحث فى التحقق مما إذا كانت المعلومات التى لدى الجهاز – وهو جهة حكومية – صحيحة أم لا ؟ مما قد يقود الباحث إلى معلومات غير دقيقة تبنى عليها نتائج مضللة ؛ الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى ضياع الوقت والجهد والمال ، دون أن يستفيد الوطن من أبحاث أبنائه.

(هـ) عدم جواز إفضاء الموظف بأى تصريح أو بيان عن أعمال وظيفته ولو لم تكن سرية إلا إذا كان مصرحاً له بذلك:

تحظر المادة ٧/٧٧ من قانون العاملين المدنيين بالدولة رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٨ على العامل ، أن يفضى بأى تصريح أو بيان عن أعمال وظيفته عن طريق الصحف أو غير ذلك من طرق النشر إلا إذا كان مصرحاً له بذلك كتابة من الرئيس المختص.

وقد جاء النص سالف الذكر عاماً مطلقاً ، فلا يجوز للموظف أن يفضى بأى تصريح أو بيان عن أعمال وظيفته ، ولو لم يكن لها طابع السرية. فإذا علمنا أن الكثير من المعلومات تتخلق داخل الجهاز الحكومى ، لأدركنا كم من المعلومات التى يمكن أن ترشّد العمل من خلال مناقشتها تموت داخل الأضابير ، ولا يستفاد منها لتحسين وتطوير الأداء الحكومى من جهة ، ولتعظيم انتفاع الجماهير بخدمات هذه الأجهزة من جهة أخرى.

وإذا كان القضاء قد استقر على أن من يخالف هذا الواجب الوظيفى من العاملين يمكن مساءلته تأديبياً ، فإن معنى ذلك حجب معلومات من حق المواطنين معرفتها ، توطئة لقيام حوار خلاق تعبر فيه شرائح المجتمع المختلفة عن رأيها فيما يدور داخل الأجهزة الإدارية ، وممارسة الضغوط فى محاولة لإصلاح الأمور فيها ، بما يعود على جميع المواطنين بالفائدة.

(و) حظر لائحة محفوظات الحكومة اطلاع الأفراد على المحفوظات

تنص المادة (١) من اللائحة على أن السجلات والدفاتر والمستندات والأوراق والاستمارات بأنواعها وأرقامها المختلفة ، التى تستعملها كافة الوزارات والمصالح وفروعها فى أعمالها ، ثم ينتهى العمل فيها ، ويقتضى الأمر حفظها بعد ذلك سنة فأكثر ، تبعاً لحاجة العمل الحكومى ، أو لقيمتها التاريخية تسمى «المحفوظات». وتنص المادة (٣١) على أنه يجوز

لأى موظف مختص بإذن كتابى من الرئيس المختص الاطلاع لضرورة مصلحية على أى دفتر أو ورقة من المحفوظات ، وأخذ صورة أو مستخرج منها ، وذلك بإشراف كاتب الغرفة، وتحفظ هذه الأذون فى ملف خاص بحسب تواريخها.

ويجوز اطلاع القضاة وأعضاء النيابة العمومية على المحفوظات متى ندبوا رسمياً. ويمسك لذلك سجل يؤشر به المطلعون ، على ما يفيد الاطلاع وتاريخه ، وبيان المحفوظات التى اطلعوا عليها. أما الأفراد فممنوع اطلاعهم على أى شئ منها أو التصريح لهم بالدخول فى غرف الحفظ.

ولا يعطى الأفراد مستخرجات رسمية من المحفوظات الجائز إعطاء مستخرجات منها ، إلا بناء على إذن رسمى ، وبعد تقديم الطلبات وسداد الرسوم المقررة.

فاللائحة المذكورة تحظر على الأفراد - ومنهم الباحثون بالطبع - الاطلاع على المحفوظات. وتقيد اطلاع الموظفين المختصين والقضاة وأعضاء النيابة العامة عليها بضوابط معينة. وتعطى المسئولين حق التحكم فى تحديد المحفوظات الجائز وغير الجائز إعطاء مستخرجات منها. واللائحة بما أوردته من أحكام تقيد بالطبع من حرية تداول المعلومات.

(ز) قصور وكالة الأنباء المصرية عن أداء دورها فى إعلام الناس

تعتبر وكالات الأنباء مصدراً هاماً للمعلومات والأخبار. وهى تتحكم فيما يذاع وما لا يذاع ، أى تتحكم فى حق المعرفة. وما لم تكن هذه الوكالات موضوعية فإنها تفقد مصداقيتها، وبالتالى تفقد ثقة الناس فيها. وهى لن تكون موضوعية إلا إذا كانت مستقلة إدارياً ومالياً.

واستقلال وكالة الأنباء يتوقف على الوسط الذى تعمل فيه. فإذا كانت تعمل فى بلد ديموقراطى تتمتع فيه باستقلال مالى وإدارى ، فإنه يمكن الاعتماد على ما تذيعه من معلومات وأخبار. أما إذا كانت تعمل فى بلد غير ديموقراطى ، فإنها تكون عادة جهازاً من أجهزة الدولة الرسمية ، تفتقد الاستقلال المالى والإدارى ، وبالتالى تتحكم الدولة فيما تذيعه.

ووكالة أنباء الشرق الأوسط المصرية تعتبر -وفقاً لقانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦- من أملاك الدولة الخاصة ، يمارس عليها مجلس الشورى حقوق الملكية ، وتخضع للمجلس الأعلى للصحافة التابع لمجلس الشورى.

وإذا كانت الوكالة المذكورة جزءاً من أجهزة الدولة ، فقد خضعت لتوجيهها ، وصارت ناطقة باسمها ، تنشر ما تسمح به وتحجب عن الناس ما لا تسمح به. وفى ظل هذا الوضع لا

ينتظر من هذه الوكالة أن تكون مصدراً يعوّل عليه لتداول المعلومات والأخبار ، أو جهازاً فعالاً يمكّن الناس من المعرفة.

٢ - العقبات الواقعية

بجانب العقبات القانونية التى تحول دون تداول المعلومات والبيانات ، هناك أيضاً عقبات واقعية. هذه العقبات الواقعية تجد مصدرها فى طبيعة النظام الحاكم. فإذا كان ديموقراطياً تدفقت المعلومات من كل اتجاه ، وإذا كان غير ديموقراطى كان مغلقاً على نفسه ، شاغله الوحيد هو إقامة الاستحكامات حول نفسه للبقاء إلى أطول مدى ممكن. لذا فإن الحوار مفتقد بينه وبين شعبه. فلا النظام يشعر بأنه فى حاجة إلى شعبه فيتقرب إليه طمعاً فى حمله إلى كراسى الحكم ، ولا الشعب يشعر بأن النظام يمكن أن يستجيب لما يريده لأنه لا يتحكم فى صناديق الانتخاب ، فيتولد عن هذا انغلاق النظام على نفسه من جهة ، وانصراف الشعب إلى أموره الخاصة من جهة أخرى.

ونظام الحكم غير المنفتح على شعبه - ويتعالى بالضرورة عليه - لا يسعى إلى تلمس رأيه. وإذا كان النظام فى غير حاجة إلى مشورة شعبه ، وغير مستعد للنزول على رأيه ؛ فلماذا يبسط المعلومات والبيانات أمامه !!.

إن نظام الحكم الذى يقيم جداراً بينه وبين شعبه يبدأ فى التآكل من داخله ؛ فتتكون الشِلل داخله ، وكل شلة تريد أن تستأثر بالمزايا ، ومن هذه المزايا المعلومات والبيانات. وبقدر ما لدى كل شلة من معلومات ليست لدى غيرها من الشلل ، بقدر ما تكون أكثر قدرة على الوثوب إلى المراكز الحساسة داخل أجهزة النظام. إذن فحبس المعلومات والبيانات يصبح وسيلة هامة للقوة والنفوذ ، وبالتالى فإن الإفراج عنها للغير ليس وارداً.

إن نظام الحكم المغلق والذى لا يخضع لأى رقابة كثيراً ما يستشرى الفساد فى داخله ، وبالتالى فإن مصلحته تحبذ التعتيم على المعلومات والبيانات. إن نشر المعلومات والبيانات يجره إلى مشاكل هو فى غنى عنها ؛ لذا فإن حبسها أفضل له.

إن النظام الذى لا يؤمن بالحوار مع القوى المختلفة فى المجتمع التماساً لتغيير قد يكون مطلوباً ، يخفى عن هذه القوى المعلومات والبيانات ، خشية أن تستخدم هذه المعلومات فى منافسته أو محاربته ، فيفضل كتمانها وعدم البوح بها.

إن النظام المغلق يكره بطبيعته ضوء الشمس ، الذى يمكن أن ينير أركانه وجنباته ، فيظهر

عارياً أمام الناس ويصير نهباً لنقدهم ؛ لذا فإنه يؤثر السلامة عن طريق حجب الحقيقة التى تفصح عنها المعلومات والبيانات بالضرورة.

ولا يكتفى النظام غير الديموقراطى بحجب المعلومات بل إنه لكى يحسّن صورته ، ينشر من حين إلى آخر معلومات وبيانات وردية ليس لها صلة بالواقع ، يوهم بها المواطنين بأن الأحوال تسير إلى الأفضل ، وأن المستقبل السعيد ينتظرهم وينتظر أبناءهم بل وأحفادهم. وهذه المعلومات والبيانات لا تصلح بالطبع أساساً لتكوين رأى ناضج ومفيد وقادر على المساهمة فى تشخيص أمراض الوطن ، وتقديم العلاج الناجع لها.

إذن فالنظام غير الديموقراطى الذى يحرص على احتكار المعرفة يمثل فى حد ذاته عقبة تحول دون تداول المعلومات والبيانات.

٣ - عدم وجود وسيلة لإلزام الإدارة باطلاع المواطن على الوثائق والمعلومات والبيانات

إذا كانت العقبات القانونية والواقعية التى ذكرناها سلفاً تحول دون تداول الوثائق والمعلومات والبيانات فى مصر. وإذا كان من المستحيل تخطى العقبات الواقعية - التى تحول دون تداول المعلومات والبيانات- ما ظل النظام غير ديموقراطى ، فهل هناك وسيلة لإلزام الجهات التى تحتفظ بالوثائق والبيانات -والتى ذكرناها سلفاً- بأن تمكن المواطن من الاطلاع عليها ؟.

إن هناك من البلاد الديموقراطية - كفرنسا- ما يعطى الحق للمواطن الذى رفضت الإدارة السماح له بالاطلاع على الوثائق والبيانات الحق فى التظلم أمام لجنة إدارية من امتناع الإدارة عن تمكينه من الاطلاع عليها ، وتبدى هذه اللجنة رأيها فى الموضوع ، فإذا استجابت الإدارة المختصة لما انتهت إليه اللجنة كان بها ، وإن رفضت الإدارة الانصياع لما انتهت إليه اللجنة ، كان للمواطن الحق فى اللجوء إلى القضاء الإدارى طالباً الحكم بتمكينه من الاطلاع على ما يشاء من وثائق وبيانات[٣].

أما فى مصر فالأمر مختلف. فليست هناك وسيلة يمكن بها إجبار الإدارة التى تحتكر المعرفة على اطلاع المواطن على ما يشاء من وثائق ومعلومات. ولا يملك القاضى الإدارى أن يلزم الإدارة بذلك. إنه لتمكين القاضى من ذلك يتعين أولاً أن يوجد قانون عام ينظم بدقة تداول المعلومات ، ويخول المواطن بالضوابط التى يضعها الحق فى الاطلاع عليها ، بحيث إذا خالفت الإدارة هذا القانون كان للقاضى إلزامها بذلك ، لأنها فى هذه الحالة تكون ممتنعة عن تنفيذ القانون.

إذن فحق المعرفة مضروب به عُرض الحائط فى مصر. إن المواطن الذى يلتمس المعرفة ساعياً إليها فى كافة مصادرها ، يعود عادة خائب الأمل فى تحصيل ما يعينه على إبداء رأى ناضج فى أمور بلده. وإذا غامر والتجأ إلى القضاء طالباً معونته وجد بابه موصداً دونه ، فلا يجد فى غالب الأحيان مناصاً من تطليق الشأن العام ، والانكفاء على الذات ، أو الانصراف كلية إلى شئونه الخاصة. ولا يبقى فى النهاية باحث دائم عن المعرفة إلا الأقلية التى تذوب فى الوطن حباً وهياماً وتستعذب الشقاء والتعب من أجل المشاركة بكلمة صادقة تبديها قد تساهم فى تخليص الوطن من محنته.

ثانياً : حرية التعبير

إذا كان تداول المعلومات والبيانات غير متاح بالقدر الكافى والمطلوب - على النحو الذى فصلناه سلفاً - فإن ذلك لا يعنى أنه محجوب نهائيا ، إذ أن قدراً من المعلومات والبيانات والأخبار يمكن الحصول عليه من هنا أو هناك. من مسئول أو من صحيفة أو مجلة أو كتاب أو إذاعة أو محطة فضائية ، أو حتى من الهمس الذى يدور بين الكواليس ويتسرب إلى المواطن عن هذا المصدر أو ذاك. وفى حدود هذا القدر المتاح من المعلومات ، يمكن للمواطن أن يكوّن رأياً فى قضية ما تشغله ، كما يحاول أن يقيم جسوراً بينه وبين الآخرين عن طريق التعبير عنه بالوسيلة المؤهل لممارستها. أى إنه فى كافة الأحوال لا يمكن أن يتوقف المواطن المشغول بهموم وطنه عن البحث عن المعرفة بأى طريق ، وعن التعبير عن رأيه فيما يهمه من قضايا بأى وسيلة.

ونقصد بحرية التعبير هنا حرية التعبير التى لا تتضارب مع قيم المجتمع الأخرى ، حرية التعبير التى لا تلحق الأذى بالآخرين ، ولا تمثل خطراً على النظام العام والآداب.

وتتوقف مساحة حرية التعبير على مدى توافر الضمانات القانونية والفعلية لممارسة هذه الحرية وغيرها من الحريات. كما تتوقف كذلك على تنظيم المشرع لحرية التعبير ذاتها. وأخيراً فإنها تتوقف على مسلك المشرع فى التجريم والعقاب اللذين يمكنهما أن يطولا صاحب الـرأى.

١ - الضمانات القانونية والفعلية لممارسة الحريات ومنها حرية التعبير

تستلزم حرية التعبير - شأنها فى ذلك شأن باقى الحريات - لممارستها على نحو حقيقى وفعال توافر ضمانات قانونية وأخرى فعلية ، وما لم تتوافر هذه الضمانات فإن ممارستها تكون شكلية أكثر منها حقيقية.

هذه الضمانات تتمثل فى ضمانات قانونية وأخرى فعلية.

(أ) الضمانات القانونية

تتمثل الضمانات القانونية فى ضرورة وجود نظام حكم ديموقراطى يذعن لمطالب الحرية ، ولا يقوم هذا النظام إلا إذا توافرت مبادئ ثلاثة هى:

- مبدأ الفصل بين السلطات.
- مبدأ المشروعية أو سيادة القانون.
- مبدأ استقلال السلطة القضائية وشمول اختصاصها رقابة الدستورية والمشروعية معاً.

أما عن المبدأ الأول وهو مبدأ الفصل بين السلطات ؛ فيعنى فى المعنى السياسى ألا تتركز كل السلطات فى قبضة شخص واحد أو هيئة واحدة ، وذلك ضماناً لحريات الأفراد وتجنباً للعسف والاستبداد. وبمعنى آخر يتعين توزيع وظائف الدولة على سلطات ثلاث: سلطة تشريعية تصدر القوانين ، وسلطة تنفيذية تنفذها ، وسلطة قضائية تطبقها على المنازعات التى تعرض عليها.

ويعنى المبدأ المذكور فى المعنى القانونى طبيعة العلاقة بين السلطات الثلاث ، هل هى علاقة تجنح إلى استقلال كل سلطة عن الأخرى فنكون بصدد نظام رئاسى ، أم علاقة تميل نحو التعاون والرقابة المتبادلة بين السلطات فنكون بصدد نظام برلمانى ، أم أن العلاقة تجمع طرفا من هذا النظام وطرفاً من ذاك فنكون بصدد نظام وسط بين الرئاسى والبرلمانى ، أم أن هناك فى الواقع سلطة واحدة هى السلطة التنفيذية تتغوّل جميع السلطات فنكون بصدد نظام فردى أو شمولى.

والنظم الرئاسية والبرلمانية والوسطية يمكن أن تزدهر فيها الحريات ، أما النظام الفردى أو الشمولى فتذبل فيه الحريات ، ولو كان معترفاً بها من الناحية القانونية.

أما مبدأ المشروعية أو سيادة القانون ، فيعنى أن تخضع الدولة للقانون. أى إن كل سلطة ينبغى عليها أن تحترم القواعد القانونية الصادرة من السلطة الأعلى. فالسلطة التنفيذية ينبغى أن تحترم القوانين الصادرة من السلطة التشريعية. وينبغى على الأخيرة فى إصدارها للتشريعات أن تحترم الدستور. إن مبدأ تدرج القواعد القانونية يجب أن تحترمه كل السلطات. إن القرارات الفردية يجب أن تصدر فى حدود القرارات التنظيمية. وعلى القرارات التنظيمية أن تحترم التشريعات. وعلى التشريع أن يحترم الدستور.

إن القانون فى أى دولة يجب أن يعلو كل هامة. وكل خروج عليه أو إهدار له يعنى أن إرادة من يخرج عليه – سواء أكان فرداً أم هيئة – تكون أعلى مرتبة من القانون أو هى القانون الأعلى. وإذا سمح بهذا الخروج ، فإن ذلك يعنى أننا فى دولة غير قانونية ، يمكن أن تهدر فيها حقوق المواطن وحرياته. إنه إذا كانت هذه الحقوق والحريات تمثل قيوداً على حرية السلطة فى التصرف ، وإذا استطاع فرد أو هيئة فى الدولة أن يهدر نصوص القانون التى تنظم هذه الحريات فقد غدا مباحاً نقض هذه الحقوق والحريات أو الانتقاص منها.

وإذا كان ضرورياً فى الدولة الالتزام بمبدأ الشرعية ، فإنه يتعين أن تتقرر جزاءات على مخالفته. وهذه الجزاءات لا يمكن أن توقعها إلا سلطة قضائية ، تتمتع بالاستقلال والحيدة والكفاءة. إذن فالمبدأ الثالث لضمان قيام نظام حكم ديموقراطى يحترم الحريات هو وجود سلطة قضائية يشمل اختصاصها رقابة الدستورية والمشروعية معاً. ويجب أن تكون هذه السلطة مساوية للسلطتين الأخريين ومستقلة عنهما فعلاً لا قولاً ، وإلا كان استقلالها فى تصديها للمنازعات التى تعرض عليها محل شك.

إن قوانين الحرية تظل حروفاً ميتة ، ولا تستأهل دراستها أى عناء إذا لم يخصص لرقابة تطبيقها تنظيم قضائى ، يتمتع بالاستقلال والحيدة والكفاءة ، وتتغلغل فيه روح الحرية.

لذلك ليس غريباً القول إن استطاعة كل مواطن أن يجد قاضياً مستقلاً محايداً كفئاً هى الحرية الأولى بين كل الحريات ؛ لأنها ضمان سائر الحريات.

(ب) الضمـانات الفعلية

تتمثل الضمانات الفعلية لقيام نظام حكم ديموقراطى يحترم الحريات فى ضمانات اقتصادية وأخرى ثقافية.

إن تقرير الحقوق والحريات يظل عديم القيمة ما لم يتوافر للمواطن مستوى اقتصادى معقول ، يكفل له ولأسرته الحياة الكريمة. إذ كيف يمكن أن نطلب من المواطن الدفاع عن حقوقه وحرياته ، وكذلك حقوق وحريات مواطنيه ، وهو مشغول طيلة يومه بالبحث عن لقمة عيشه ، ولا فراغ لديه للاهتمام بالشئون العامة. كيف يمكن أن نطلب من هذا المواطن اللجوء إلى القضاء – وطريقه شاق ومكلف– إذا انتهكت حقوقه وحرياته ، ما لم يكن له دخل ملائم من ملك أو عمل أو تجارة أو صناعة. إن الفقر يعنى القعود والعجز عن التحرك، ويعنى نزع أمضى أسلحة المواطن فى استعمال حقوقه وحرياته وفى الدفاع عنها عندما يستلزم الأمر ذلك.

كذلك فإن المعرفة والثقافة ضمانة هامة لممارسة الحرية. إن الإنسان الجاهل مغلوب على أمره بجهله ؛ فلا يدرى كيف تسير الأمور فى بلده ، ولا يستطيع أن يُعمل عقله فيما يجرى فيها. كما أن المواطن الذى يتلقى تعليماً تلقينياً ويشكل عقله إعلامٌ موجه من قبل نظام حكم يحتكر المعرفة ، ينتهى به الأمر إلى اكتساب عقلية العبيد لا عقلية الأحرار. إن الحرية بالنسبة لمواطن هذا شأنه لا قيمة لها ، ولا تمثل فى رأيه ضرورة له أو لوطنه. إن الحرية هامة بالنسبة للمواطن المتعلم والمثقف الذى لا يتوقف عن تحريك عقله فى كل اتجاه ، بحثاً عن المعرفة وعملاً على تغيير الواقع إلى الأفضل. إن الحرية تمثل ضرورة له لتأكيد ذاته ، وللمشاركة فى بناء وطنه ، لذا فإنه يجدّ فى البحث عنها ويستبسل فى الدفاع عنها.

إذن فالضمانات القانونية والفعلية سالفة الذكر هى الركيزة الضرورية لقيام نظام حكم ديموقراطى ، وبالتالى قيام الحريات - ومنها حرية التعبير - وممارستها بفاعلية. وما لم تتوافر هذه الضمانات ؛ فإن القول بإمكانية وجود حريات فى دولة ما يغدو قولاً بعيداً عن الصواب.

والسؤال الذى يثور الآن ، هل توافرت الضمانات القانونية والفعلية السابقة فى مصر ؛ حتى يمكن القول بقيام نظام حكم ديمقراطى . يحترم الحريات ومنها حرية التعبير ؟

٢ - تخلف الضمانات القانونية والفعلية لقيام نظام حكم ديموقراطى - وبالتالى لضمان الحريات ومنها حرية التعبير - فى مصر

ما لم تكن سلطات الدولة مستقلة ومتعاونة وتتبادل الرقابة فيما بينها ، فإن الكلام عن نظام حكم ديموقراطى تنهض فى ظله الحريات - ومنها حرية التعبير - يغدو محل شك.

ونظرة إلى أحكام الدستور المصرى القائم ، نجد أن اختصاصات السلطة التنفيذية تتجاوز بكثير الحد المعقول فى الدول الديموقراطية. كما أن السلطة التنفيذية تهيمن على السلطة التشريعية ، وتحاصر السلطة القضائية ، وتحتوى سلطة الصحافة ، وتحتمى دائماً بقانون الطوارئ. وفى ظل هذا الوضع لا يمكن أن يقوم نظام حكم ديموقراطى يمكن أن تنهض فيه الحريات وتزدهر.

فالسلطة التنفيذية تتكون من رئيس الجمهورية ونوابه -إن وجدوا- وأعضاء الحكومة (رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم).

ولرئيس الجمهورية -بمقتضى أحكام دستور ١٩٧١- اختصاصات ذات طابع رئاسى (م٧٣ و م٧٤ وم١٣٩ وم١٤١ وم١٥٢ وم١٥٩/١) ، واختصاصات ذات طابع إدارى

(م١٣٧ وم١٣٨ وم١٤٣ وم١٤٦ وم١٦٤ وم١٨٤) ، واختصاصات ذات طابع تشريعى (م١٠٨ وم١٤٤ وم١٤٥ وم١٤٦ وم١٤٧). واختصاصات ذات طابع قضائى (م١٤٩) ، واختصاصات ذات طابع سياسى وحربى (م١٤٣ وم١٤٨ وم١٥٠ وم١٥١ وم١٨٢).

وسلطات رئيس الجمهورية ترجح سلطات الحكومة ؛ فهو الموجه الفعلى لدفة الحكم ، والمهيمن هيمنة كاملة على السلطة التنفيذية ، باعتباره الشريك الأعلى والأقوى. أما الشريك الثانى المتمثل فى الحكومة فليس إلا الجهاز المنفذ لتوجيهات الرئيس فى الشئون الداخلية والخارجية. إن عمل الحكومة يكاد يقتصر على متابعة أعمال الوزارات المختلفة وما يتبعها من هيئات ومؤسسات عامة ، والتنسيق بينها ، وإصدار القرارات الإدارية والتنفيذية الضرورية ، وإعداد مشروعات القوانين والقرارات ، وكذلك مشروع الميزانية السنوية ، والخطة العامة للدولة ، ومراقبة تنفيذ القوانين. أما سلطة اتخاذ القرارات الهامة فينفرد بها رئيس الجمهورية الذى يستقل وحده بتعيين رئيس وأعضاء الحكومة وإعفائهم من مناصبهم ، ويكونون مسئولين أمامه ، وبالتالى يشعرون بالضعف أمامه. ولأنهم يدركون ذلك ، فإنهم كثيراً ما يرددون فى تصريحاتهم بأن ما يأتونه يتم بناء على توجيهات السيد الرئيس. وإذا كانت الحكومة تقتسم المسئولية مع رئيس الجمهورية ، فإنها لا تقتسم السلطة الحقيقية معه ، بل تأتمر بأمره وتنفذ كل ما يشير به.

ويعظّم من السلطات الضخمة التى يخولها الدستور لرئيس الجمهورية أن اختياره يتم عن طريق الاستفتاء ، بعد ترشيحه بواسطة مجلس الشعب الذى يسيطر عليه حزب واحد يرأسه ، وإمكان بقائه فى الحكم مدى الحياة ، وغياب مسئوليته السياسية ، واستحالة مساءلته جنائياً من الناحية العملية.

وإذا كانت اختصاصات السلطة التنفيذية –خاصة اختصاصات رئيس الجمهورية– ممتدة وواسعة ، فإن هذه السلطة تكون مزودة بإمكانيات ضخمة (قانونية ومادية) تستطيع من خلالها الهيمنة على السلطات الأخرى وحصارها واحتوائها.

فللسلطة التنفيذية قدرة طاغية على التأثير إلى حد كبير فى تشكيل البرلمان ، عن طريق الانفراد بتقسيم الدوائر الانتخابية دون مشاركة من القوى السياسية الأخرى ، وإعداد قوائم الناخبين بطريقة لا تعكس الواقع بما يمكن معه تشويه العملية الانتخابية كلية ، والتأثير على إرادة الناخبين قبل وأثناء الانتخابات عن طريق الوعود التى تبذلها والضغوط التى تمارسها ، وقيام الصحافة الحكومية والإذاعة والتليفزيون بالدعاية للحزب الحاكم. والتزوير الذى

يمكن أن يشوب فرز الأصوات وإعلان نتيجة الانتخابات. وفى إمكان السلطة التنفيذية حل البرلمان ولو تخلف المبرر الدستورى لذلك. كما أن فى إمكانها استصدار ما تشاء من قوانين من السلطة التشريعية فى ظل الإصرار على أن يكون أغلبية أعضائها من الحزب الحاكم ، وكل هذه القدرات التى تملكها السلطة التنفيذية تجعل السلطة التشريعية فى الواقع تابعة لها.

وفى ظل اختلال العلاقة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية لصالح الأولى ، تُحاصَر السلطة القضائية. إن السلطة التشريعية فى حالة تبعيتها للسلطة التنفيذية يمكن أن تصدر من القوانين ما تمكن بها السلطة التنفيذية من التحكم فى السلطة القضائية.

وترتيباً على ما سبق ، فإن السلطة القضائية فقدت جزءاً ليس باليسير من استقلالها بسبب السلطات بالغة الاتساع للسلطة التنفيذية من جهة ، وبسبب تبعية السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية من جهة أخرى. نعم لقد حوصرت السلطة القضائية ، وظهر هذا الحصار فى عدة صور منها: رئاسة رئيس الجمهورية ومن بعده وزير العدل للمجلس الأعلى للهيئات القضائية. وفى سلب ولاية القاضى الطبيعى فى نظر كثير من المنازعات وإسنادها إلى محاكم استثنائية أو خاصة. وفى انتزاع سلطة القاضى الطبيعى فى الفصل فى الدعوى ، وامتهان كرامته باللجوء إلى طلبات التفسير. وفى التقتير على السلطة القضائية فى مواردها ومخصصاتها. وفى إقحام القضاء فى مهام تقلل من الثقة فيه كالإشراف على الانتخابات وإدارة النقابات المهنية. وفى الترهيب والترغيب اللذين يمارسان على القضاء وأهله.

وإذا كان الدستور يعتبر الصحافة -ولو من باب المجاز- سلطة فقد انتهى بها الحال إلى الخضوع إلى القانون رقم ١٤٨ لسنة ١٩٨٠ ؛ الذى انتقلت بموجبه سلطات الاتحاد الاشتراكى والوزير القائم على شئون الإعلام الخاصة بالصحافة إلى مجلس الشورى والمجلس الأعلى للصحافة ، اللذين اهتما بضبط الرسالة الصحفية ، وجعلها تتوافق مع معايير النظام الحاكم. ومازال مجلس الشورى والمجلس الأعلى للصحافة يمارسان هذه المهمة فى ظل القانون رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم الصحافة.

وإذا كانت هناك صحف معارضة الآن ؛ فإنها تمثل نسبة ضئيلة من حجم الصحافة المصرية ، أما الأغلبية الساحقة من الصحف التى تصل إلى أيدى القراء ، فمازالت صحافة حكومية لا تفسح المجال للرأى والرأى الآخر ، وتحولت إلى أدوات دعاية بدلاً من أن تكون منارة حرة للرأى.

لقد كان الهدف الحقيقى من الاختراع الذى يعتبر الصحافة سلطة رابعة ، هو تحويل

الصحافة التى تكافح من أجل الاستقلال والحرية إلى جهاز تابع ، يسرى عليه من التأثير الفوقى للسلطة التنفيذية ما يسرى على السلطة التشريعية ، ويتعرض لنفس الضغوط التى تتعرض لها السلطة القضائية.

وإذا كانت الضمانات القانونية لقيام نظام حكم ديموقراطى ، وبالتالى لإمكان ممارسة الحريات العامة -ومنها حرية التعبير- على نحو مقبول فى مصر غير متوافرة ، فإن الضمانات الفعلية لممارسة هذه الحريات غير متوفرة كذلك. إن الظروف الاقتصادية الطاحنة فى مصر ، ومعيشة ملايين المصريين تحت خط الفقر ، وشيوع الأمية الأبجدية والثقافية ، لا تحتاج منا إلى تدليل ؛ لأننا ندركها كلما توغلنا فى القرى والأحياء الشعبية فى المدن واطلعنا على أحوال البشر. كما أن التقارير التى تنشرها الجهات العلمية سواء المحلية أو الدولية تضع أيدينا على هذه الحقيقة المرة.

إذن لا يمكن أن نأمل أن تتوافر لدينا حرية تعبير على المستوى الذى نبتغى ونريد ، لأن الركائز الأساسية لكى تنهض هذه الحرية وغيرها من الحريات ، والمتمثلة فى الضمانات القانونية لقيام نظام حكم ديموقراطى يحترم الحريات غائبة. كما أن الضمانات الواقعية لإمكان ممارسة هذه الحرية بفاعلية متخلفة. وإلى أن تتوافر هذه الضمانات ، فإن الكلام عن حرية تعبير حقيقية يضحى من قبيل التمنى.

٣ – الإفراط فى القيود القانونية التى ترد على الحريات ذاتها ومنها حرية التعبير

إذا كانت الضمانات القانونية لقيام نظام حكم ديموقراطى فى مصر غائبة. وإذا كانت الضمانات الفعلية اللازمة لإمكان ممارسة الحريات بفاعلية متخلفة ، فإن هناك قيوداً قانونية ترد على الحريات ذاتها – ومنها حرية التعبير – فتهدرها أو تضيّق عليها. ذلك أنه إذا كانت الدساتير تورد الحريات فى صلبها ، لتحميها وتزود عنها الاعتداء من جانب النظام الحاكم ، فإن المشرع الدستورى يحيل إلى المشرع العادى أمر تنظيم الحريات. وهنا يتعين على المشرع العادى ألا ينقض هذه الحريات أو ينتقص منها ، وإنما ينبغى أن يقف عند حد تنظيمها.

غير أن الواقع فى بلاد العالم الثالث ومنها مصر غير ذلك. إن المشرع العادى الذى تفرزه السلطة التنفيذية كثيراً ما ينقض الحرية أو ينتقص منها غير عابئ بعدم دستورية ما يفعله فى ظل هيمنة السلطة التنفيذية ، وفى غياب رأى عام قوى وفعال ومؤثر.

ونظرة إلى الأوضاع فى مصر نجد أن المواطن المصرى الذى يحاول ممارسة حرياته ومنها

حرية التعبير كان يقهر سواء قبل دستور ١٩٧١ أم بعده. كل ما هنالك أن وسيلة القهر فى الحالتين اختلفت. إن القهر قبل عام ١٩٧١ كان فى الأساس قهراً مادياً عن طريق الحبس والاعتقال والتعذيب. أما القهر بعد دستور ١٩٧١ فقد صار فى الأساس قهراً بالقانون.

لذلك ففى ظل دستور ١٩٧١ صدرت القوانين تترى لتقييد حريات المواطن. وإذ كانت هناك قوانين سابقة على دستور ١٩٧١ لها نفس الطبيعة ، وبقى معمولاً بها فى ظل الدستور المذكور ؛ فقد تراكمت كل هذه القوانين لتشكل ترسانة قهر لحرية المواطن المصرى.

وبالطبع لن نورد هنا كل القوانين التى تقيد حريات المواطن ، وإنما فقط سنتعرض لبعض القوانين المتصلة بموضوعنا مثل: قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ ، وقانون الاجتماعات العامة والمظاهرات فى الطرق العمومية رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ ، وقانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ ، وقانون ديموقراطية التنظيمات النقابية المهنية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م ، وكلها تمس العديد من الحريات ومنها حرية التعبير.

(أ) قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م

ينص دستور ١٩٧١ فى المادة الخامسة على أن «يقوم النظام السياسى فى جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب ، وذلك فى إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصرى المنصوص عليها فى الدستور. وينظم القانون الأحزاب السياسية».

وقد صدر القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بنظام الأحزاب ، فهل اكتفى هذا القانون بتنظيم الأحزاب ، أم أنه نقض هذا الحق أو على الأقل انتقص منه إلى حد كبير ؟.

نصوص القانون ذاته تجيب عن هذا السؤال.

اشترط القانون المذكور لإمكان تأسيس الحزب أن ترخص له لجنة شئون الأحزاب السياسية التى يغلب عليها الطابع الحزبى (م٧). ورسم الأسس التى يقوم عليها نشاط الأحزاب وهى: الوحدة الوطنية ، وتحالف قوى الشعب العاملة ، والسلام الاجتماعى ، والاشتراكية الديموقراطية ، والحفاظ على مكاسب العمال والفلاحين (م٣). أى إنه لا يمكن أن يولد أى حزب بإرادته المنفردة بل بإرادة الآخرين. ولا يجوز له أن يجتهد ويُعمل فكره فى تحديد الأسس التى يقوم عليها ، وإنما يتعين أن يتقيد بالأسس التى حددها له القانون ، وهى أسس هجر بعضها النظام الحاكم ذاته.

واشترط القانون فى المادة ٤ (البند أولاً -١) لتأسيس أو استمرار أى حزب عدم تعارض

مقوماته ، أو مبادئه ، أو أهدافه ، أو برامجه ، أو سياساته ، أو أساليبه فى ممارسة نشاطه مع مبادئ الشريعة الإسلامية ، مع أن هذه المبادئ هى من مواضع الخلاف بين علماء الشريعة، لا سيما فيما يتعلق بالناحية الدستورية المتعلقة بنظام الحكم فى الدولة.

واشترطت المادة ٤ (البند أولاً - ٢) لتأسيس أو استمرار أى حزب عدم تعارض مقوماته ، أو مبادئه ، أو أهدافه ، أو برامجه ، أو سياساته ، أو أساليبه فى ممارسة نشاطه مع مبادئ ثورتى ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م ، و١٥ مايو سنة ١٩٧١م. وهذا الشرط يتطلب من المواطن المصرى أن يتوقف به الزمن عند تاريخ معين لا يتجاوزه ، بغض النظر عن التغيرات الهائلة التى حدثت فى العالم ، وتجاوزت الأفكار التى نادت بها هاتان الحركتان. ألا يتعارض هذا مع حرية التعبير من جهة ، ومع التعددية الحزبية من جهة أخرى !!.

ونصت المادة ٤ (البند أولاً - ٣) لتأسيس الحزب أو استمراره التزامه بالحفاظ على النظام الاشتراكى. فكيف يصدق هذا مع اتجاه الدولة إلى «الخصخصة واقتصاد السوق» !!

واشترطت المادة ٤ (البند ثانياً) تميز برنامج الحزب وسياساته وأساليبه فى تحقيق هذا البرنامج تميزاً ظاهراً عن الأحزاب الأخرى. وهذا الشرط شاذ. فالحزب ليس برنامجاً فقط ، وإنما هو كذلك أشخاص نذروا أنفسهم للخدمة العامة. كما أن الطبيعى هو أن يقوم الحزب بحرية بوضع البرنامج الذى يرى أنه يمكن أن يحقق آمال الوطن ، ولو تشابه هذا البرنامج مع برامج أحزاب أخرى ، ثم يترك الحكم على هذا الحزب ومدى تحقيقه لبرنامجه لتقدير المواطنين. وهم فى تقييمهم للأحزاب سوف يفرزون الحزب الحقيقى من الحزب المزيف وبالتالى يكتبون له الحياة أو الموت.

واشترطت المادة ٤ (البند ثالثاً) عدم جواز قيام الحزب على أساس طبقى أو طائفى أو فئوى أو جغرافى ، أو على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة. وهذا القيد يتنافى مع الاتجاهات السائدة فى العالم. إن الأحزاب السياسية فى البلاد الديموقراطية تعرف أشد البرامج السياسية تنوعاً واختلافاً من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، وهيئة الناخبين وحدها هى التى تملك دفع الحزب إلى الأمام أو تشييعه إلى القبر.

وتشترط المادة ٤ (البند خامساً) عدم قيام الحزب كفرع لحزب أو تنظيم سياسى فى الخارج، مع أننا نعيش فى منطقة عربية تأمل فى الوحدة يوماً ؛ فهل نحظر على حزب فى بلد عربى ينادى بالوحدة أن ينشئ فرعاً له فى مصر !

واشترطت المادة ٤ (البند سادساً) للتصريح بقيام حزب أو استمراره عدم انتماء أى من

مؤسسيه ، أو قياداته ، أو ارتباطه ، أو تعاونه مع أحزاب وتنظيمات ، أو جماعات معادية ، أو مناهضة للمبادئ التى وافق عليها الشعب فى الاستفتاء على معاهدة السلام وإعادة تنظيم الدولة. وما يشترطه هذا البند يتنافى مع حرية الرأى التى ينص عليها الدستور.

وتشترط المادة ٤ (البند ثامناً) لتأسيس الحزب ألا يترتب على قيامه إعادة تكوين أى حزب من الأحزاب التى خضعت للمرسوم بقانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٥٣م بشأن حل الأحزاب السياسية. وهذا الشرط يفرض الوصاية على الناس من جهه ، كما يريد تصفية حسابات قديمة من جهة أخرى. وكلاهما غرضان غير مشروعين.

وتقضى المادة ٩ / ٢ بعدم جواز ممارسة أى نشاط حزبى أو إجراء أى تصرف باسم الحزب قبل اكتسابه الشخصية الاعتبارية ، وإلا عوقب المخالف بالحبس الذى لا تقل مدته عن سنة ولا تزيد على خمس سنوات. وهذا الشرط من شأنه التضييق على القوى التى تريد تكوين أحزاب ، بمنع نشاطها قبل الموافقة عليه ، وحرمانهم من الاجتماع من حين لآخر ، لدراسة تكوين أحزاب تعبر عن اتجاهاتهم ، وإرهاب هذه القوى بما قد يجهض أى نشاط حزبى.

وتنص المادة (١٦) على إخطار رئيس لجنة شئون الأحزاب السياسية بأى قرار يصدره الحزب ، بتغيير رئيسه أو بحل الحزب أو اندماجه ، أو بأى تعديل يطرأ على نظامه. أى إن كل حزب ملزم بأن يُطلع لجنة شئون الأحزاب على ما يدور بداخله ، ليستمر مراقباً من جانبها ، وهى اللجنة التى تتكون غالبيتها من الحزب الحاكم.

ونصت المادة (٢١) على أن تضع لجنة شئون الأحزاب السياسية القواعد المنظمة لاتصال الحزب بأى حزب أو تنظيم سياسى أجنبى. ولا يجوز لأى حزب التعاون أو التحالف مع أى حزب أو تنظيم سياسى أجنبى إلا طبقاً لهذه القواعد ، وإلا عوقب بالحبس والغرامة التى لا تجاوز خمسمائة جنية ، أو بإحدى هاتين العقوبتين ، ولا شك أن هذا النص يحول الأحزاب إلى إدارات مشمولة بوصاية لجنة الأحزاب ، ويحرمها من التعامل الدولى ، مع منافاة ذلك لطبيعة الأحزاب.

وتقضى المادة (١٧) بأنه يجوز لرئيس لجنة شئون الأحزاب بعد موافقتها ، أن يطلب من المحكمة الإدارية العليا الحكم بصفة مستعجلة بحل الحزب وتصفية أمواله إذا ثبت من تقرير المدعى الاشتراكى تخلف أو زوال أى شرط من الشروط المنصوص عليها فى المادة (٤) من القانون. كما يجوز للجنة شئون الأحزاب لمقتضيات المصلحة القومية وقف إصدار صحف الحزب أو نشاطه ، أو أى قرار أو تصرف مخالف اتخذه الحزب ، فى حالة خروجه أو بعض

قياداته أو أعضائه على المبادئ المنصوص عليها فى المادتين (٣و٤) من القانون المذكور. وهذا النص الذى يطبق من قبل لجنة غير محايدة يمكن أن يجعل من مبدأ التعددية الحزبية عبثاً ، مادام أن فى إمكان اللجنة طلب حل الحزب ، ووقف صحفه ونشاطه وقراراته وتصرفاته.

إن قانون الأحزاب السياسية سالف الذكر صدر لنقض حرية تكوين الأحزاب التى نص عليها الدستور بما أورده من قيود كثيرة على إنشائها ، وبما خول لجنة شئون الأحزاب من سلطات تتحكم بها فى نشاط هذه الأحزاب ، وفى تحديد مصيرها ، مما يدعو إلى الأسف ، ذلك أن مصر التى تحكم تنظيم أحزابها هذه القيود فى القرن الواحد والعشرين ، هى مصر التى كانت تسمح بحرية تكوين الأحزاب فى بداية القرن العشرين ، دون ترخيص سابق أو إذن من الإدارة. وهى التى كانت تكتفى فى منتصف القرن العشرين بنظام الإخطار السابق لتأسيس الأحزاب ، مع تقرير حق الحكومة فى الاعتراض على تأسيسها أمام القضاء الإدارى، إذا قامت أسباب معينة حددها القانون.

وبعد ... هل هناك قيود على حرية التعبير أكثر مما أورده القانون سالف الذكر ؟ إن الحزب لكى يولد يحتاج إلى ولادة قيصرية. وإذا أراد أن يحيا فليكن ، بشرط أن يكون سجين أفكار وأوضاع وضوابط فرضها عليه المشرع العادى. وإذا تململ أو تمرد على الأوضاع التى تقيد نشاطه فقد يهدر دمه.

(ب) قانون الاجتماعات العامة والمظاهرات فى الطرق العمومية رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣م

تنفيذاً للمادة ٢٠ من دستور ١٩٢٣م ، أصدر المشرع القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣م بشأن الاجتماعات العامة والمظاهرات فى الطرق العمومية. وقد بقى هذا القانون نافذاً حتى الآن.

وقد ميز القانون المذكور بين الاجتماعات العامة والاجتماعات الخاصة. فحدد فى المادة (٨) الاجتماعات العامة ، بأنها كل اجتماع فى مكان أو محل عام أو خاص يدخله ، أو يستطيع دخوله أشخاص ليس بيدهم دعوة شخصية فردية. ففيصل التفرقة بين الاجتماع العام والاجتماع الخاص هو طبيعة الاجتماع لا مكانه. ومن ثم يعتبر الاجتماع عاماً إذا كان الحضور فيه مباحاً لأى فرد ، دون اعتبار لدعوة خاصة ، ولو عقد فى مكان خاص. ويعتبر خاصاً إذا لم يسمح بالحضور فيه إلا لمن يحمل دعوة شخصية فردية ، ولو عقد فى مكان عام.

وقد أورد القانون المذكور عدة قيود على الاجتماعات العامة يمكن ردها إلى ثلاثة هى : إخطار الإدارة سلفاً ، وتشكيل لجنة مسئولة عن تنظيم الاجتماع ، وقيود زمانية ومكانية .

أما عن إخطار الإدارة سلفاً ، فتفرض المادة الثانية على كل من يريد تنظيم اجتماع عام أن يخطر بذلك المحافظة أو المديرية. وإذا أراد عقده خارج مقر المحافظة أو المديرية أن يخطر سلطة البوليس فى المركز. ويجب أن يتم الإخطار قبل عقد الاجتماع بثلاثة أيام على الأقل.

وتتكفل المادة الثالثة بسرد البيانات والتوقيعات التى يجب أن يشتمل عليها الإخطار وهى: موضوع الاجتماع. الغرض منه وهل هو محاضرة أو مناقشة عامة ، الزمان والمكان المحددان له ، أسماء الأعضاء المشكلة منهم اللجنة المسئولة عن تنظيم الاجتماع ، توقيعات خمسة من المتوطنين من أهل المدينة أو الجهة المزمع عقد الاجتماع فيها والمعروفين بحسن السمعة والمتمتعين بالحقوق المدنية والسياسية ، واسم كل من هؤلاء الموقعين وصفته وصناعته ومحل توطنه.

أما عن تشكيل لجنة مسئولة عن تنظيم الاجتماع ، فقد نصت المادة السادسة من القانون أن يكون لكل اجتماع لجنة تشكل من رئيس واثنين من الأعضاء على الأقل. فإذا لم ينتخب المجتمعون لجنه تكون اللجنة مؤلفة من الأعضاء المبينين فى الإخطار. واللجنة مسئولة عن تنظيم الاجتماع بمعنى أن عليها المحافظة على النظام فيه ، ومنع أى خروج على القوانين ، كما أن عليها الاحتفاظ للاجتماع بصفته المبينة فى الإخطار ، ومنع أى خطاب يخالف النظام العام أو الآداب ، أو يشتمل على تحريض على الجرائم.

أما القيود الزمانية والمكانية ، فقد حظرت المادة الخامسة عقد الاجتماعات فى أماكن العبادة أو فى المدارس أو فى غيرها من محال الحكومة ، إلا إذا كانت المحاضرة أو المناقشة التى يعقد الاجتماع لأجلها تتعلق بغاية أو غرض مما خصصت له تلك الأماكن والمحال. ولا يجوز أن تمتد هذه الاجتماعات إلى ما بعد الساعة الحادية عشرة ليلاً ، إلا بإذن خاص من البوليس.

وسلطات الإدارة إزاء الاجتماعات تتمثل فى سلطة المنع. وسلطة الحضور والفض. فتجيز المادة الرابعة للمحافظ أو المدير أو سلطة البوليس فى المركز منع أى اجتماع إذا رأوا أن من شأنه أن يترتب عليه اضطراب فى النظام أو الأمن العام ؛ بسبب الغاية منه ، أو بسبب ظروف الزمان والمكان الملابسة له أو لأى سبب خطير غير ذلك. ويجب على الإدارة حينئذ أن تعلن المنع إلى منظمى الاجتماع ، أو إلى أحدهم بأسرع ما يستطاع ، وقبل الموعد المضروب للاجتماع بست ساعات على الأقل ، وأن تعلق هذا الإعلان على باب المحافظة أو المديرية أو المركز ، وتنشره فى الصحف المحلية إذا تيسر ذلك. ولمنظمى الاجتماع أن يتظلموا من أمر المنع إلى وزير الداخلية. فإذا كان الأمر صادراً من سلطة البوليس فى المركز فيقدم التظلم إلى المدير.

وتجيز المادة السابعة من القانون للبوليس حضور أى اجتماع لحفظ النظام والأمن ولمنع أى انتهاك لحرمة القانون. وتخوله كذلك حق اختيار المكان الذى يستقر فيه. كما تجيز له فض الاجتماع فى الأحوال الآتية:

- إذا لم تؤلف لجنة للاجتماع ، أو إذا لم تقم اللجنة بوظيفتها.
- إذا خرج الاجتماع عن الصفة المعينة له فى الإخطار.
- إذا ألقيت فى الاجتماع خطب أو حدث صياح ، أو أنشدت أناشيد ؛ مما يتضمن الدعوة إلى الفتنة ، أو وقعت فيه أعمال أخرى من الجرائم المنصوص عليها فى قانون العقوبات أو فى غيره من القوانين.
- إذا وقعت جرائم أخرى أثناء الاجتماع.
- إذا وقع اضطراب شديد.

أما المظاهرات وهى التجمعات المنظمة ذات الأغراض المحددة ، وتجرى فى طريق عام أو ميدان عام ، فقد سوى المشرع بينها وبين الاجتماعات العامة ، من حيث إخضاعها لإجراءات خاصة وقيود تكاد تكون واحدة ، على الرغم من أن المظاهرات بطبيعتها أكثر تهديداً للأمن العام ، وأدعى إلى تعطيل الحياة اليومية وحرية الأفراد فى المرور والانتقال. وتخول المادة التاسعة من القانون الإدارة سلطة تحديد مكان الاجتماع وخطة سير الموكب أو المظاهرة بشرط إعلان المنظمين.

وتحرص المادة العاشرة على الاحتفاظ للإدارة بما تتمتع به من سلطات خارج نطاق القانون رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣ ، فتذكر أنه لا يترتب على أى نص من نصوص هذا القانون تقييد ما للبوليس من الحق فى تفريق كل احتشاد أو تجمهر ، من شأنه أن يجعل الأمن العام فى خطر ، أو تقييد حقه فى تأمين حرية المرور فى الطرق والميادين العامة.

ويؤخذ على الأحكام التى تضمنها هذا القانون ما يلى:

➢ بالنسبة لقيد الإخطار مسبقاً عن الاجتماع العام ، فإنه إن ساغ قديماً فإنه لم يعد مقبولاً فى أى دولة تقدر حرية الاجتماع. وفرنسا التى نقل عنها قانوننا ألغت هذا القيد. كما أن القانون المصرى أسرف فى فرض الشروط ، من حيث بيان موضوع الاجتماع والغرض منه وفيمن يتطلب توقيعاتهم وفى مدة الإخطار.

➢ يخول القانون الإدارة سلطة منع الاجتماع إذا كان من شأنه أن يترتب عليه اضطراب فى النظام أو الأمن العام ، فى حين أن بعض الدول كإنجلترا أوجبت على الإدارة استئذان

القضاء فى مباشرة سلطة منع الاجتماعات. ولم يخول المشرع الفرنسى الإدارة هذه السلطة بنص خشية أن تتخذ الإدارة من ذلك تكئة لمصادرة الحرية. أما فى مصر فيمكن للإدارة منع الاجتماع وللمنظم التظلم من الأمر واللجوء فى شأنه إلى القضاء.

➢ يجيز القانون للإدارة حضور الاجتماع وفضه فى أحوال نص عليها ، لا تتحقق فيها ضرورة المحافظة على الأمن العام. فعدم تأليف لجنة للاجتماع أو عدم قيام اللجنة بوظيفتها ، أو خروج الاجتماع عن الصفة المبينة له فى الإخطار ، أو قيام المجتمعين بنشاط يمكن أن يفضى إلى مخالفة القانون ، كل ذلك يجب ألا يسوغ بذاته التجاء الإدارة لفض الاجتماع ، ما لم يصحبه بالفعل إخلال بالأمن أو تهديد جدى له.

➢ أما تنظيم القانون للمظاهرات فهو منتقد لأنه يخوّل الإدارة سلطة منع المظاهرات بصورة لا تتلاءم مع الصفة الاستثنائية لهذه السلطة.

وإذا كانت الاجتماعات العامة والمظاهرات قد نظمها القانون على النحو المشار إليه. فهل هذا تنظيم لحق الاجتماع أم إهدار له ؟. الإجابة لدينا أن المشرع فى تنظيمه لهذا الحق – على النحو الذى فصلناه – قد اعتدى عليه ، بحيث أصبح هذا التنظيم منتقصاً منه إلى الحد الذى لا يحقق الغاية التى قصد إليها الدستور من إيراد هذا الحق فى صلبه.

وإذا كانت حرية الاجتماع فرعاً من حرية التعبير ، فإن كل القيود التى وردت على حرية الاجتماع وعلى حرية التظاهر السلمى تعنى فى ذات الوقت قيوداً على حرية التعبير.

(جـ) القانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ بشأن حالة الطوارئ

حرصت الدساتير المصرية المتعاقبة على النص على نظام الأحكام العرفية ، إلى أن صدر دستور ١٩٧١ متضمناً المادة ١٤٨ التى عالجت حالة الطوارئ.

كما تعاقبت قوانين الطوارئ ، فكان أول قانون للأحكام العرفية هو القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٣ الذى ظل سارياً إلى أن ألغى بالقانون رقم ٥٣٣ لسنة ١٩٥٤ ، والذى ألغى بدوره بالقانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ السارى حتى الآن.

ولنا على أحكام قانون الطوارئ رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ الملاحظات الآتية:

- يترتب على إعلان حالة الطواريء طبقاً لهذا القانون ، حلول السلطة العسكرية تلقائيا محل السلطة المدنية فى حفظ الأمن والنظام. وهذا الحكم سمة من سمات نظام الأحكام العرفية العسكرية الذى كانت تطبقه قوات الاحتلال البريطانى فى مصر أثناء الحرب العالمية الأولى.

- يسند قانون الطوارئ وظيفة الحاكم العسكرى لرئيس الجمهورية ، فى حين إنه يتعين الفصل بين وظيفتى رئيس الجمهورية والحاكم العسكرى ؛ ذلك أن الجمع بين هاتين الوظيفتين فيه خطورة تتمثل فى أن رئيس الجمهورية قد يعلن حالة الطوارئ أو يمدها ، ليتقلد وظيفة الحاكم العسكرى ، بما تخوله لشاغلها من اختصاصات وسلطات استثنائية نص عليها قانون حالة الطوارئ ، بالإضافة إلى ما يقرره لنفسه من اختصاصات جديدة ، ويمكن أن يستخدم كافة هذه السلطات والاختصاصات فى الاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم ، تحت زعم أن حالة الطوارئ تتطلب ذلك.

- أضاف هذا القانون حالات أخرى تبرر إعلان حالة الطوارئ لم تكن واردة فى القانونين السابقين عليه. هذه الحالات هى: التهديد بوقوع حرب ، أو حدوث كوارث عامة ، أو انتشار وباء متى نتج عنها تعرض الأمن أو النظام العام فى أراضى الجمهورية أو فى أى منطقة منها للخطر. ولا شك أن حالتى التهديد بوقوع حرب وحدوث كوارث عامة من العمومية والمرونة بحيث يصعب تحديدهما بدقة ، الأمر الذى يتمتع معه رئيس الجمهورية بسلطة تقديرية واسعة فى تقدير قيام أى من هاتين الحالتين غير المنضبطتين ، مما قد يشكل خطراً على الحريات العامة.

- خول هذا القانون فى مادته الثالثة رئيس الجمهورية سلطات واسعة ، هى فى الأصل محتجزة للسلطة التشريعية ، وممارسة رئيس الجمهورية لهذه السلطات يمكن أن تهدر الحقوق والحريات وكذلك الضمانات المقررة لها.

فسلطة وضع القيود على حرية الأشخاص فى الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور ، والقبض على من قد تصفهم الحكومة بأنهم مشتبه فيهم ، أو بأنهم خطرون على الأمن والنظام العام واعتقالهم ، وتفتيش الأشخاص والأماكن دون تقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية هى تهديد خطير للحقوق والضمانات التى حرص المشرع الدستورى على تأكيدها بالنسبة للحرية الشخصية وحرمة المسكن وحرية الإقامة والتنقل وحرية الاجتماع.

وسلطة الأمر بمراقبة الرسائل والصحف والنشرات والمطبوعات والمحررات وكافة وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها ، وضبطها ومصادرتها وتعطيلها هى تهديد خطير لحرمة حياة المواطنين الخاصة ومراسلاتهم وبرقياتهم ومحادثاتهم

التليفونية ، ولحرية الرأى والنشر ، وحرية الصحافة والطباعة والنشر ، وحرية البحث العلمى والفنى والثقافى.

وسلطة تحديد مواعيد فتح المحال العامة وإغلاقها هى تهديد خطير لحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات والنقابات والاتحادات. وسلطة الاستيلاء على أى منقول أو عقار هى تهديد خطير لحرية الملكية الخاصة. ولم تكتف المادة الثالثة بالسلطات المتقدمة ، بل أجازت بقرار من رئيس الجمهورية توسيع دائرة هذه السلطات.

ويزيد من خطورة السلطات المفوضة لرئيس الجمهورية والتى تدخل فى اختصاص السلطة التشريعية أصلاً أمران :

الأول: أن العقوبة التى يملك رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه تقريرها على مخالفة الأوامر التى يصدرها - طبقاً لقانون الطوارئ - يمكن أن تصل فى جسامتها إلى عقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة (م٥).

الثانى: أن سلطة رئيس الجمهورية فى تفويض سلطات الطوارئ المقررة له لا يرد عليها أى قيد ، سواء من حيث قدر السلطة التى يملك التفويض فيها ، أو من حيث المدى الإقليمى الذى تباشر فيه السلطة المفوضة ، أو من حيث المدى الزمنى التى تستمر فيه مباشرة هذه السلطات (م١٧).

- لا يتغوّل قانون الطوارئ بما يمنحه للسلطة التنفيذية على ولاية السلطة التشريعية وحدها، وإنما يتغول على ولاية السلطة القضائية كذلك. فالمادة (٧) من القانون تنص على أن محاكم أمن الدولة الجزئية والعليا هى التى تختص دون المحاكم الجنائية العادية بالفصل فى الجرائم التى تقع بالمخالفة لأحكام الأوامر التى يصدرها رئيس الجمهورية ، أو من يقوم مقامه. ويعين رئيس الجمهورية أعضاء محاكم أمن الدولة ، بعد أخذ رأى وزير العدل بالنسبة للقضاة والمستشارين ، ورأى وزير الحربية بالنسبة إلى الضباط.

ويجوز لرئيس الجمهورية أو لمن يقوم مقامه أن يحيل إلى محاكم أمن الدولة الجرائم التى يعاقب عليها القانون العام. وقد باشر رئيس الجمهورية هذه السلطة بموجب الأمر رقم ٧ لسنة ١٩٦٧.

وسلب اختصاص المحاكم الجنائية العادية لحساب محاكم استثنائية من حيث التشكيل ، ومن حيث الإجراءات السابقة على الإحالة إليها ، ومن حيث الإجراءات اللاحقة لصدور أحكام منها يحرم المواطن من حق الالتجاء إلى قاضيه الطبيعى.

فمن حيث التشكيل ، من المسلم به فى مجال الضمانات القضائية أن يكون تشكيل المحاكم وفقاً للقانون ، وطبقاً لقواعد مستقرة من الأصل ، وبمنأى عن أى اختيار عارض ومحتمل الخضوع لأى مؤثر من مؤثرات السلطة الحاكمة.

ومن حيث الإجراءات السابقة على الإحالة إلى محاكم أمن الدولة ؛ فإن للنيابة العامة عند التحقيق كافة السلطات المخولة لها ولقاضى التحقيق ولغرفة الاتهام (قاضى الإحالة). وإعطاء نيابة أمن الدولة هذه السلطات مجتمعة يفوت على المواطن المتهم الضمانات المقررة فى قانون الإجراءات الجنائية ، وخاصة بالنسبة لوجوب عرضه فى آجال محددة على القضاء للنظر فى الإفراج عنه أو تجديد حبسه.

أما عن الإجراءات اللاحقة لصدور أحكام محاكم أمن الدولة ، فإن هذه الأحكام لا يجوز الطعن فيها بأى وجه من الوجوه ، ولا تكون نهائية إلا بعد التصديق عليها من رئيس الجمهورية. ويملك رئيس الجمهورية فى شأنها سلطات ضخمة فيملك إلغاء الأحكام مع حفظ الدعوى ، أو إلغاءها مع الأمر بإعادة المحاكمة أمام دائرة أخرى ، أو تخفيف العقوبات المحكوم بها ، أو تبديلها بعقوبات أقل ، أو إلغاءها كلها أو بعضها ؛ أصلية كانت أو تكميلية أو تبعية ، أو وقف تنفيذها كلها أو بعضها.

ولا شك أن حرمان المواطن من الحق الذى ينص عليه قانون الإجراءات الجنائية فى الطعن أمام محاكم قضائية أعلى بالمعارضة والاستئناف والنقض ؛ هذا الحرمان يسلب الضمانات التى نص عليها قانون الإجراءات ، ولا يقوم بديلاً عنه التظلم الذى يمكن أن يقدم إلى مكتب شئون أمن الدولة الملحق برئاسة الجمهورية.

وبالطبع فإن المشرع الدستورى حينما يوكل تنظيم حالة الطوارئ إلى المشرع العادى ، فإنه لا يتصور أن يصدر قانون بمثل هذه القسوة وعدم المعقولية ، بل يتصوره قانوناً مراعياً المبادئ الأساسية التى ينص عليها الدستور ، فلا يقضى على مبدأ الفصل بين السلطات ، ومبدأ سيادة القانون ، ومبدأ ضرورة وجود سلطة قضائية مستقلة ومحايدة. ولا يتصوره مهدراً حقوق الأفراد وحرياتهم بما فيها حرية التعبير. إن رئيس السلطة التنفيذية بهذا القانون يصبح قابضاً على كل شئ الوطن والبشر. إن هذا القانون يحيل الإنسان المصرى إلى رعية لا مواطناً ، ويضحى به الحاكم قيصراً.

(د) قانون ضمانات ديموقراطية التنظيمات النقابية المهنية رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م

فى بداية عام ١٩٩٣ تفجرت الأزمة فى مصر بين الدولة وبين النقابات المهنية التى تضم

طوائف المثقفين فى مصر بسبب صدور قانون يشترط ضرورة توافر نسبة معينة من أعضاء الجمعيات العمومية لهذه النقابات ، لإمكان إجراء انتخابات مجالس إدارتها ، وإلا تولت لجنة إدارية إدارة هذه النقابات.

وقال المعارضون لهذا القانون: إنه يصادر حرية حوالى ٢,٥ مليون عضو فى حوالى ٢١ نقابة مهنية ، ويحظر عليهم ممارسة أنشطة تخرج على أهداف النقابة. والمقصود هنا حظر الاشتغال بالسياسة داخل النقابة ، وحظر إبداء الرأى فى القضايا العامة التى تهم الوطن ، أى باختصار تكميم أفواه حوالى ٢,٥ مليون مواطن يمثلون عقل وفكر الأمة ، من إبداء آرائهم فى القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل نقاباتهم. هذا فى الوقت الذى تفرض فيه الدولة قيوداً على نشاطات الأحزاب السياسية القائمة ، وتفرض قيوداً أشد على تكوين أحزاب جديدة ، وتحظر على الأفراد إصدار الصحف. وتخوض الانتخابات بأساليب غير نزيهة ، وتتلاعب بقرارات محكمة النقض الخاصة ببطلان عضوية بعض أعضاء مجلس الشعب.

وقد نص هذا القانون فى المادة الثانية على أنه يشترط لصحة انتخاب النقيب وأعضاء مجلس النقابة العامة أو الفرعية تصويت نصف عدد أعضاء الجمعية العمومية المقيدة أسماؤهم فى جداول النقابة ممن لهم حق الانتخاب – على الأقل – طبقاً لأحكام قانون كل نقابة ، فإذا لم يتوافر النصاب المذكور ، يستمر النقيب ومجلس النقابة فى مباشرة اختصاصاتها لمدة ثلاثة أشهر فقط ، ويدعى أعضاء الجمعية العمومية خلال هذه المدة لانتخاب النقيب أو مجلس النقابة بذات الطريقة ، ويكون الانتخاب صحيحاً باكتمال النصاب المنصوص عليه سلفاً.

ولقد بررت الحكومة النص المذكور ، بأنه يوسع قاعدة الديموقراطية. لكن التساؤل الذى يثور هنا لماذا يضع المشرع شرط النسبة العالية كنصاب لازم لانتخاب مجالس النقابات ، ولا يضعه بالنسبة للساحة الأوسع والأهم ساحة المجلس النيابى الذى يشكَّل بنحو ١٠٪ ممن لهم حق التصويت. وإذا كانت سيطرة الأقلية النشطة واردة فى عموم التجربة الديموقراطية ، فلماذا التركيز عليها بالنسبة للنقابات المهنية دون غيرها من التنظيمات الديموقراطية.

إن اشتراط النسبة المذكورة سوف يؤدى فى حالة عدم توافرها إلى تدخل إدارى فى الشئون الداخلية للنقابات ، وهو أمر لا يمكن قبوله لأنه سيدخل هذه النقابات فى دوامة من عدم الاستقرار ، بل إنه قد يؤدى إلى القضاء على التنظيم النقابى والحرية النقابية.

وتنص المادة الثالثة من القانون على أنه إذا لم يتم انتخاب النقيب وأعضاء المجلس وفقاً للأحكام المنصوص عليها فى المادة الثانية ، يتولى اختصاصات مجلس النقابة العامة لجنة مؤقتة برئاسة أقدم رئيس بمحكمة استئناف القاهرة.. ويكون لهذه اللجنة المؤقتة جميع الاختصاصات المقررة لمجلس النقابة ، وتكون لرئيسها اختصاصات النقيب. وتتولى اللجنة المؤقتة خلال ستة أشهر اتخاذ إجراءات الترشيح وانتخاب النقيب ومجلس النقابة وفق أحكام هذا القانون ، وتكرر الدعوة بذات الطريقة حتى يكتمل النصاب المطلوب.

وإذا كان الهدف الأساسى للقانون -كما يقال- هو توسيع دائرة الديموقراطية ، فإنه يفرض فى النهاية مجلساً معيناً ، لا يشارك الأعضاء فى اختياره ، إذا لم تتوافر النسبة المطلوبة لإجراء الانتخابات ، وهى غالباً لا تتوافر خاصة فى النقابات التى تبلغ جمعياتها العمومية مئات الآلاف. وإذا كان الأمر كذلك ، أليس من الأفضل أن يدير أعضاء منتخبون - ولو من من قبل نسبة صغيرة من أعضاء الجمعية العمومية- نقابتهم بدلاً من أن يديرها أفراد معينون؟. لا شك فى ذلك سواء على الصعيد الديموقراطى ، أو على صعيد الخبرة والتجربة اللتين يتعين توافرهما فيمن يديرون النقابات.

وتنص المادة الخامسة من القانون على أن يكون اجتماع الجمعية العمومية لأغراض الانتخاب فى غير أيام الجمع والعطلات الرسمية. وهذا النص يساعد على عدم اكتمال النصاب المطلوب. إن إجراء الانتخاب يوم الجمعة أو يوم العطلة الرسمية ، فيه تشجيع للعضو على الإدلاء بصوته. كما أن من المستحيل أن يدلى أعضاء بعض النقابات وعددهم مئات الآلاف بأصواتهم فى يوم واحد فى غير أيام الجمع والعطلات الرسمية. إن هذا النص يعنى عدم إمكانية عقد جمعية عمومية على الإطلاق لإجراء انتخابات مجلس النقابة ، بما قد يترتب على ذلك من استمرار تعيين لجان إدارية لتولى اختصاصات مجالس إدارة النقابات.

وإذا كان الدستور فى المادة ٥٦ قد نص على أن إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديموقراطى حق يكفله القانون ، فهل كفل القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ هذا الحق ؟ فى رأينا أن القانون المذكور لم يكفل هذا الحق وإنما نقضه. إن إعمال القانون المذكور سوف يترتب عليه فى النهاية أن تدير النقابات المهنية لجان إدارية بصفة دائمة ، الأمر الذى يهدر حق إنشاء النقابات على أساس ديموقراطى ، كما يهدر بالتبعية حق الاجتماع وحق التعبير لأعضاء هذه النقابات.

نخلص من القوانين التى استعرضناها سلفاً أن المشرع الدستورى وقد فوض المشرع

العادى فى تنظيم الحريات ومنها حرية التعبير ، قام الأخير بالاعتداء عليها ، إذ لم يكتف بتنظيمها ، وإنما نقضها ، أو انتقص منها إلى حد كبير ، ليفرض على المواطن صمتاً معززاً بقوة القانون ، فيصادر حقه فى الاجتماع والحوار ، ويعوق عرض الآراء وتداولها.

٤ - المغالاة فى التجريم والإسراف فى العقاب

لم يكتف المشرع العادى -على النحو سالف الذكر- بتقييد الحريات بأغلال مسبقة تعوق ممارستها ، وإنما غالى كذلك فى التجريم وأسرف فى العقاب بقصد قمعها. فقد تضمن قانون العقوبات تجريماً لأفعال غير منضبطة ومطاطة ، وفرض عليها عقوبات قاسية يمكن أن تصد المواطن عن ممارسة حقه فى التعبير. وعلى سبيل المثال أورد قانون العقوبات النصوص التالية:

- تنص المادة ٨٠ (جـ) على أن «يعاقب بالسجن كل من أذاع عمداً فى زمن الحرب أخباراً أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة ، أو عمد إلى دعاية مثيرة ، وكان من شأن ذلك كله إلحاق الضرر بالاستعدادات الحربية للدفاع عن البلاد أو بالعمليات الحربية للقوات المسلحة، أو إثارة الفزع بين الناس ، أو إضعاف الجلد فى الأمة».

وقد سوّت هذه المادة بين المعلومات الصحيحة والتى يمكن أن تكون دعايات مثيرة مغرضة ، وبين الاشاعات الكاذبة. وقد اعتبر القانون أن مجرد إذاعة أخبار أو بيانات أو اشاعات مغرضة أو كاذبة أو إذاعة الدعايات المثيرة معاقب عليه ، مادام يؤدى إلى إضعاف جلد الأمة. وبمعنى آخر ليس من الضرورى التحقق مما إذا كانت تلك الأخبار قد حققت الغرض المقصود منها أم لا. فبمجرد إذاعتها يتحقق الهدف الإجرامى حتى وإن لم يترتب عليها أى أثر سلبى. فالعقاب قد يكون على نشر تلك الأخبار أو المعلومات حتى وإن كانت صحيحه ، إذ يمكن اعتبارها فى هذه الحالة مغرضة ، وافترض القانون دائماً أن الغرض غير مشروع ، كما يمكن اعتبارها من قبيل الدعايات المثيرة أى التى تؤدى إلى البلبلة . فكتابة مقال أو بيان يظهر فيه السخط والانتقاد على ما آل إليه حال الشعب من حيث مستوى المعيشة والدخل القومى أو تفشى الفساد أو الانحراف يعتبر وفق هذه المادة من قبيل الدعاية المثيرة التى يمكن أن تضعف من روح الأمة(٤).

- وتنص المادة ٨٠ (د) على أن: «يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ، ولا تزيد على خمس سنوات ، وبغرامة لا تقل عن ١٠٠ جنيه ، ولا تتجاوز ٥٠٠ جنيه ، أو بإحدى هاتين العقوبتين كل مصرى أذاع عمداً فى الخارج أخباراً أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة حول الأوضاع الداخلية للبلاد ، وكان من شأن ذلك إضعاف الثقة المالية بالدولة أو هيبتها

واعتبارها أو باشر بأى طريقة كانت نشاطاً من شأنه الإضرار بالمصالح القومية للبلاد».
فالنشر فى الخارج هو محل التجريم حتى لو كان صحيحاً ، مادام أن هذا النشر ينال من هيبة الدولة أو شرفها أو اعتبارها. فإذا نشر شخص مقالاً عن استشراء التعذيب فى مصر دون أن يتم تعقب مرتكبيه ، أو انتشار الفساد دون متابعة قضائية ، فإن ذلك يقع كله تحت طائلة التجريم ، حتى وإن كان ما نشر صحيحاً ، مادام أن ذلك يمس هيبة الدولة أو شرفها[٥].

– وتنص المادة ٨٦ مكرر على أن: «يعاقب بالسجن كل من أنشأ أو أسس أو أدار على خلاف أحكام القانون جمعية أو هيئة أو منظمة أو جماعة أو عصابة يكون الغرض منها الدعوة بأى وسيلة إلى تعطيل أحكام الدستور أو القوانين ، أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من ممارسة أعمالها ، أو الاعتداء على الحرية الشخصية للمواطن أو غيرها من الحريات والحقوق العامة التى كفلها الدستور والقانون ، أو الإضرار بالوحدة الوطنية أو السلام الاجتماعى. ويعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة كل من تولى زعامة أو قيادة ما فيها ، أو أمدها بمعونات مادية أو مالية مع علمه بالغرض الذى تدعو إليه.

ويعاقب بالسجن مدة لا تزيد على خمس سنوات كل من انضم إلى إحدى الجمعيات أو الهيئات أو المنظمات أو الجماعات أو العصابات المنصوص عليها فى الفقرة السابقة ، أو شارك فيها بأى صورة ، مع علمه بأغراضها.

ويعاقب بالعقوبة المنصوص عليها بالفقرة السابقة كل من روج بالقول أو الكتابة أو بأى طريقة أخرى للأغراض المذكورة فى الفقرة الأولى ، وكذلك كل من حاز بالذات أو بالواسطة أو أحرز محررات أو مطبوعات أو تسجيلات ، أياً كان نوعها تتضمن ترويجاً أو تحبيذاً لشىء مما تقدم ، إذا كانت معدة للتوزيع أو لاطلاع الغير عليها. وكل من حاز أو أحرز أى وسيلة من وسائل الطبع أو التسجيل أو العلانية ، استعملت أو أعدت للاستعمال ؛ ولو بصفة وقتية لطبع أو تسجيل أو إذاعة شىء مما ذكر».

وما ورد فى الفقرة الأولى من المادة السابقة ، يمكن الاستناد إليه لمساءلة أى عدد يجتمع من المواطنين للتفكير فى المطالبة بتعديل بعض أحكام الدستور ، أو تغيير ما تنص عليه بعض القوانين ، أو البحث فيما يقع من خلافات بين طوائف الأمة. وهذا أمر خطير يجعل من الممكن تجريم اجتماع أى عدد من المواطنين للنقاش وتبادل الرأى حول ما يجب أن يكون فى شأن أوضاع البلاد ، دون استخدام أى أسلوب إرهابى مما نصت عليه المادة ٨٦. إذن فالتفكير والنقاش فى شئون البلاد يمكن أن يعد جريمة ، مادام قد اجتمع عليه مجموعة من

المواطنين ، لأن القانون يفترض أن هذه المجموعة هى نواة للعنف والإرهاب ، مادامت قد أرادت التفكير فى شئون البلاد ومستقبلها.

كما استعملت هذه الفقرة عبارات مطاطة وغير محددة كعبارة «الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى». فهذه العبارة هى مجرد شعار أو مصطلح سياسى ، فهل يجوز التجريم فى هذه الحالة ؟ إن المشرع يجرم أشياء محددة وليست أشياء غير منضبطة !! ففكرة السلام الاجتماعى فيها وجهات نظر متعددة ، فيمكن أن أكتب شيئاً أهدف فيه إلى تحقيق السلام الاجتماعى ، فى حين يرى آخرون أن ما أكتبه يعد إخلالاً بالسلام الاجتماعى. ولذلك فإن هذا يمكن أن يؤدى إلى تجريم الفكر.

ونصت الفقرة الثالثة على عقوبة السجن لكل من روج بالقول أو الكتابة أو بأى طريقة أخرى لغرض من أغراض التجمعات التى لا تستخدم أى وسائل إرهابية ولو كان حقاً. ألا يتنافى ذلك مع الحرية والديموقراطية ، ويتصادم مع حرية التعبير عن الرأى. إن هذا قد يغلق باب الحوار ويقتل الفكر.

وإذا كان مجرد حيازة المطبوع أو المحرر يعد فى حكم هذا النص جريمة ، فإن التساؤل الذى يثور هو: كيف تعتبر حيازة المطبوع أو المحرر جريمة ، إذا لم يكن هذا المطبوع أو المحرر مجرّماً قبل شرائه ثم صار مجرماً بعد ذلك !!. وإذا كان المطبوع أو المحرر – كما يقول النص – معداً للتوزيع أو لاطلاع الغير ، ألا يمكن أن يطول العقاب كل من فى مكتبته كتاب أو تسجيل تنطبق عليه هذه المواصفات على الرغم من جهله بأن ما فى حوزته من مطبوعات ومحررات يخضع لأحكام هذا القانون.

وإذا كان يتعين أن يكون العقاب عن فعل حدث فعلاً ، فكيف يعاقب الإنسان على مجرد الدعوة ، وقد تكون هذه الدعوة من قبيل الرأى والرأى الآخر !!

– وتنص المادة ٩٨ أ مكرر على أن: «ويعاقب بالسجن مدة لا تزيد على خمس سنوات وغرامة لا تقل عن خمسين جنيهاً ولا تتجاوز خمسمائة جنية كل من روج بأى طريقة لمناهضة المبادئ الأساسية التى يقوم عليها نظام الحكم الاشتراكى فى الدولة ، أو حرض على كراهية هذه المبادئ أو الازدراء بها ، أو حبذ الدعوة ضد تحالف قوى الشعب العاملة ، أو حرض على مقاومة السلطات العامة ، وكذلك كل من حاز بالذات أو بالوساطة أو أحرز محررات أو مطبوعات تتضمن ترويجاً وتحبيذاً لشىء مما تقدم إذا كانت معدة للتوزيع أو لاطلاع الغير عليها ، وكل من حاز أو أحرز أى وسيلة من وسائل الطبع أو التسجيل أو العلانية مخصصة – ولو بصفة وقتية – لطبع أو تسجيل أو إذاعة شىء مما ذكر».

وإذا كانت المادة السابقة قد تقررت لحماية النظام الاشتراكى والتنظيم السياسى الواحد الذى يتكون من تحالف قوى الشعب العاملة ، فقد اختفى هذا النظام وحل محله اقتصاد السوق وتعدد الأحزاب ، ومع ذلك بقى هذا الحكم قائماً. هذا فضلاً عن أن هذه المادة تعاقب أيضاً كل من أحرز مطبوعات أو نشرات أو كتب تتضمن دعوة ضد النظام الاشتراكى أو انتقاصاً من قدره أو شرحاً لمساوئه ، أو تفضيل نظام آخر عليه. ويعاقب القانون على ذلك ليس فقط فيما لو كانت تلك المطبوعات معدة للتوزيع مما مفاده ضرورة ضبط عدد كبير من النسخ ، بل يكفى أن تكون معدة لاطلاع الغير عليها ، بما معناه أن ضبط نسخة واحدة يكفى ، لأن من حاز هذه النسخة ربما سوف يقوم بإطلاع الغير عليها. فهذه المادة تكتفى لقيام جريمة الترويج والتحبيذ مخاطبة شخص واحد ، أو وقوعها فى جمعية خاصة ، أو فى مكان خاص أى دون حاجة إلى العلانية[٦].

إن ما أورده المشرع فى قانون العقوبات على النحو الذى فصلناه سلفاً كاف لأن يقصف المواطن المصرى قلمه ، ويصمت ، ويدير ظهره للشأن العام ، مؤثراً السلامة ، بدلاً من أن يزج بنفسه فى متاهات ؛ الله وحده عليم بنتائجها.

ثالثاً : موقف القضاء المصرى من حرية التعبير ، وتقديرنا لهذا الموقف

إذا مارس المواطن حقه فى التعبير ، وقامت السلطة بالاعتداء على هذا الحق ، والتجأ هذا المواطن إلى القضاء طالباً النجدة ، فما هو موقف القضاء فى ظل الظروف التى فصلناها سلفاً، والتى تعوق إلى حد كبير ممارسة حرية التعبير؟.

هذا المبحث يعالج باختصار موقف القضاء المصرى من حرية التعبير ، وتقديرنا لهذا الموقف.

١ – موقف مجلس الدولة

نستطيع أن نقول إن قضاء مجلس الدولة فى الحريات –ومنها حرية التعبير– مر بمراحل ثلاث :

الأولى: من عام ١٩٤٦ حتى عام ١٩٥٥ وفيها وقف موقفاً صلباً فى الدفاع عن الحقوق والحريات. الثانية: من عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٧١ وفيها وقف موقفاً متراخياً من الدفاع عن الحقوق والحريات. الثالثة: من عام ١٩٧١ وحتى الآن وفيها وقف موقفاً يتراوح بين الإقدام والإحجام وإن رجحت كفة الإقدام. وبالطبع كانت هذه المواقف أساساً صدى

للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى مرت بمصر والتى لا نرى متسعاً من الوقت للخوض فيها.

وفى ضوء هذا التقسيم للمراحل التى مر بها قضاء مجلس الدولة ، سنتناول باختصار صور حرية التعبير فى قضاء مجلس الدولة ، والمتمثلة فى حرية العقيدة والديانة ، وحرية الصحافة ، وحرية النشر ، وحرية الاجتماع ، وحرية التظاهر السلمى ، وحرية السينما والمسرح.

(أ) حرية العقيدة والديانة

حرص مجلس الدولة على حماية حرية العقيدة ، إلا أنه قرن ذلك بضرورة خضوعها للعادات المرعية ، وأن تجد حدها فى عدم الإخلال بالنظام العام ، أو منافاة حرمة الآداب. فذهب إلى أن حرية العقيدة وإن كفلها الدستور وفرض على الدولة توفير حمايتها لكل فرد ، إلا أنها ليست مطلقة من كل قيد ، فلا يسرف فيها إلى حد المغالاة والتطرف ، ولا يتخذ منها وسيلة للطعن فى عقيدة أخرى ، بما يثير النفوس. ولا يتذرع بها للخروج على المألوف من الأسس الدستورية والأوضاع الشرعية القائمة ، ولا تستغل بها عواطف البسطاء من الناس باسم الدين لبلبلة أفكارهم وزعزعة عقائدهم (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٦/ ٦/ ١٩٥٤ ، ق١٢٥٥ ، س٦ ، مجموعة السنة ٨ ، قاعدة رقم ٨١٣ ، ص١٥٥٠).

وذهب إلى أن البهائية فرقة ليست من فرق المسلمين ؛ إذ أن مذهبهم يناقض أصول الدين وعقائده التى لا يكون المرء مسلماً إلا بالإيمان بها جميعاً ، بل هو مذهب مخالف لسائر الملل السماوية ، ومن اعتنقه من بعد ما كان مسلماً صار مرتداً عن دين الإسلام (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٦/ ٥/ ١٩٥٢ ، ق١٩٥ ، س٤).

وذهب إلى أن حرية العبادة بالنسبة للجميع أمر مباح يمكن ممارسته فى أى مكان ، ولا يملك أحد تعطيله مادام لا يخل بالنظام العام ولا ينافى الآداب. لذلك فإن الأمر بتعطيل اجتماع دينى مسيحى فى منزل أحد المواطنين يقع باطلاً لتعارضه مع حرية إقامة الشعائر الدينية للجميع (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٦/ ١٢/ ١٩٥٢ ، ق٦١٥ ، س٥ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ٩٨ ، ص١٤٧).

(ب) حرية الصحافة

حاول مجلس الدولة فى المرحلة الأولى من قضائه أن يفسح المجال واسعاً لإصدار الصحف ، وكانت وسيلته لبلوغ ذلك هى فرض رقابة على قرارات الإدارة بالاعتراض على

القائمين على أمور الصحف ، وكذلك على قرارات الإدارة بالاعتراض على إصدار الصحف ، وعلى قراراتها بإلغاء الصحف ، وإذا تبين له عدم مشروعية هذه القرارات ألغاها.

(أحكام محكمة القضاء الإدارى فى ١١/ ٤/ ١٩٥١ ، ق٨٠٣ ، س٥ ، مجموعة السنة ٦ ، قاعدة رقم ٨٥١ ، ص١٣٢٣. وفى ٦/ ١/ ١٩٥٣ ، ق٣٠٥ ، س٦ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ١٧٤ ، ص٢٧٨. وفى ٢/ ٣/ ١٩٥٣ ، ق١٢٤ ، س٦ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ٣٤٧ ، ص٥٨١. وفى ١٨/ ١٢/ ١٩٥١ ، ق٣٤٤ ، س٥ ، مجموعة السنة ٦ ، قاعدة رقم ٦٤، ص١٨٠).

وفى حكم مدوٍ لمجلس الدولة انتهى إلى إلغاء القرار الصادر من مجلس الوزراء فى ٢٨/ ١/ ١٩٥١ بإلغاء جريدة مصر الفتاة ، وقال: إن المادة (١٥) من دستور ١٩٢٣ لا تجيز للإدارة مصادرة الصحف قبل صدور تشريع ينظم هذه المصادرة الإدارية ، لأن الحريات العامة فى مصر -ومنها حرية الصحافة- إذا أجاز الدستور تقييدها فإنها لا تقيد إلا بتشريع. وانتهى إلى أنه لما كان التشريع الذى ينظم المصادرة الإدارية للصحف لم يصدر ، فإن قرار مجلس الوزراء الصادر بإلغاء جريدة مصر الفتاه يكون باطلاً لمخالفته الدستور (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٦/ ٦/ ١٩٥١ ، ق٥٨٧ ، س٥ ، مجموعة السنة ٥ ، قاعدة رقم ٣٥٧ ، ص١٠٩٩).

وفى المرحلة الثانية من قضائه ذهب مجلس الدولة إلى أن الاتحاد الاشتراكى يعتبر سلطة مستقلة عن سائر السلطات ، وقد خوله المشرع سلطة الترخيص فى إصدار الصحف والعمل فى الصحافة ، ولامراء فى أن من يملك المنح يملك المنع. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٦/ ١٢/ ١٩٦٦م ، ق١٧٤٩ ، س٢٠ ، مجموعة المحكمة فى ثلاث سنوات ، قاعدة رقم ١٨ ، ص٢٥).

وفى هذه المرحلة رفض دعوى أقامتها الدكتوره درية شفيق طالبة إلغاء الأمر العسكرى رقم ٢٥ لسنة ١٩٥٧ بتعطيل مجلة «بنت النيل» ، ومجلة «درية شفيق» منتهياً إلى أن الحاكم العسكرى يملك أن يعطل إصدار المجلات التى يرى أن إصدارها يؤدى إلى الإخلال بالنظام العام ، رغم ما تنص عليه المادة (٤٥) من دستور ١٩٥٦م من أن حرية الصحافة مكفولة فى حدود القانون ، ورغم خلو قانون الأحكام العرفية من نص يخول الحاكم العسكرى هذه السلطة. وأسس قضاءه على أنه عند قيام ظروف استثنائية فإن للإدارة أن تهدر أحكام القوانين السارية ، وأن تباشر اختصاصات جديدة لا سند لها فى هذه القوانين ، إذا تبين أن

إعمال هذه الأحكام فى ظل الظروف الاستثنائية لا يمكّنها من المحافظة على الأمن. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٨/ ٣/ ١٩٦١ ، ق١٢٧٦ ، س١١ ، مجموعة السنة ١٥ ، قاعدة رقم ١٣٤ ، ص١٧٧).

وفى المرحلة الثالثة من قضائه ذهب مجلس الدولة إلى أنه: صدر قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ ناصاً على حق كل حزب فى إصدار صحيفة أو أكثر للتعبير عن آرائه ، دون التقيد بالحصول على ترخيص من الاتحاد الاشتراكى العربى ، ومن ثم يكون ما قام به حزب مصر العربى الاشتراكى من إصدار «جريدة مصر» هو استعمال لحق استمده مباشرة من القانون ، ولا يلزم لنشوئه صدور قرار إدارى خاص بذلك. (حكم المحكمة الإدارية العليا فى ١٦/ ١/ ١٩٨٢ ، ق٥٩١ ، س٢٥ ، مجموعة السنة ٢٧ ، قاعدة رقم ٣٥ ، ص٢٥٣).

وذهب إلى أنه لا يجوز للاتحاد الاشتراكى إلغاء ترخيص الجريدة مادام أنه ليس هناك سبب للإلغاء ، كعدم انتظام صدور الجريدة على النحو الذى تقتضيه أحكام القانون ، أو تغيير البيانات التى تضمنها إخطار الجريدة دون إعلانه للمحافظة. (حكم المحكمة الإدارية العليا فى ٢٤/ ٤/ ١٩٨٢ ، ق٤٣١ ، س٢٦).

وذهب إلى أن القضاء الإدارى لا يملك فى ضوء التشريعات السارية إلغاء أو تعطيل تراخيص الممارسة الصحفية لأى سبب من الأسباب ، التزاماً بإرادة المشرع فيما قرره بشأن تنظيم الصحافة إصداراً أو ممارسة ، لأن مثل هذا القضاء يأتى على خلاف مراد المشرع فيما قرره بالنسبة للشأن الصحفى. كما أن إلغاء ترخيص الصحيفة يعتبر من قبيل التدابير الجزائية التى تنال من حرية الصحافة ، والتى يرتبط توقيعها بتقدير المشرع الذى لم يقدر الوصول بهذا الجزاء إلى مرحلة إلغاء ترخيص إصدار الصحيفة. (حكم المحكمة الإدارية العليا فى ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٢ فى الطعن رقم ٩٤٨٨ لسنة ٤٧ق).

وذهب إلى أنه لما كان غرض الشركة هو إصدار صحيفة ، وهذا الغرض بذاته غير مخالف للقانون ولا للنظام العام ، فإنه لا يجوز التعلل برأى منسوب لجهة أمن ترى عدم الموافقة على التأسيس ، إذ أن هذا الرأى لا يتطلبه القانون ، فضلاً عن أنه ليس سببا من تلك التى اعتد ببيانها القانون – حصراً وتحديداً – أساساً وتكئة صالحة للاعتراض على تأسيس الشركة. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٨/ ١/ ٢٠٠٠ ، ق٧٦٢٦ ، س٥٢).

(جـ) حــرية النشــر

ذهب مجلس الدولة إلى رفض إلغاء قرار مجلس الوزراء بمصادرة كتاب اسمه «الفرقان لابن الخطيب» يبحث فى جمع القرآن وتدوينه وهجائه ورسمه وتلاوته وقراءته ووجوب ترجمته وإذاعته ، والتى تمت بناء على طلب الأزهر الذى رأى أن الكتاب -بما اشتمل عليه من الأخطاء والمغامز وحشد الروايات الضعيفة المشككة مع تأييدها ، وغض النظر عما رد به العلماء عليها- يؤثر فى الناس تأثيراً سيئاً ، ويزلزل عقائد العامة وأوساط المتعلمين فى كتابهم الكريم ، ويفتح أمامهم أبواباً من الشكوك والزيغ والإلحاد. وقال فى حكمه: إن حرية النشر ليست حرية مطلقة ، بل هى مقيدة بأن يلتزم الكاتب المنهج العلمى ، بأن يبسط مختلف الآراء فى دقة وأمانة ونزاهة ، وأن يستظهرها استظهاراً صحيحاً سليماً ، ثم يناقشها فى منطق وفهم وعن دراية وعلم. وهو إن فعل ذلك فإنه لا حرج عليه بعد ذلك إن أخذ برأى دون آخر".

ولا يستلزم الأمر لمصادرة كتاب يمس الدين أن يؤدى نشر هذا الكتاب إلى قيام ثورة أو إذكاء فتنة ، بل يكفى أن يكون هناك ثمة احتمال لأن يترتب على نشره تكدير للسلم العام ، ولا يلزم أن يكون هذا التكدير مادياً بحدوث شغب أو حصول هياج ، بل يكفى أن يكون معنوياً بإثارة الخواطر وإهاجة الشعور. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١١/ ٥/ ١٩٥٠م ، ق٦٨٥ ، س٢ ، مجموعة السنة ٤ ، قاعدة رقم ٢٢٥ ، ص٧٦١).

وذهب إلى عدم جواز توثيق عقد إنشاء مؤسسة بهائية غرضها طباعة ونشر الكتب والمؤلفات والنشرات والجرائد والمجلات وكافة المطبوعات الخاصة بالديانة البهائية ؛ لأن هذه الديانة مناقضة لأصول الدين الإسلامى ، وتشكك المسلمين فى كتابهم ونبيهم. (فتوى إدارة الفتوى لوزارة العدل رقم ١٢٩ فى ١٧/ ٤/ ١٩٥٢ ، مجموعة فتاوى السنتين ٩ و١٠ ، قاعدة رقم ١٦٩ ، ص٢٥٣).

وذهب إلى أنه إذا كان للرقيب العام فى ظل نظام الأحكام العرفية سلطة منع النشر من غير إخطار سابق ، إلا أن ذلك منوط بأن يكون فى حدود القانون ولمبرر يقتضيه ، بأن يكون النشر من شأنه تهييج الخواطر أو إثارة الفتنة أو الإخلال بالأمن والنظام ، وهو فى هذه الحدود القانونية خاضع لرقابة المحكمة القضائية ، وهى لا ترى قيام المبرر الحقيقى لمنع تصحيح ما نشر من تقرير النائب العام خاصاً بالوزير عبد الفتاح حسن ، فى أمر لا جدال فى أنه يخالف الثابت فى التحقيق ، بحجة أن فى النشر إخلالاً بالأمن ، مع أن مثل هذا الإخلال لا يتأتى من وضع الأمور فى نصابها الصحيح بالوسيلة التى خولها القانون لصاحب الشأن ، تمكيناً له

للدفاع عن نفسه ، فى شأن ما نشر خاصاً بشخصه. فتنفيذ القرار المطعون فيه بمنع نشر التصحيح يقف -والحالة هذه- عقبة غير قانونية فى سبيل استعمال المدعى حقاً مشروعاً. ويترتب على تنفيذ القرار نتائج يتعذر تداركها ، لمساسها بسمعته السياسية وتصرفاته العامة كوزير سابق من وزراء الدولة. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٠/ ٧/ ١٩٥٢ ، ق٦٩٤ ، س٦ ، مجموعة السنة ٦ ، قاعدة رقم ٥٩٠ ، ص١٣٩٢).

وذهب إلى أن كتاب «الدين والضمير» قد انتحى فيه المدعى ناحية تخالف الدين وتعاليمه وأحكام الشرع ، بأن أورد فيه ما يعتبر دعوة إلى الإلحاد وعدم الاعتداد بالأديان السماوية ، وأنه على ما وصفه به تقرير اللجنة التى راجعته بأن فيه «أخطاء فاحشة وزلات لا تحتمل». وانتهت فيه بحق إلى أن المدعى قصد بكتابه هذا إلى هدم الأديان ، وتزيين وتحبيب الإلحاد والإباحية إلى النفوس ، بإطراء الملحدين وتمجيدهم وتسجيل فضائلهم ، وعرض وتسجيل الفضائح والمخازى التى ارتكبها بعض المنتمين للدين إلى غير ذلك مما أوردته اللجنة فى تقريرها وانتهت إليه ، والكتاب على هذه الصورة فيه مناهضة للنظام العام الذى من أخص عناصره الدين ، كما أن فيه إخلالاً بالآداب العامة. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٩/ ٧/ ١٩٦٣م ، ق٨٣٧ ، س١٤ ، مجموعة المحكمة فى خمس سنوات ، قاعدة رقم ١٠٨ ، ص٢١٧).

وذهب إلى أن القرار المطعون فيه والمتضمن مصادرة كتاب «نحو ثورة إسلامية» ، أقيم على أسباب حاصلها أن السماح بتداول هذا الكتاب قد يؤدى إلى الإخلال بالأمن العام فى الدولة ، لما ينطوى عليه من عرض للأفكار التى يعتنقها المؤلف من عدم فصل بين الدين والدولة ، وأنه لا يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية بغير حكومة إسلامية. فضلاً عن إشادته بالإمام الخومينى وبثورته فى إيران. ولقد تأيدت مخالفة الكتاب لمتطلبات الأمن بمقتضى التقرير المقدم عنه من إدارة البحوث والنشر بالأزهر الشريف ، حيث جاء به أن المؤلف ينكر فى كتابه حد الخمر ، وشكك فى الأحاديث النبوية الواردة فيه. كما أن الكتاب يتضمن بعض العبارات العمومية الحادة التى عالج بها المؤلف طلب تطبيق الشريعة الإسلامية ، وهى عبارات تتسم فى حقيقتها بالعدائية ، وتثير النفوس ، وتدعو إلى سوء التأويل. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٣/ ٣/ ١٩٨٤ ، ق١١٣ ، س٣٥).

(د) حرية الاجتمـاع

يقول مجلس الدولة عن حق الاجتماع :

إن حق الاجتماع ليس منحة من الإدارة تمنعها أو تمنحها كما تشاء ، بل هو حق أصيل للناس اعترف به القانون وأكده الدستور ؛ ولهذا فهو لا يقتضى طلباً من قبل صاحب الشأن ، ولا يلزم لنشوئه صدور قرار الإدارة بالترخيص به ، وإنما هو مستمد من القانون ، وفقط يجب عليه إن أراد استعماله أن يخطر الإدارة بزمان الاجتماع ومكانه ، وغير ذلك من البيانات التى نص عليها القانون. وسلطتها فى منع الاجتماع وفى فضه هى سلطة استثنائية ، تخضع لرقابة المحكمة ، لتتعرف ما إذا كان استعمالها مطابقاً للقانون نصاً وروحاً ، أم أنه ليس كذلك. وقيد المنع يجب أن يفهم فى أضيق الحدود ، فلا تستعمله الحكومة إلا للضرورة القصوى ، وذلك عندما تقوم لديها أسباب حقيقية لها سندها من الواقع ، تدل على أن الاجتماع من شأنه حقاً الإخلال بالأمن العام ، وهى فى هذا الشأن تخضع لرقابة المحكمة ، حتى لا يبدد الحق ذاته تحت شعار تلك الرخصة الاستثنائية. وللمدعين الحق فى أن يعقدوا اجتماعهم حتى بعد فوات المناسبة التى أرادوا عقد اجتماعهم فيها ، مادامت الإدارة هى التى حالت بتصرفها دون عقد الاجتماع فى اليوم الذى كان مزمعا عقده فيه. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٣١/ ٧/ ١٩٥١م ، ق١٣٢٠ ، س٥ ، مجموعة السنة ٥ ، قاعدة رقم ٣٧١ ، ص١١٥٠).

وذهب إلى وقف تنفيذ قرار منع إقامة حفل ذكرى اعتلاء مصطفى النحاس رئاسة حزب الوفد ، لأن الإدارة اشترطت لإقامة الاحتفال أن يتم فى مكان مغلق ، بل إنها حددته بقاعة المناسبات بمسجد عمر مكرم ، وليس فى سرادق يقام بجوار ذلك المسجد حسبما طلب المدعى. وهذا الشرط من جانب الإدارة ينطوى على تقييد لحق المدعى فى اختيار المكان المناسب للاحتفال ، وفى تحديد عدد المدعوين مما يشكل قيداً على حرية الاجتماع. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٥/ ٩/ ١٩٨٢ ، ق٥٠٩٤ ، س٣٦).

وألغى قرار منع إقامة حفل ذكرى وفاة مصطفى النحاس ، استناداً إلى أن ما ذهبت إليه الإدارة من أن المنع يرجع إلى أن حالة الأمن والظروف لا تسمح بإقامة هذا الاحتفال جاء قولاً مرسلاً لا يوجد فى الأوراق ما يؤيده. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٠/ ٤/ ١٩٨٤م ، ق٢٠٥٦ ، س٣٤).

وقضى بوقف تنفيذ قرار رفض التصريح بعقد مؤتمر شعبى بميدان عابدين بمناسبة ذكرى قيام دولة إسرائيل وذكرى ثورة التصحيح ، استناداً إلى أنه وإن وافقت الإدارة على عقد الاجتماع فى مدينة نصر ، بدعوى أن إقامته بميدان عابدين يخل بمقتضيات النظام والأمن

العام وحركة المرور ، إلا أن ذلك ينطوى فى حقيقته على تقييد لحرية الاجتماع العام. ولا يجوز تقييد هذا الحق لمجرد توقعات تثيرها جهة الإدارة فى الوقت الذى تستطيع فيه أن تتخذ كل ما من شأنه الحفاظ على النظام والأمن وحركة المرور بمنطقة الاحتفال. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٨/ ١٠/ ١٩٨٦م ، ق٣٦٩٦ ، س٤٠).

وقضى بوقف تنفيذ قرار عدم الموافقة على الاجتماع فى ميدان عابدين ، لأداء صلاة العيد والاحتفال بختام رمضان ، وعقده فى مدينة نصر ، لأن هذا ينطوى على تقييد لحرية الاجتماع العام. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٥/ ٦/ ١٩٨٦م ، ق٣٧٧٠ ، س٤٠).

(هـ) حرية التظاهر السلمى

ذهب مجلس الدولة إلى أنه وإن كان الدستور قد أباح تنظيم حقى الاجتماع والتظاهر السلمى بقانون ، إلا أنه لم يقصد الانتقاص منهما ؛ ومن ثم يكون كل قانون يصدر ولو من السلطة التشريعية المختصة مقيداً لهذين الحقين غير دستورى. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٩/ ٣/ ١٩٥٣م ، ق١٥٠٧ ، س٥ ، مجموعة السنة ٧ ، قاعدة رقم ٣٦٩ ، ص٦٢٧).

وانتهى إلى رفض دعوى المدعى بوقف تنفيذ وإلغاء قرار وزير الداخلية برفض الموافقة على المسيرة السلمية عقب صلاة الجمعة الموافقة ١٤/ ٦/ ١٩٨٥م من مسجد النور بشارع رمسيس ، لتتوجه بالشكوى إلى رئيس الجمهورية من عدم تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، لأن الاعتبارات التى ساقتها الجهة الإدارية لتبرير قرارها بالرفض من أنه يترتب على المسيرة اضطراب فى النظام والأمن العام من إعاقة حركة المرور وتعطيل الحركة الاقتصادية. فضلاً عن أن المسيرة تريد من رئيس الجمهورية التدخل فى شئون السلطة التشريعية بالمخالفة للدستور. هذه الاعتبارات ليست بمثابة توجسات أو أوهام ، وإنما هى أمور متوقعة وواردة ، وهذا كاف لقيام القرار المطعون فيه ، ولا يلزم لصحته أن تتحقق تلك الحوادث ، كما لا يلزم التأكد من حدوثها ، وإنما يكفى أن تكون متوقعة الحدوث ، وأن يظهر للمحكمة أن هذا التوقع قائم على أسباب تبرره. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٥/ ٦/ ١٩٨٥ ، ق٤٥٢٥، س٣٩).

(و) حرية السينما والمسرح

يقول مجلس الدولة :

إن الترخيص بعرض الشريط السينمائى مؤقت بطبيعته ولا يرتب حقاً ذاتياً ، وإنما يمنح

المرخص له مزية وقتية تمكن الجهة المختصة من الرقابة المسبقة على الشريط. وكذلك استمرار هذه الرقابة وتدخلها كلما اقتضت المصلحة العامة ذلك ، أو تغيرت الظروف التى صدر فى ظلها الترخيص. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٤/ ١/ ١٩٨٦ ، ق٥٥٦٩ ، س٣٧).

وذهب إلى أن للإدارة الحق فى الاستعانة برأى الأزهر قبل الموافقة على سيناريو الفيلم إذا كان يتعرض للأنبياء. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ١٦/ ٥/ ١٩٥٧ ، ق٧٨٦١ ، س٨ ، مجموعة السنة ١١ ، قاعدة رقم ٢٩٧ ، ص٤٦٠).

وذهب إلى أنه لا يجوز بغير ترخيص من وزارة الثقافة والإرشاد القومى تصدير نسخ الأفلام إلى الخارج ، حماية للآداب العامة والأمن العام ومصالح الدولة العليا. (فتوى اللجنة الثانية – مجموعة فتاوى اللجان ، السنتان ١٩ و٢٠ ، قاعدة رقم ١٨٣ ، ص٣٣٥).

وانتهى إلى صحة قرار الإدارة برفض تصدير فيلم إلى الخارج ؛ لهبوط مستواه الفنى ، إذ أنه ملىء بالأخطاء التاريخية. وقد عرض تاريخ فترة فجر الإسلام عرضاً رخيصاً ؛ مما يتنافى مع جلال الدعوة الإسلامية وعظمة شأنها فى بدء قيامها ، وفى هذا ما يمس مصلحة الدولة العليا. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٧/ ١٢/ ١٩٦٠م ، ق٩١٢ ، س١٣ ، مجموعة السنة ١٥ ، قاعدة رقم ٦١ ، ص٧٧).

وانتهى إلى إلغاء قرار سحب الترخيص بعرض إحدى المسرحيات وقال: إن قرار سحب الترخيص يجب أن يقوم على سبب يسوّغ تدخل الإدارة ، لإحداث أثر قانونى فى حق المرخص له ، وهو سحب الترخيص ، تحقيقاً للغاية التى استهدفها الشارع ، وهى حماية الآداب العامة أو المحافظة على الأمن والنظام العام أو مصالح الدولة العليا. ولا يكون ثمة سبب للقرار ، إلا إذا قامت حالة واقعية تسوغ هذا التدخل ، تكفّل القانون بتحديدها بأنها ظروف جديدة تطرأ بعد منح الترخيص تستدعى سحبه. ومن ثم ، فإذا لم تطرأ هذه الظروف الجديدة امتنع على الإدارة سحب الترخيص. وأوجب القانون على الإدارة أن توضح هذه الظروف الجديدة الطارئة ، باعتبارها سبباً لقرارها ، وإلا كان قرارها غير مسبب. هذا فضلاً عن أنه لم يظهر ما يدل على قيام ظروف جديدة تستدعى صدور القرار المطعون فيه ؛ فلم يرتكب المدعى أياً من المخالفات المنصوص عليها فى القانون رقم ٤٣٠ لسنة ١٩٥٥ ، بأن أجرى أى تعديل أو تحريف أو إضافة أو حذف بالمصنف المرخص به ، كما أنه لم يستعمل ما قررت السلطة القائمة على الرقابة استبعاده من المصنف المرخص به. (حكم محكمة القضاء الإدارى فى ٢٠/ ٥/ ١٩٧٥م ، ق١١١٣ ، س٢٩).

٢ – موقف المحكمة الدستورية

تعرضت المحكمة الدستورية لحرية التعبير حين تعرضت لحرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية ، وحرية الرأى والنقد ، وحرية الصحافة ، وحرية الاجتماع ، وذلك على الوجه التالى :

(أ) حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية

ذهبت المحكمة الدستورية (المحكمة العليا) إلى دستورية القرار بقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م فى شأن حل المحافل البهائية ، على أساس أن القرار بقانون سالف الذكر لم يتعرض لحرية العقيدة البهائية ، ولم يمسسها من قريب أو بعيد ، وإنما عرض لمحافلهم التى يجتمعون فيها ، ويمارسون من خلالها نشاطهم وشعائرهم ويبثون دعوتهم المخلة بالنظام العام ، فقضى بحلها وقاية للمجتمع من شر هذه الدعوة. (حكم المحكمة فى ١/ ٣/ ١٩٧٥م ، ق٧ ، س٢ ، مجموعة أحكام المحكمة – الجزء الأول ، قاعدة رقم ٢٣ ، ص٢٢٨).

وذهبت إلى أن حرية العقيدة لا قيد عليها ، وأن حرية ممارسة الشعائر الدينية يجوز تقييدها من خلال تنظيمها ، صوناً للنظام العام والقيم الأدبية ، وحماية لحقوق الآخرين وحرياتهم. (حكم المحكمة الدستورية العليا فى ١٨/ ٥/ ١٩٩٦ ، ق٨ ، س١٧ ، مجموعة أحكام المحكمة – الجزء السابع ، قاعدة رقم ٤١ ، ص٦٥٦).

(ب) حـــرية الـرأى

ذهبت المحكمة الدستورية العليا فى هذا الصدد إلى ما يلى:

- حرية الرأى هى الأصل والقاعدة فى كل تنظيم ديموقراطى. (حكم المحكمة فى ٧/ ٥/ ١٩٨٨م ، ق٤٤ ، س٧ ، مجموعة المحكمة – الجزء الرابع ، قاعدة رقم ١٦ ، ص٩٨).
- حرية التعبير تمثل فى ذاتها قيمة عليا لا تنفصل الديموقراطية عنها. (حكم المحكمة فى ١٥/ ٤/ ١٩٩٥ ، ق٦ ، س١٥ ، مجموعة المحكمة – الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١، ص٦٣٧).
- لا يعدو إجراء الحوار المفتوح حول المسائل العامة أن يكون ضماناً لتبادل الآراء على اختلافها ، كى ينقل المواطنون علانية تلك الأفكار التى تجول فى عقولهم ، ولو كانت السلطة العامة تعارضها ؛ إحداثاً من جانبهم –وبالوسائل السلمية– لتغيير قد يكون

مطلوباً. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س ١٦ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).

- ما توخاه الدستور من خلال ضمان حرية التعبير هو أن يكون التماس الآراء والأفكار وتلقيها عن الغير ونقلها إليه غير مقيد بالحدود الإقليمية على اختلافها ، ولا منحصر فى مصادر بذواتها تعد من قنواتها ، بل قصد أن تترامى آفاقها ، وأن تتعدد مواردها وأدواتها ، ليظهر من خلالها ضوء الحقيقة جلياً ، ولا يتصور أن يتم ذلك إلا من خلال اتصال الآراء وتفاعلها ومقابلتها ببعض ، وقوفاً على ما يكون منها زائفاً أو صائباً ، منطوياً على مخاطر واضحة أو محققاً لمصلحة مبتغاة ؛ ذلك أن الدستور لا يرمى من وراء ضمان حرية التعبير أن يكون مدخلاً لتوافق عام ، بل تغيا بصونها أن يكون كافلاً لتعدد الآراء وإرسائها على قاعدة من المعلومات ليكون ضوء الحقيقة منارا لكل عمل ومحدداً لكل اتجاه. (حكم المحكمة فى ١٥/ ٤/ ١٩٩٥م ، ق٦ ، س١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص٦٣٧).

- إن النتائج الصائبة هى حصيلة الموازنة بين آراء متعددة ، جرى التعبير عنها فى حرية كاملة ، وإنها فى كل حال لا تمثل انتقاء من السلطة العامة لحلول بذاتها ، تستقل بتقديرها وتفرضها عنوة. وإن من الخطر فرض قيود ترهق حرية التعبير بما يصد المواطنين عن ممارستها. وإن الطريق إلى السلامة القومية إنما يكمن فى ضمان الفرص المتكافئة للحوار المفتوح ، لمواجهة أشكال من المعاناة وتقرير ما يناسبها من الحلول النابعة من الإرادة العامة. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).

- حق الفرد فى التعبير عن الآراء التى يريد إعلانها ليس معلقاً على صحتها ، ولا مرتبطاً بتمشيها مع الاتجاه العام فى بيئة بذاتها ، ولا بالفائدة العملية التى يمكن أن تنتجها ، وإنما أراد الدستور بضمان حرية التّعبير أن تهيمن مفاهيمها على مظاهر الحياة ، بما يحول بين السلطة العامة وفرض وصايتها على العقل العام ، فلا تكون معاييرها مرجعاً لتقييم الآراء التى تتصل بتكوينه ، ولا عائقاً دون تدفقها. (حكم المحكمة فى ١٥/ ٤/ ١٩٩٥ ، ق٦ ، س١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص٦٣٧).

- إن حرية التعبير وتفاعل الآراء التى تتولد عنها لا يجوز تقييدها بأغلال تعوق

ممارستها ، سواء من ناحية فرض قيود مسبقة على نشرها ، أو من ناحية العقوبة اللاحقة التى تتوخى قمعها.. ولعل أكثر ما يهدد حرية التعبير ، أن يكون الإيمان بها شكلياً أو سلبياً ، بل يتعين أن يكون الإصرار عليها قبولاً بتبعاتها ، وألا يفرض أحد على غيره صمتاً ولو بقوة القانون ؛ ذلك أن عدوان الدولة عليها بما يعطلها أو يقلصها يولد الفزع منها ، ولن يثير بطشها إلا الإعراض عنها ، واقتحامها لها يباعد بينها وبين مواطنيها ، وقد يغريهم بعصيانها ، ولا يعدو أن يكون إهداراً لسلطان العقل وتغييباً ليقظة الضمير. (حكم المحكمة فى ١٥/٤/١٩٩٥م ، ق٦ ، س١٥ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص٦٣٧).

- إن القيم العليا لحرية التعبير ، بما تقوم عليه من تنوع الآراء وتدفقها وتزاحمها ، ينافيها ألا يكون الحوار المتصل بها فاعلاً ومفتوحاً ، بل مقصوراً على فئة بذاتها ، أو منحصراً فى مسائل بذواتها لا يتعداها. (حكم المحكمة فى ١٤/ ٥/ ١٩٩٥ ، ق١٧ ، س١٤ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٣٢ ، ص٤٤٠).
- لا شبهة فى أن المدافعين عن آرائهم ومعتقداتهم كثيراً ما يلجأون إلى المغالاة ، وأنه إذا أريد لحرية التعبير أن تتنفس فى المجال الذى لا يمكن أن تحيا بدونه ، فإن قدراً من التجاوز يتعين التسامح فيه. ولا يجوز بحال أن يكون الشطط فى بعض الآراء مستوجباً إعاقة تداولها. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).

(جـ) حـــرية النقـــد

وقد ذهبت المحكمة فى شأنها إلى ما يلى:

- إن أكثر ما يميز حرية النقد أنها ضرورة لازمة لا يقوم بدونها العمل الوطنى سوياً على قدميه ، وما ذلك إلا لأن الحق فى النقد -وخاصة فى جوانبه السياسية- يعتبر إسهاماً مباشراً فى صون نظام الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وضرورة لازمة للسلوك المنضبط فى الدول الديموقراطية ، وحائلاً دون الإخلال بحرية المواطن فى أن «يعلم» ، وأن يكون - فى ظل التنظيم بالغ التعقيد للعمل الحكومى - قادرا على النفاذ إلى الحقائق الكاملة المتعلقة بكيفية تصريفه. (حكم المحكمة فى ٦/ ٢/ ١٩٩٣م ، ق٣٧ ، س١١ ، مجموعة المحكمة ، الجزء الخامس - المجلد الثانى ، قاعدة رقم ١٥ ، ص١٨٣).

- إن من المنطقى بل والمحتوم أن ينحاز الدستور إلى حرية النقاش والحوار فى كل أمر يتصل بالشئون العامة ، ولو تضمن انتقاداً حاداً للقائمين بالعمل العام ، إذ لا يجوز لأحد أن يفرض على غيره صمتا ولو كان معززاً بالقانون ، ولأن حوار القوة إهدار لسلطان العقل والحرية والإبداع والأمل والخيال ، وهو فى كل حال يولد رهبة تحول بين المواطن والتعبير عن آرائه ، بما يدعم الرغبة فى قمعها ، ويكرس عدوان السلطة العامة المناوئة لها ، مما يهدد فى النهاية أمن الوطن واستقراره. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).
- من غير المحتمل أن يكون انتقاد الأوضاع المتصلة بالعمل العام تبصيراً بنواحى التقصير فيه مؤدياً إلى الإضرار بأى مصلحة مشروعة. وليس جائزاً بالتالى أن يكون القانون أداة تعوق حرية التعبير عن مظاهر الإخلال بأمانة الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة أو مواطن الخلل فى أداء واجباتها. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).
- الحماية الدستورية لحرية التعبير - فى مجال انتقاد القائمين بالعمل العام- غايتها أن يكون نفاذ الكافة إلى الحقائق المتصلة بالشئون العامة وإلى المعلومات الضرورية الكاشفة عنها متاحاً ، وألا يحال بينهم وبينها اتقاء لشبهة التعريض بالسمعة. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).
- يجب أن يكون انتقاد العمل العام حقاً مكفولاً لكل مواطن. وأن يتم التمكين لحرية عرض الآراء وتداولها بما يحول -كأصل عام- دون إعاقتها ، أو فرض قيود مسبقة على نشرها. وهى حرية يقتضيها النظام الديموقراطى ، وليس مقصوداً بها مجرد أن يعبر الناقد عن ذاته ، ولكن غايتها النهائية الوصول إلى الحقيقة ، من خلال ضمان تدفق المعلومات من مصادرها المتنوعة ، وعبر الحدود المختلفة ، وعرضها فى آفاق مفتوحة ، تتوافق فيها الآراء فى بعض جوانبها أو تتصادم فى جوهرها ، ليظهر ضوء الحقيقة جلياً من خلال مقابلتها ببعض ، وقوفاً على ما يكون منها زائفاً أو صائباً ، منطوياً على مخاطر واضحة أو محققاً لمصلحة مبتغاة. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).

- انتقاد القائمين بالعمل العام - وإن كان مريراً - يظل متمتعاً بالحماية التى كفلها الدستور لحرية التعبير عن الآراء ، بما لا يخل بالمضمون الحق لهذه الحرية ، أو يجاوز الأغراض المقصودة من إرسائها. وليس جائزاً بالتالى أن تفترض فى كل واقعة جرى إسنادها إلى أحد القائمين بالعمل العام أنها واقعة زائفة ، أو أن سوء القصد قد خالطها. كذلك فان الآراء التى تم نشرها فى حق أحد ممن يباشرون جانباً من اختصاص الدولة ، لا يجوز تقييمها منفصلة عما توجبه المصلحة العامة فى أعلى درجاتها من عرض انحرافاتهم ، وأن يكون المواطنون على بينة من دخائلها ، ويتعين دوماً أن تتاح لكل مواطن فرصة مناقشتها واستظهار وجه الحق فيها. (حكم المحكمة فى ٢٠/٥/١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).

- إن الطبيعة البناءة للنقد - التى حرص الدستور على توكيدها - لا يراد بها أن ترصد السلطة التنفيذية الآراء التى تعارضها ؛ لتحدد ما يكون منها فى تقديرها موضوعياً ؛ إذ لو صح ذلك لكان بيد هذه السلطة أن تصادر الحق فى الحوار العام. وهو حق يتعين أن يكون مكفولاً لكل مواطن. وما تغياه الدستور فى هذا المجال هو ألا يكون النقد منطوياً على آراء تنعدم قيمتها الاجتماعية ، كتلك التى تكون غايتها شفاء الأحقاد والضغائن الشخصية ، أو التى تكون منطوية على مجرد الفحش أو محض التعريض بالسمعة. كما لا تمتد الحماية الدستورية إلى آراء تكون لها بعض القيمة الاجتماعية ، ولكن جرى التعبير عنها على نحو يصادر حرية النقاش أو الحوار ، كتلك التى تتضمن الحض على أعمال غير مشروعة تلابسها مخاطر واضحة ، تتعرض لها مصلحة حيوية . (حكم المحكمة فى ٢٠/٥/١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).

وفى تطبيق عملى لحرية الرأى والنقد انتهت المحكمة الدستورية إلى :

- عدم دستورية البند ٧ من المادة ٤ من القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بنظام الأحزاب السياسية فيما تضمنه من اشتراط ألا يكون بين مؤسسى الحزب أو قياداته من تقوم أدلة جدية على قيامه بالدعوة أو المشاركة فى الدعوة أو التحبيذ أو الترويج بأى طريقة من طرق العلانية لمبادئ أو اتجاهات أو أعمال تتعارض مع معاهدة السلام بين مصر

وإسرائيل ؛ لأن هذا البند ينطوى على الإخلال بحرية فئة من المواطنين فى التعبير عن الرأى ، وحرمانهم مطلقاً ومؤبداً من حق تكوين الأحزاب السياسية ، بما يؤدى إلى مصادرة هذا الحق وإهداره على خلاف الدستور. (حكم المحكمة فى ٧/ ٥/ ١٩٨٨ ، ق٤٤ ، س٧ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء الرابع ، قاعدة رقم ١٦ ، ص٩٨).

- عدم دستورية ما تضمنته المادة ١٢٣/ ٢ من قانون الإجراءات الجنائية من إلزام المتهم بارتكاب جريمة القذف بطريق النشر فى إحدى الصحف أو غيرها من المطبوعات ، أن يقدم للمحقق عند أول استجواب له - وعلى الأكثر الخمسة الأيام التالية ، بيان الأدلة على كل فعل أسند إلى موظف عام أو شخص ذى صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة وإلا سقط حقه فى إقامة الدليل المشار إليه فى المادة ٣٠٢/ ٢ من قانون العقوبات ؛ ذلك أن إسقاط الحق فى تقديم الدليل فى ميعاد بالغ القصر لابد أن يكون مثبطاً لعزائم الحريصين على إظهار نواحى القصور فى الأداء العام ، كما ينال من ضمانة الدفاع ، بما يناقض القواعد المبدأية التى لا تقوم المحاكمة المنصفة بدونها. (حكم المحكمة فى ٢٠/ ٥/ ١٩٩٥م ، ق٤٢ ، س١٦ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤٥ ، ص٧٤٠).

(د) حـرية الصحافة

- تقول المحكمة: إن الدستور- وتوكيداً لحرية الصحافة التى كفل ممارستها بكل الوسائل - أطلق قدراتها فى مجال التعبير ؛ ليظل عطاؤها متدفقاً تتصل روافده دون انقطاع ، فلا تكون القيود الجائرة عليها إلا عدواناً على رسالتها يرشح لانفراطها . ولئن كان الدستور قد أجاز فرض رقابة محدودة عليها ، فذلك فى الأحوال الاستثنائية ، ولمواجهة تلك المخاطر الداهمة التى حددتها المادة ٤٨ من الدستور ، ضماناً لأن تكون الرقابة عليها محددة تحديداً زمنياً وغائياً فلا تنفلت كوابحها. (حكم المحكمة فى ١/ ٢/ ١٩٩٧ ، ق٥٩ ، س١٨ ، مجموعة أحكام المحكمة - الجزء الثامن ، قاعدة رقم ١٩ ، ص٢٨٦).

- وانتهت المحكمة إلى عدم دستورية البند (ب) من المادة (١٧) من قانون شركات المساهمة وشركات التوصية بالأسهم والشركات ذات المسئولية المحدودة الصادر بالقانون رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ - بعد تعديله بالقانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٨ - وذلك فيما تضمنه من اشتراط موافقة مجلس الوزراء على تأسيس الشركة التى يكون غرضها

أو من بين أغراضها إصدار الصحف ، ذلك أنه أقحم مجلس الوزراء بغير سند دستورى على مجال إصدار الصحف ، وهو ما يتمحض عنه إحكاماً لقبضة السلطة التنفيذية على عملية إصدار الأشخاص الاعتبارية الخاصة للصحف ، وإخضاع تلك العملية لمطلق إرادتها ، وجعلها رهن مشيئتها ، وهو ما يفرغ الحق الدستورى فى إصدار الصحف وملكيتها من مضمونه ، مقوضاً جوهره ، عاصفاً بحريتى التعبير والصحافة. (حكم المحكمة فى ٥/ ٥/ ٢٠٠١م ، ق٢٥ ، س٢٢ ، مجموعة المحكمة – الجزء التاسع ، قاعدة رقم ١٠٨ ، ص٩٠٧).

(هـ) حـرية الاجتمـاع

تقول المحكمة فى هذا الصدد ما يلى:

- الحق فى التجمع بما يقوم عليه من انضمام عدد من الأشخاص إلى بعضهم لتبادل وجهات النظر ، فى شأن المسائل التى تعنيهم ، من الحقوق التى كفلتها المادتان ٥٤ و٥٥ من الدستور ، وذلك سواء نظرنا إليه باعتباره حقاً مستقلاً عن غيره من الحقوق ، أم على تقدير أن حرية التعبير تشتمل عليه ، باعتباره كافلا لأهم قنواتها محققاً من خلاله أهدافها. (حكم المحكمة فى ١٤/ ١/ ١٩٩٥م ، ق ١٧ ، س ١٤ ، مجموعة المحكمة – الجزء السادس ، قاعدة رقم ٣٢ ، ص٤٤٠).
- إن حرية التعبير –فى مضمونها الحق– تفقد قيمتها إذا جحد المشرع حق من يلوذون بها فى الاجتماع المنظم. وحجب بذلك تبادل الآراء فى دائرة العرض ، بما يحول دون تفاعلها وتصحيح بعضها البعض ، ويعطل تدفق الحقائق التى تتصل باتخاذ القرار ، ويعوق انسياب روافد تشكيل الشخصية الإنسانية التى لا يمكن تنميتها إلا فى شكل من أشكال الاجتماع ؛ ذلك أن الانعزال عن الآخرين يؤول إلى استعلاء وجهة النظر الفردية وتسلطها ، ولو كان أفقها ضيقاً أو كان عقمها أو تحزبها بادياً. (حكم المحكمة فى ١٥/ ٤/ ١٩٩٥ ، ق٦ ، س١٥ ، مجموعة المحكمة – الجزء السادس ، قاعدة رقم ٤١ ، ص٦٣٧).
- إن حرية الانضمام إلى جمعية أو جماعة من أجل أن يدافع من يلوذون بها عن معتقداتهم أو آرائهم تعد جزءاً لا يتجزأ من حرياتهم الشخصية ، سواء كانت آراؤهم أو معتقداتهم التى يريدون الدفاع عنها أو إنماءها تندرج تحت المسائل السياسية أو الاقتصادية أو الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية ؛ فلا يجوز لسلطة أن تعرقل طرحها أو

نقلها إلى آخرين ، بعد أن كفل الدستور حرية العقيدة وحرية التعبير عن الآراء وحرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام ، وكذلك حق الناس جميعاً فى أن يتقدموا إلى السلطة بظلاماتهم يعرضونها دون وجل ، كى يردوا عنهم جوراً أو عدواناً أحاط بهم ، وما حرية الاجتماع إلا إطار منظم يسع التعبير عن هذه الحريات والحقوق جميعها ، فلا يكون إلا كافلاً جوهرها ، ميسراً إنفاذها ، ضامناً فعاليتها ، وعلى الأخص كلما كان التعبير عن الآراء واقعاً فى محيطها المتصل بالمسائل العامة التى تقتضى بصراً بأبعادها ، وعمقاً فى عرض جوانبها ، وصلابة فى تعرية نواحى القصور فيها. (حكم المحكمة فى ٦/ ١٢/ ١٩٩٧م ، ق٨٦ ، س١٨ ، مجموعة المحكمة - الجزء الثامن ، قاعدة رقم ٦٨ ، ص٩٩٢).

٣ - موقف القضاء العادى

تناول القضاء العادى بعض صور التعبير عن الرأى على الوجه التالى:

(أ) حرية النقد

تقول المحكمة العليا :

حيث إن الواقعة المنسوبة إلى المتهم أنه أهان صاحب الدولة سعد باشا رئيس مجلس الوزراء بسبب أمور تتعلق بوظيفته ، كما أهان هيئتى مجلس النواب والشيوخ.

وحيث إنه من المبادئ المقررة ، أن حياة الموظف العمومية ومن فى حكمه إنما هى ملك للمجتمع الذى يعمل الموظف لحسابه ، ولذا أجيز قانوناً لكل فرد من أفراد المجتمع - ولو لم يكن منتمياً لحزب من أحزابه السياسية- أن يتناول عمل الموظف بشروط أهمها إقامة الدليل ، وعدم التعرض لحياة الموظف الخصوصية بأى وجه من الوجوه.

وحيث إنه بمراجعة المقالات موضوع الاتهام ، رأت المحكمة أنه فى جملته عبارة عن نقد عمل من أعمال الوظيفة ؛ سواء كان لدولة سعد باشا من جهة تناقضه فى مواقفه ، أو فريق من أعضاء البرلمان ، أو من جهة اقتراحهم إقامة تمثال لدولته ، أو غير ذلك من الأعمال العامة الغير منكور حدوثها ، والتى لا تمس الحياة الخصوصية لدولة سعد باشا ، ولا لأحد من أعضاء البرلمان. فهى إذن من قبيل النقد المباح.

وحيث إنه وإن لم يكن المتهم قد استعمل فى النقد شيئاً كثيراً من الشدة ومن قوارص الكلام ، إلا أنها جاءت من باب المبالغة فى النقد والرغبة فى التشهير بالفعل فى ذاته ، كما هى

خطة المتهم فى كتابته المستفادة من عبارته ، ومن المبالغة فى المقال والغلو فى الوصف. وعلى أى حال فهى لا تشمل المساس بالحياة الخصوصية ، ومن ثم لا يسوغ اختزال تلك العبارات والألفاظ من مجموع المقالات ، وفرض عقاب خاص لها ، كما فعل الحكم المطعون فيه. (نقض فى ١٢/ ٣/ ١٩٢٦ طعن رقم ٣٦٤ سنة ٤٣ق - مشار إليه فى كتاب د. عماد النجار ، النقد المباح ، ص١٧٧ - ١٧٨).

(ب) حرية النشر

- فى قضية صودر فيها كتاب الأستاذ خالد محمد خالد المعنون: «من هنا نبدأ» ، الذى أنكر فيه فكرة الحكومة الدينية ، قالت محكمة القاهرة فى معرض الحكم على الكتاب:

إن المؤلف لم ينكر ما أمر الله به من حدود ، وإنما قال: إنه لا ضرورة لقيام حكومة دينية من أجل إقامة هذه الحدود ، خاصة ولا سيما أن الحدود نادرة التطبيق عملاً. كما أن المؤلف لم يطعن فى الدين ذاته ، ولم يجحد كتاب الله وسنة رسوله... ولم يخرج فيما كتب عن حد البحث العلمى والفلسفى. وإذا صح أنه أخطأ فى شىء مما كتب ، فإن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شىء ، وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدى شىء آخر. (الحكم منشور فى مقدمة الطبعة الثامنة من الكتاب المذكور).

- وانتهت محكمة النقض إلى براءة الدكتور سعد الدين إبراهيم -أستاذ علم الاجتماع السياسى بالجامعة الأمريكية- مما نسب إليه من اتهامات تتعلق بالحصول على تبرعات من الخارج بدون إذن ، وبث دعايات وأخبار كاذبة فى الخارج بهدف الإساءة إلى مصر. وقالت المحكمة:

إن سعد الدين إبراهيم يعد من العلماء فى مجال تخصصه ، وأنه لم يتخل عن انتمائه لبلده ، وقام بتوظيف علمه فى دراسة سلبيات المجتمع المدنى المصرى فى تحوله الديموقراطى ، واستعان فى ذلك بالإسهامات التى تسمح بها الاتفاقيات الدولية المنضمة إليها مصر ، وإن كل ما أورده فى تقاريره وأبحاثه عن تزوير الانتخابات وهموم الأقليات ، لا يعدو أن يكون صدى لما تم نشره بعدد من المؤلفات ، وما تناولته الصحف ، وما تردد خلال نظر إحدى الدعاوى القضائية. وإن كل ما ردده لم يكن يستعصى مع ثورة الاتصالات أن يصل العلم به إلى من يطلبه بالخارج. وإن إرسال المتهم لهذه المعلومات إلى جهة معينة بالخارج لا يندرج تحت إذاعة وإشاعة معلومات مغرضة بالخارج مما لا تقوم به الجريمة. (حكم محكمة النقض فى ١٨/ ٣/ ٢٠٠٣م - جريدة الأهرام فى ١٩/ ٣/ ٢٠٠٣م).

(جـ) حـرية الإضراب

قضت محكمة أمن الدولة العليا بتبرئة بعض عمال الهيئة القومية للسكك الحديدية الذين أضربوا عن العمل بهدف تحقيق مطالبهم المهنية وقالت:

إن الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التى وقعت عليها مصر وصدر بالموافقة عليها قرار رئيس الجمهورية رقم ٥٣٧ لسنة ١٩٨١م ، نصت فى المادة الثامنة منها على أنه: «تتعهد الدول الأطراف فى الاتفاقية الحالية بأن تكفل:

أ. ..... ب. ..... جـ. .....

د. الحق فى الإضراب على أن يمارس طبقاً لقوانين القطر المختص». وهذا النص قاطع الدلالة فى أنه على الدولة المنضمة للاتفاقية التزاماً بأن تكفل الحق فى الإضراب ، بمعنى أنه صار معترفاً به كحق مشروع من حيث المبدأ ، ولا يجوز العصف به كلياً وتجريمه على الإطلاق ، وإلا كان ذلك مصادرة كاملة للحق ذاته. وما تملكه الدول المنضمة للاتفاقية لا يعدو أن يكون مجرد تنظيم لذلك الحق المقرر ، بحيث تنظم التشريعات الداخلية طريقة ممارسة ذلك الحق. وهناك فرق بين نشأة الحق ووضع قيود على ممارسته. وعدم وضع تنظيم لذلك الحق لا يعنى على الإطلاق العصف به ، أو تأجيله لحين وضع تلك النظم ، وإلا لاستطاعت أى دولة التحلل من التزامها بعدم وضع تنظيم لممارسة ذلك الحق. (حكم محكمة أمن الدولة العليا طوارئ فى ١٦/ ٤/ ١٩٨٧م فى الدعوى رقم ٤١٩٠ لسنة ١٩٨٦م).

(د) حرية العقيدة

انتهت محكمة استئناف القاهرة فى ١٤/ ٦/ ١٩٩٥م فى الطعن رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ق ، إلى التفريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وبين زوجته ، بعد أن ثبت لديها أنه مرتد عن الإسلام. وقالت:

إن السيد المذكور كذّب كتاب الله ، وسخر من بعض آيات القرآن الكريم ، ورأى عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة فى آيات التشريع والأحكام لأنها ترتبط بفترة تاريخية قديمة، ويطالب بأن يتجه العقل إلى إحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية وتقدماً وأفضل مما وردت بحرفية النصوص. كما نال من السنة النبوية الشريفة فردها كوحى من عند الله تعالى وكأصل للتشريع.

وحيث إن الأقوال السابقة بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم ، إذا أتاها المسلم وهو عالم بها ، يكون مرتداً خارجاً عن دين الإسلام ؛ فمن ثم فإن المذكور يكون قد ارتد عن دين الإسلام.

فضلاً عن الخروج على المادة ٤٧ من دستور مصر التى تجعل حرية الرأى مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه فى حدود القانون ، وهو لم يلتزم حدود القانون فيما كتبه ، لخروجه على قانون العقوبات فى هذا الشأن.

أما ما دفع به السيد المذكور من أن ما أتاه فى حدود البحث العلمى والاجتهاد الفقهى ؛ فهذا دفع ظاهر الفساد ، فإن من المعلوم لكل باحث ولو كان مبتدئاً ، أن للبحث العلمى أصوله وللإجتهاد الفقهى قواعده وشروطه ، فإذا انسلخ الباحث عن أصول العلم الذى يبحث فيه ، وإذا حاول هدم القواعد والشروط ، وإذا خرج عن التزامات البحث العلمى الحقة ، فلا يسمى ما كتبه بحثاً ولا ما سطره اجتهاداً. (تأيد هذا الحكم بحكم محكمة النقض فى ٥/٨/١٩٩٦م فى الطعن رقم ٤٥٥ لسنة ٦٥ق).

٤ - تقديرنا لموقف القضاء من حرية التعبير

يبين من استعراض موقف القضاء من صور حرية التعبير أنه فرّق بين حرية العقيدة وغيرها من الحريات ، فأسبغ الحماية القانونية على حرية العقيدة وذلك فى إطار ضوابط الشريعة الإسلامية. فلا يعترف بحرية عقيدة تناقض أصول الشريعة الإسلامية. فلا يتسامح مطلقاً مع من يعتنقون عقيدة تتعارض مع الأديان السماوية المعترف بها ، كما لا يتسامح مع ما ينشر من كتب يمكن أن تزلزل عقائد المسلمين فى كتابهم الكريم وسنتهم النبوية وتفتح أمامهم أبواباً من الشكوك والزيغ والإلحاد.

أما صور حريات التعبير الأخرى كحرية الرأى والنقد ، وحرية الصحافة ، وحرية النشر ، وحق الاجتماع ، وحرية التظاهر السلمى ، وحرية البحث العلمى ، وحرية السينما والمسرح ، فإن القضاء أسبغ عليها قدراً كبيراً من الحماية. ولا نجد فى هذا الصدد خيراً من ترديد بعض كلمات المحكمة الدستورية العليا التى تقول فيها: إن من الخطر فرض قيود ترهق حرية التعبير بما يصد المواطنين عن ممارستها. وأنه إذا أريد لحرية التعبير أن تتنفس فى المجال الذى لا يمكن أن تحيا بدونه ، فإن قدراً من التجاوز يتعين التسامح فيه. ولا يسوغ بحال أن يكون الشطط فى بعض الآراء مستوجباً إعاقة تداولها. وأنه لا يجوز لأحد أن يفرض على غيره صمتاً ولو كان معززاً بالقانون ؛ لأن حوار القوة إهدار لسلطان العقل ولحرية الإبداع والأمل والخيال ، وهو فى كل حال يولّد رهبة تحول بين المواطن والتعبير عن آرائه بما يعزز الرغبة فى قمعها ، ويكرس عدوان السلطة العامة المناوئة لها ، مما يهدد فى النهاية أمن الوطن واستقراره.

غير أن القضاء يخلع عن الصور السابقة لحرية التعبير حمايته ، إذا كانت ممارستها تؤدى إلى الإخلال بالنظام العام والآداب.

ومخالفة النظام العام والآداب ليست هى السبب الوحيد الذى يدفع القاضى فى بلدنا إلى خلع حمايته عن صور حرية التعبير ، وإنما هناك أسباب أخرى عديدة قد تدفع القاضى لذلك: كحصار السلطة القضائية التى ينتمى إليها القاضى من قبل السلطتين الأخريين بما يترتب على ذلك من نتائج سلبية تؤثر فى قضائه ، والترهيب والترغيب اللذين قد يمارسان على القاضى ، وحالة الطوارئ الدائمة التى يعمل فى ظلها ، والإسراف فى تقييد الحريات من قبل القوانين المدعو لتطبيقها ، وأسلوب القمع لا الحوار الذى يدار به المجتمع. إن هذه العوامل قد تدعو البعض من القضاة إلى التخلى عن حماية الحريات ، إيثاراً للسلامة ونأياً بأنفسهم عن المشاكل.

لذا فإن قيام نظام حكم ديموقراطى فى المجتمع هو الشرط المبدئى والضرورى لإمكان قيام القاضى بالدور المأمول منه فى حماية الحريات ومنها حرية التعبير. إن السلطة التنفيذية فى هذه الحالة سوف ترفع وصايتها على السلطتين التشريعية والقضائية ، فتستعيد كل منهما استقلالها ، بما يمكّنها من ممارسة كامل السلطات التى أنشئت أساساً من أجل ممارستها.



الخاتمة

نخلص من كل ما قدمناه إلى القول بأنه لا ينتظر أن تقوم حرية تعبير حقيقية فى مصر ، إلا إذا توافرت عدة أسس هى:

١- قيام نظام حكم ديموقراطى ، تتوازن فيه سلطات الدولة ، وتتعاون ، وتتبادل الرقابة فيما بينها.

٢- كفالة الدستور لحق المعرفة ، وإذا أوكل إلى المشرع العادى تنظيم هذا الحق ، فإن على الأخير ألا ينقضه أو ينتقص منه.

٣- وقوف المشرع العادى وهو ينظم حرية التعبير وغيرها من الحريات التى تتساند معها عند حد تنظيمها دون أن يتحيّفها أو يتغوّل عليها.

٤- عدم مغالاة المشرع العادى فى التجريم أو إسرافه فى العقاب عند معالجة الجرائم التى تتصل بالحريات ومنها حرية التعبير.

٥- تحسّن الظروف الاقتصادية للمواطن المصرى ، وارتفاع مستواه التعليمى والثقافى. وبالتالى بزوغ رأى عام حى وناضج يعلى من قدر الحريات ، ويضعها فى المقدمة من سلم أولوياته.

٦- ضرورة وجود قاض مثقف واسع الأفق ، يحترم النص مع تطويعه لخدمة الواقع ، ينفذ إلى روح القانون ولا يقف عند ظاهره ، يحدد مضمون النظام العام - كقيد على الحريات - فى ضوء العُمد والدعامات الحقيقية التى يقوم عليها بنيان الجماعة ، وأخيراً يُسكِن الحرية ضميره وعقله وقلبه.

ويوم أن تتوافر هذه الأسس ، يمكن أن نجهر بأننا كمواطنين مصريين نمتلك حرية تعبير حقيقية ، قادرة على أن تقود التغيير المطلوب نحو حياة أجمل وأروع وأرفع وأنفع لنا ولوطننا. أما حرية التعبير المنقوصة التى نمارسها الآن فليست إلا صرخات تضيع فى المدى الواسع ليس لها من صدى ، أو مجرد تنفيس مرحب به من جانب السلطة تخلصاً مما تختزنه العقول والقلوب والصدور من هم وضيق وتبرم وألم.

هوامش الدراسة

(١) نجاد البرعى ، حجب المعلومات عن التداول فى مصر ، بحث مقدم إلى أعمال الحلقة النقاشية المغلقة «رؤى مصرية فى قضية الفساد: أبعاد مناقشة تقرير الفساد» ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، مارس ٢٠٠٣م.

(٢) د. جابر جاد نصار ، حرية الصحافة ، طبعة ١٩٩٤م ، ص١٣٢ .

د. فتحى فكرى ، دراسة تحليلية لبعض جوانب قانون سلطة الصحافة ، طبعة ١٩٨٧ ، ص١١٥ .

(٣) د. جابر جاد نصار ، المرجع السابق ، ص١٢٨ .

(٤) انظر فى هذا الصدد: نجاد البرعى ، المرجع السابق.

(٥) انظر فى هذا الصدد: نجاد البرعى ، المرجع السابق.

(٦) نجاد البرعى ، المرجع السابق.

١١ المواطنة والحق فى الخصوصية ..

د. حسام الدين كامل الأهوانى

مقـــدمـــة

بالرغم من أن الخصوصية قديمة قدم البشرية ، وتم تكريسها وحمايتها فى آيات عديدة من القرآن الكريم ؛ إلا أن حمايتها كانت أمراً ميسوراً بفضل السواتر الطبيعية ؛ فمن يغلق على نفسه باب منزله يكون فى منأى عن أعين الرقباء صوتاً وصورة. ولهذا فإن المسكن هو حصن الحياة الخاصة ، وكانت التشريعات تدعم دور السواتر الطبيعية فى حماية الحياة الخاصة؛ مثل اشتراط أن تكون قاعدة النافذة التى تطل على منور العمارة أعلى من قامة الإنسان المعتاد ؛ حتى لا يمكن أن يختلس الشخص ولو بصورة عابرة النظر إلى الجيران. وهذه السواتر تتمثل فى الحوائط ، والأبواب المغلقة ، والمسافات ، والظلام ، بل والطبيعة البشرية المتمثلة فى النسيان.

ولكن الاهتمام المعاصر بحماية الحياة الخاصة يرجع إلى التقدم العلمى المذهل الذى حمل فى طياته تهديداً للحياة الخاصة لم تعد تفلح السواتر الطبيعية فى الحماية منه ؛ فظهرت أجهزة التجسس والتصوير عن بعد. والخطورة ليست فى وجو هذه الأجهزة ؛ وإنما فى صغر حجمها وسهولة إخفائها ؛ وذلك بفضل اكتشاف الإلكترون. وساعد أيضاً انخفاض تكلفتها وسهولة الحصول عليها على تهديد حرمة الحياة الخاصة. وأيضاً تقدم الطباعة والنشر وتطور وسائل الإعلام ؛ بل إن النشر أصبح خطراً ضخماً يهدد الحياة الخاصة ، وخصوصاً بعد ظهور شبكات المعلومات مثل الإنترنت ؛ التى أصبحت تحقق النشر على مستوى العالم كله فى لحظات ، فلم يعد الاعتداء على الحياة الخاصة مقتصراً على حدود مدينة أو حى أو دولة ، بل امتد مدى الاعتداء على العالم كله.

والحق فى الخصوصية حق دستورى أقره الدستور المصرى صراحة فى المادة ٤٥ ، وكفل له حماية متميزة. ولم يكتف الدستور باحترام الحريات الشخصية ، وإنما خص الحياة الخاصة باعتبارها تتمتع بأهمية خاصة فى إطار الحريات الشخصية عامة. كما نصت المادة ٥٧ من الدستور على أن دعوى المسئولية الجنائية والمدنية الناشئة عن الاعتداء على الحياة الخاصة لا تتقادم إطلاقاً.

وجرم الاعتداء على الحياة الخاصة بموجب المادتين ٣٠١ مكرر ، ٣٠٩ مكرر من قانون العقوبات. كما جرمت المادة ٢١ من قانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦ نشر ما من شأنه المساس بالحياة الخاصة.

وحرص الدستور على اعتبار الحق فى احترام الحياة الخاصة حقاً دستورياً جاء لطمأنة المواطن ، ودفعاً للخوف الذى سيطر على نفس المواطن من جراء انتهاك الحياة الخاصة فى الفترة السابقة على ١٥ من مايو ١٩٧١. فالخوف من التجسس بأنواعه يؤثر فى شخصية المواطن ويعوق نمو الشخصية وازدهارها ويجعل منه شخصاً مهزوزاً خائفاً ؛ مما يحول دون تقدم المجتمع وبناء الإنسان.

وفى مواجهة الحق فى الخصوصية يوجد حق دستورى آخر ؛ وهو الحق فى الإعلام والحق فى التعبير نص عليه فى المادتين ٤٧ ، ٤٨ من الدستور. فطبقاً للمادة ٤٧ حرية الرأى مكفولة ، ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير ، أو غير ذلك من وسائل التعبير فى حدود القانون.

ولما كانت الوسيلة الأساسية لممارسة حرية التعبير هى وسائل الإعلام ؛ فقد نصت المادة ٤٨ على أن حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة ؛ وذلك كله وفقاً للقانون ، وكرر الدستور نفس الحكم تقريباً فى المادة ٢٠٨.

ومن الأهمية بمكان إبراز ما جاء فى المادة ٢٠٧ من الدستور من أن الصحافة تمارس رسالتها بحرية واستقلال فى خدمة المجتمع بمختلف وسائل التعبير ؛ تعبيراً عن اتجاهات الرأى العام ، وإسهاماً فى تكوينه وتوجيهه فى إطار المقدمات الأساسية للمجتمع ، والحفاظ على الحريات والحقوق والواجبات العامة ، واحترام حرمة الحياة الخاصة للمواطنين ؛ وذلك كله طبقاً للدستور والقانون ؛ فالمادة ٢٠٧ من الدستور توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن حرية الصحافة تتقيد بضرورة مراعاة حرمة الحياة الخاصة.

وصدر قانون تنظيم الصحافة رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦م محدداً دور الصحافة ومدى تقيدها بالحق فى احترام الحياة الخاصة. وأوضحت المادة ٢١ ضرورة احترام الصحفى لحرمة الحياة الخاصة ؛ فالصحافة هى وسيلة تمكين المواطن من حقه فى المعرفة ؛ وهو بالتالى جوهر عمل الصحفى ، وهذا يستوجب ضمان التدفق الحر للمعلومات ؛ فحق المواطن فى المعرفة ينبع مباشرة من حق وحرية التعبير التى تمارس عن طريق وسائل الإعلام.

وبالإضافة إلى ذلك ؛ فإن توافر هذه الوسيلة تحت يد الدولة لتستخدم الكشف عن

الخصوصيات كسلاح سياسى فى مواجهة أعداء النظام قد كشف عن ضرورة حماية الإنسان وخصوصياته فى مواجهة سلطة الدولة ؛ حفاظاً على التوازن بين الفرد والسلطة.

وتعاظمت ضرورة حماية الحياة الخاصة بظهور وانتشار الحاسبات الإلكترونية ، ونظم المعلومات ، وتطور المعلوماتية التى جعلت من مجرد تخزين المعلومات لدى الحاسبات مصدراً لخطر كبير على حرية الشخص عامة ، وحياته الخاصة بصفة خاصة.

ونمهد لدراستنا بتحديد المقصود بالحياة الخاصة ، ثم ندرس صور الاعتداء على الحق فى الخصوصية ؛ مما يوضح مضمون الحق فى الخصوصية ؛ أى كيفية حماية هذا الحق. وندرس بعد ذلك القيود التى ترد على الحق فى الخصوصية.

أولاً : المقصود بالحياة الخاصة

ينتمى الحق فى الخصوصية إلى حقوق الإنسان فى إطار المواثيق الدولية ، وإلى الحريات العامة فى إطار الدساتير ، وإلى الحقوق الملازمة لصفة الإنسان فى علاقات القانون المدنى.

وبصفة مبدئية يقصد بالحق فى الخصوصية حق الإنسان فى أن نتركه يعيش وحده ؛ بحيث يخلو إلى نفسه ، وأن يختلى بالناس الذين يألف إليهم ؛ وذلك دون أدنى قدر من التدخل من جانب الغير ، وأن يعيش مع ذكرياته دون تدخل من الغير.

وإزاء صعوبة الاستقرار على تعريف جامع مانع نتولى تحديد الأمور التى تدخل فى الحياة الخاصة من خلال التطبيقات القضائية المختلفة.

وإذا كانت فكرة الحياة الخاصة تتميز بالمرونة ، وأنها تختلف من مجتمع إلى آخر ، ومن عصر إلى عصر ؛ إلا أنها يجب أن تتحدد فى ظل القيم الاجتماعية والدينية لكل مجتمع ؛ وبالتالى فإن الدراسة المقارنة لهذه الفكرة يجب ألا تغفل اختلاف تلك القيم من مجتمع إلى آخر.

ونقصد بذلك على وجه الخصوص الموجة الأوروبية المعاصرة التى تسعى إلى الابتعاد عن القيم الدينية ؛ حيث أصبحت الأخلاق الاجتماعية محلاً للتطور ؛ فى اتجاه كان مرفوضاً فى تلك المجتمعات ذاتها. فالأخلاق الاجتماعية تتأثر بالقيم الدينية ، ومتى فصل بين تلك القيم والقانون فصلاً كاملاً انطلقت الأخلاق الاجتماعية من عقالها دون هاد لها ؛ ولهذا فإن قضاء المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان قد شهد تطوراً خطيراً يتعارض مع الأخلاق الاجتماعية لبعض الدول ؛ حيث اعتبرت من الحياة الخاصة أمور كانت تتعارض مع الأخلاق الاجتماعية ، وظل القضاء الفرنسى لفترة من الزمن حريصاً عليها ، ولكنه اضطر تحت

ما قضى بأن قضاءه يتعارض مع اتفاقية حقوق الإنسان الأوروبية أن ينصاع لقضاء المحكمة الأوروبية ؛ فقد اعتبرت الحياة الجنسية من صميم الحياة الخاصة ، ومن حق الشخص أن يقيم علاقات جنسية مع من يتحد معه فى الجنس ، واعتبرت التشريعات التى تحظر الشذوذ مخالفة للحق فى الخصوصية (فى التحفظ على هذا القضاء: سودر القانون الدولى والأوروبى لحقوق الإنسان فقرة ١٦١ ، ص٢٦٩ الطبعة الخامسة سنة ٢٠٠١ م المطبوعات الجامعية لفرنسا).

كما اعتبر مما يخالف الحق فى الخصوصية حرمان الشخص الذى تغير جنسه من الحصول على جواز سفر وبطاقة شخصية تثبت جنسه الجديد ؛ فقد رفضت محكمة النقض الفرنسية طلب الشخص تعديل جنسه على أساس أنه لا يوجد تعديل للجنس بقدر ما هو تشويه للجنس. ولكن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان اعتبرت موقف فرنسا مخالفاً للاتفاقية ؛ لأن رفض الاعتراف بحقيقة جنسه من شأنه أن يمس حياته الخاصة ؛ حيث يكون مضطراً لأن يوضح للغير خصوصياته وتطور جنسه ، كما أن ذلك من شأنه أن يعوق حياته الحرفية (٢٥ مارس ١٩٩٢م منشور فى مؤلف بيرجيه: قضاء المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان رقم ١٥٧٧ ، ص٤٢٢ ، الطبعة الثانية (سيرى) سنة ٢٠٠٢م).

وقبل بيان أهم تطبيقات القضاء بصدد تحديد الأمور التى تدخل فى نطاق الحياة الخاصة يجب التأكيد على ضرورة عدم الخلط بين السرية والخصوصية. فالخصوصية تتعلق بأمور قد تكون سرية ، ولكن لا يلزم أن تكون سرية لا يعلمها أحد. فالخصوصية تتوافر لأمور لا تتصف بالسرية.

يدخل فى نطاق الحياة الخاصة الحياة العاطفية والزوجية ؛ فلا يجوز التعرض للمغامرات العاطفية للفتيات ، أو نشر السجل الغرامى لأحد الأشخاص. ومن صميم الحياة الخاصة علاقة الرجل بزوجته ، ومدى نجاح العلاقة الزوجية أو علاقة أفراد الأسرة ، ونشر أخبار خطبة أحد الأشخاص. وتدخل فى نطاق الحياة الخاصة الذكريات ؛ باعتبارها من الأمور الماضية للحياة الخاصة التى يحتفظ الشخص لنفسه بذكرياتها.

ومن أهم ما يدخل فى الحياة الخاصة الحالة الصحية للشخص والرعاية الطبية ؛ فلا يجوز نشر ما يتصل بصحة الشخص ، أو تصويره فى فراش المرض أو نشرها.

ويدخل فى الحياة الخاصة المعتقدات السياسية ؛ فلا يجوز نشر صورة شخص وهو يدلى بصوته فى صندوق الانتخاب ؛ مما يوضح عمن صوت له طالما أن الشخص يحتفظ لنفسه بذلك.

ومن الأمور الخاصة كيفية قضاء أوقات الفراغ ومكانها ؛ فالتدخل فيها من شأنه أن يقطع خلوة الشخص وما يسعى إليه من الراحة. وتتوافر الخصوصية حتى ولو كان الشخص يقضى إجازته فى مكان عام ، طالما أنه كان فى حالة خصوصية ، وفى مكان مثلاً لا يعرفه أحد.

ومن المستقر أن عناصر الذمة المالية تعتبر من أهم الأمور التى تمس الحياة الخاصة. وتشمل الذمة المالية حقوق الشخص والتزاماته المالية ، ودخله من حرفته وريع أمواله ورقم أعماله ، بل ومبلغ الضريبة المفروضة على دخله ؛ حيث يمكن الاستدلال منها على دخله. فالأجر أو الدخل الناتج عن ممارسة العمل أو الحرفة يدخل فى الحياة الخاصة ، ولا يتصل بالحياة العامة ؛ حتى لو كانت ممارسة الحرفة أو العمل قد تعتبر –مع التحفظ– من الحياة العامة. ومن ثم فإن كشف صاحب العمل عن أجر العامل الحالى وما يتوقع مستقبلاً الحصول عليه يدخل فى نطاق الحياة الخاصة ، ويشمل ذلك نشر مقدار التركة التى آلت إلى أحد الأشخاص.

ويمتد ذلك إلى عدم جواز طلب معلومات من الشخص عن ذمته المالية فى غير الحالات التى يقضى بها القانون. فلا يجوز إلزام شخص بتقديم صورة من إقرار ذمته المالية ، أو الإخطار بدخله إلى مصلحة الضرائب للاستفادة من خدمة معينة ، أو الحصول على سعر مخفض فى السفر أو فى قضاء الإجازة.

ويدخل فى الذمة المالية مقدار ديون الشخص والمبالغ التى اقترضها ؛ ولهذا يوجد مبدأ سرية الحسابات المصرفية والذى صدر قانون – فى مصر – بتنظيمه.

ومع هذا بدأ القضاء الفرنسى منذ سنة ١٩٩١ يسمح بنشر ما يتعلق بحجم ثروة رجال الأعمال. فقد نشرت إحدى الصحف عدم المساس بالحياة الشخصية فى فرنسا. ولقد أجاز القضاء النشر بضوابط ؛ وهى عدم المساس بالحياة الشخصية أو العائلية للشخص ، فلا يجب نشر أى بيانات عن الحياة العائلية أو الشخصية لرجل الأعمال. ويجب أن يكون الحصول على البيانات الخاصة بالثروة قد تم بطرق مشروعة . وأن تكون المعلومات والبيانات صحيحة.

ويؤسس هذا القضاء على التوسع فى الحق فى الإعلام ؛ حيث يهم الجمهور معرفة كيفية تكوين هذه الأموال ؛ سواء ليتخذوا نبراساً من غيرهم ، أو لمحاسبتهم.

ولقد أصبحت الشفافية من شعارات العصر ؛ خصوصاً بالنسبة لرجال الأعمال ، حتى ولو لم يتوفر لهم صفة الشخصية الشهيرة ؛ فالثروة ذاتها هى التى تبرر الإعلام والاستعلام بشأنها.

ولقد اتجهت المحكمة الدستورية فى الكويت إلى جواز الاطلاع على عناصر الذمة المالية إذا اقتضت ذلك الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة. فقد أكدت مبدأ أن نشر ما يتعلق بالذمة المالية لأحد الأشخاص إنما يعتبر من قبيل المساس بالحق فى الحياة الخاصة ؛ بما لا يجوز معه الكشف عن عناصرها وإشاعة أسرارها التى يحرص عليها الفرد والمجتمع ؛ مما ينبغى معه حماية هذا السر (الذمة المالية) تأكيداً للحرية الشخصية ، ورعاية لمصلحة الجماعة من أجل تدعيم الائتمان العام باعتباره مصلحة اقتصادية عليا للدولة. بما يصح مع القول إن التعرض لعناصر الذمة المالية للفرد فيه مساس بحقه فى الخصوصية. ولكن مراعاة لحق السلطة التشريعية فى الرقابة البرلمانية بإجراء التحقيق السياسى على أعمال البنك المركزى ؛ مما يستلزم اطلاع عضو المجلس النيابى المنتدب للتحقيق على أعمال البنك ، فللتوفيق بين حق الرقابة وحق الخصوصية فإن العضو المنتدب له أن يطلع على كافة الأوراق ، ولكن دون التعرض لما فيه مساس بأسماء أصحاب المراكز المالية والتسهيلات الائتمانية من عملاء البنك والبنوك الأخرى ؛ أشخاصاً طبيعيين واعتباريين (١٤/ ٦/ ١٩٨٦م الكويت اليوم العدد ١٦٧ ، السنة ٣٢ ، تفسير دستورى ١ لسنة ١٩٨٦م).

بل وخطت المحكمة الدستورية خطوة أخرى على طريق الشفافية للتحقيق فى قرض ضخم منحته البنوك لبعض المدينين فيما يسمى بأزمة المناخ ؛ أى سوق الأوراق المالية. فقد طلب أعضاء البرلمان الاطلاع على أسماء المستفيدين من القرض. ولقد أجازت المحكمة حق المجلس النيابى فى الرقابة على عقد القرض والاطلاع على إجراءاته. وما يرتبط به من بيانات بما فيها أسماء المستفيدين من القرض (١٤/ ٦/ ١٩٨٦م تفسير دستورى رقم ٢/ ١٩٨٦م الكويت اليوم ، العدد ٦٧٠ ، السنة ٣٢). فالمصلحة العامة المتمثلة رقابة البرلمان على أعمال السلطة التشريعية تبرر تقييد الحق فى الحياة الخاصة.

ولقد قضت المحكمة الدستورية العليا فى مصر بعدم دستورية نص المادة ٨ من إيجار المساكن الذى يحظر على الشخص أن يحتجز لنفسه أكثر من مسكن فى البلد الواحد دون مقتض. فالشخص لا يمكنه أن يقدم المبرر أو المقتضى إلا إذا تعرض لوقائع حياته الخاصة وظروفه العائلية التى قد تبرر إيجار أكثر من مسكن ؛ ولهذا اعتبر أن من شأن النص المساس بالحياة الخاصة مما يخالف الدستور.

ثانياً : صور حماية الحياة الخاصة

لا تتأتى حماية الحياة الخاصة إلا بمنع التجسس ؛ أى الاطلاع عليها دون إذن. فالإحساس

بالأمان وزوال الخوف لا يتحقق إلا إذا كان الإنسان بمنأى عن الاطلاع على خصوصيات حياته ؛ ولهذا يجب أن يتدخل القانون بحظر كل صور التجسس على الحياة الخاصة دون إذن صاحب الشأن أو الجهة المنوط بها ذلك فى المجال الجنائى.

ولما كان الاطلاع على خصوصيات الحياة قد يتحقق دون تجسس ؛ سواء بالإذن بالاطلاع على المعلومة ، أو لأنها معروفة فى نطاق معين ؛ فإن حماية الحياة الخاصة تستلزم حظر نشر ما يتعلق بالحياة الخاصة دون موافقة صاحب الشأن.

وظهور الحاسب الإلكترونى يشكل خطراً على الحياة الخاصة ؛ بما له من قدرة فائقة على تجميع عدد ضخم من المعلومات ، وقدرته على استرجاعها وتنظيمها بما يمكن من استخلاص نتائج كان من الصعب التوصل إليها فى ظل توزع وتفرق المعلومات بين الملفات المختلفة التى يحتوى كل ملف منها على معلومة. ويتم ذلك الاسترجاع بدوره بدقة وبسرعة فائقة. والخطر الثالث بالإضافة إلى التجميع والاسترجاع هو اتساع دائرة النشر التى تصل إلى العالم بأسره فى لحظات بفضل شبكات المعلومات مثل الإنترنت.

ومن هنا فإن الخطر الذى يتهدد الحياة الخاصة من جراء ظهور وانتشار الحاسبات الإلكترونية أصبح يتمثل فى مجرد إدخال المعلومة أو تجميعها فى برامج الحاسب الإلكترونى.

فالمشكلة ليست فى التجسس ؛ لأن الفرض أن المعلومة التى أدخلت إلى الحاسب الإلكترونى قد تم الحصول عليها بطريقة مشروعة ، وغالباً من صاحب الشأن ذاته. وهى معلومات سابق وجودها من خلال الملفات المتفرقة. فالخطورة فى إدخال المعلومة الشخصية فى حد ذاتها إلى الحاسب الألكترونى ؛ لأن الإدخال هو الذى يمكن بعد ذلك من التجميع والاسترجاع والنشر.

فالخطر الرئيسى هو إدخال المعلومة الشخصية إلى الحاسب الإلكترونى. وهى قد تمس بداءة الحياة الخاصة ، وقد تتحول عند تجميعها مع معلومة أخرى إلى مساس بالحياة الخاصة.

ولهذا فإن حماية الحياة الخاصة أصبحت تستوجب الرقابة على إدخال المعلومة الشخصية على الحاسب الإلكترونى ، بالإضافة لحظر التجسس ، وحظر النشر دون إذن الشخص ؛ فقد لا تتحقق الحماية بتنظيم شامل لإدخال المعلومة على الحاسب الإلكترونى.

وفيما يتعلق بالإنترنت فهو فى إطار الحياة الخاصة يعتبر من جهة من قبيل الاتصال التليفونى ، ومن جهة أخرى أوسع وسائل النشر ؛ ولهذا تجب مواجهته على هذين المستويين.

فمن حيث الدخول إلى الإنترنت ، وإجراء البريد الإلكترونى ، أو الدخول إلى المواقع

المختلفة ؛ فإن ذلك يتم من خلال الاتصال التليفونى المرئى أو المكتوب على دعامة غير مادية. ولهذا فإن النظام القانونى الذى يحكم الاتصالات التليفونية فى مجال حماية الحياة الخاصة يسرى على الاتصالات عن طريق الإنترنت باعتبارها اتصالاً تليفونياً.

ولما كان الإنترنت كذلك وسيلة للنشر ، بل وسيلة أكبر انتشاراً من الوسائل التقليدية وهى النشر الصحفى أو الإذاعى أو التليفزيونى. ولهذا فإن النشر على مواقع الإنترنت التى يمكن الدخول إليها دون قيود أو بمجرد وجود بعض القيود المالية يعتبر نشراً ومن ثم فإن المعلومة التى يطلع عليها من خلال الإنترنت تعتبر معلومة قد تم نشرها ، ويجب أن يخضع نشرها لإذن صاحب الشأن الذى تمس حياته الخاصة.

وبناء عليه فإن حماية الحياة الخاصة تستوجب أن يكون التدخل القانونى على ثلاثة محاور:

المحور الأول حظر التجسس دون إذن صاحب الشأن.

المحور الثانى حظر النشر دون صاحب الشأن.

المحور الثالث ضوابط إدخال المعلومة الشخصية على الحاسب الإلكترونى.

المحور الأول : حماية الحياة الخاصة من التجسس

أخطر صور الاعتداء على الحياة الخاصة هو التجسس بصورتيه ؛ أى عن طريق تسجيل الصوت أو الصورة ؛ ولهذا فقد حرمت المادة ٣٠٩ مكرر من قانون العقوبات استراق السمع، أو تسجيل أو نقل المحادثات عن طريق جهاز من الأجهزة ، كما جرم قانون العقوبات التقاط أو نقل صورة شخص عن طريق جهاز من الأجهزة أياً كان نوعه.

ويلاحظ أن التجريم يرتبط باستخدام هذه الأجهزة كوسيلة للاعتداء. وربط الاعتداء بأن يكون عن طريق أجهزة لتوفير قدر من الانضباط لإثبات الفعل المجرم. كما أن الاعتداء تزداد خطورته إذا تم عن طريق جهاز. وقانون العقوبات يجرم الأفعال عظيمة الحظر فى المقام الأول ؛ فالجزاءات الجنائية شديدة إذا ما قورنت بأنواع الجزاء الأخرى.

كما أن قانون العقوبات يربط التجريم بأن يتم التجسس فى مكان خاص ؛ فقانون العقوبات لا يحمى الإنسان إلا من التجسس فى مكان خاص ، أما التجسس فى مكان عام فإن الحماية منه تكون عن طريق فروع القانون الأخرى وفى مقدمتها القانون المدنى. وتعتبر أماكن العمل من حيث المبدأ مكاناً خاصاً.

أما فى إطار القانون المدنى والقانون الإدارى فإن الحماية تمتد إلى كل صور التجسس أياً

كانت وسيلته ، فلا يلزم أن يتم التجسس عن طريق أجهزة. وإنما العبرة بحالة الخصوصية التى قد تكون فى مكان عام.

فمن يوجد فى حالة خصوصية بصرف النظر عن المكان يجب حماية خصوصيته بحظر التقاط الصور أو تسجيل المحادثات. فمن يوجد على شاطئ البحر (وهو مكان عام) ولكن فى جانب يبتعد عن أنظار الناس يكون فى حالة خصوصية لا يجوز اقتحامها عن طريق التصوير عن بعد ، أو تسجيل الصورة ، أو نقلها.

ومن يتجاذب أطراف الحديث مع شخص آخر بصوت منخفض يكون فى حالة خصوصية ؛ حتى لو كان المكان عاماً ؛ فإنه يكون فى حالة خصوصية ، ولا يجوز التنصت على المحادثة واستراق السمع ولو بالأذن أو بالأجهزة.

فالحق فى الخلوة يحتاج إليه الشخص فى أى مكان. فقد يحرص الشخص على أن يخلو لنفسه فى مكان عام بعيداً عن الناس بأن ينتحى جانباً ؛ ولهذا لا تجب اقتحام الخلوة.

وحالة الخصوصية ترتبط بسلوك الشخص نفسه فى المكان العام ؛ فهناك من يسعى إلى أن يسمعه الناس ويلفت انتباههم ولو عرضاً ، وهناك من يحرص أن يكون بعيداً عن مسمع ومرأى الغير ، ويسعى للاختلاء والانعزال عن الناس.

أما ما يجرى فى مكان خاص فهو يكون متعلقاً بالحياة الخاصة بالضرورة ؛ بحيث يحظر التسجيل أو التصوير دون تفرقة بحسب موضوع الحديث ، فلا محل لبحث خصوصية المحادثة.

ولقد اعتبر المشرع المحادثة التليفونية متعلقة بالحياة الخاصة بحيث يحظر التنصت عليها أو تسجيلها ، بصرف النظر عن موضوع المحادثة ذاته. فالتليفون مستودع للخصوصية. ويحظر التسجيل سواء من أحد المتحدثين للآخر ، أو من الغير.

وحالة الخصوصية قد تقوم بين الزوجين بحيث يحظر أن يسجل أحدهما للآخر ، أو يلتقط صور دون إذن الطرف الآخر. فلا يصح أن تكون شهوة الزوج فوق عقيدته ، ونزوته ذكرى تسجلها شرائطه. (محكمة جنوب القاهرة الابتدائية ٣١/ ٥/ ٢٠٠٣ غير منشور). ويتحقق الاعتداء من مجرد التصوير دون إذن حتى ولو لم يكن هناك أى نشر.

المحور الثانى : حماية الحياة الخاصة من النشر

إذا أمكن الحصول على المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة بطريق مشروع ؛ فإن ذلك لا يعنى حرية النشر دون إذن ؛ فالإذن بالاطلاع أو التجسس على الحياة الخاصة لا يعنى

الرضاء بالنشر ، بل لابد من رضاء خاص بالنشر ، وإلا وقع النشر تحت طائلة القانون ؛ باعتباره اعتداء على الحياة الخاصة عن طريق النشر.

والنشر هو أوسع صور الكشف عن الحياة الخاصة ، ولكن من حيث المبدأ يحظر مجرد الكشف عن الخصوصية ؛ وذلك بإطلاع الغير عليها ، فالعبرة بالعلانية ، سواء تحقق ذلك بالكتابة أو بالقول.

ولكن أخطر أنواع المساس بالحياة الخاصة هو نشر المعلومات عن طريق وسائل الإعلام ؛ ولهذا فقد جرمت المادة ٢١ من القانون ٩٦ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم الصحافة نشر ما من شأنه المساس بالحياة الخاصة للمواطنين ، والحظر يشمل النشر عامة (أى سواء قام بالنشر صحفى ، أو الصحيفة ذاتها) أو من تنشر له الصحيفة رسالة مثل بريد القراء. وجزاء مخالفة ذلك عقوبة جنائية تصل إلى الحبس لمدة سنة.

ويلاحظ أن التجريم يشمل الصحافة المكتوبة ؛ فلا يمتد إلى وسائل الإعلام الأخرى. ولكن النشر دون إذن يعرض وسيلة الإعلام للجزاء المدنى ؛ فعدم التجريم لا يعنى الإباحة فى مجال القانون المدنى.

فلا يجوز النشر إلا بعد الحصول على إذن صاحب الشأن. ويجب أن يكون الرضاء خاصاً ومحدداً ، ويتقيد النشر فى الحدود التى صدر فيها الرضاء ؛ فالرضاء بالنشر فى صحيفة لا يعنى النشر فى صحيفة أخرى ، أو النشر بأسلوب معين لا يعنى إمكان النشر فى صورة أخرى يُسمح بها.

والاعتداء على الحياة الخاصة يتحقق من مجرد النشر حتى ولو كان لا يهدف إلى الربح. والرضاء بالنشر يجب أن يصدر من كل من تتداخل فيه وقائع حياتهم الخاصة بل ومن المستقر أن الرضاء ضرورة عند إعادة النشر ؛ فإعادة نشر ما سبق نشره بصورة متفرقة لا يمنع من توافر المساس بالحق فى الخصوصية ؛ فقد يترتب على إعادة النشر نشر الواقعة لدى فئات واسعة من الناس لم تكن تعلمه من قبل. كما أن تجميع وقائع سبق نشرها يحقق المساس بالحياة الخاصة ؛ لأن الجمهور لم يسبق له أن علم بالوقائع فى مجموعها وبصورة متكاملة. وقد يكون بعضها قد دخل فى طى النسيان. فالمساس بالحياة الخاصة لا يكون فقط متى أزيح الستار لأول مرة عن الخصوصيات ، وإنما يكون أيضاً بالكشف عن أمر دخل فى طى النسيان بعد نشره ؛ فإزاحة الستار مرة أخرى يكون بمثابة بعث جديد للسر ويكشف عن جديد فعلاً.

وحماية للشخص – بأن يظل يقدر مدى خطورة موافقته بالنشر حتى يتم النشر فعلاً– فإنه يجوز له سحب الرضاء قبل أن يتم النشر.

المحور الثالث : حماية الحياة الخاصة من تخزين المعلومات الشخصية فى الحاسب الإلكترونى

حرصت فى العنوان على التركيز على أن الحماية تكون من تخزين المعلومات ، بالرغم من أن الحاسب الإلكترونى لا يمكنه التخزين أو التجميع لقدر ضخم من المعلومات فقط ، وإنما هناك مخاطر استرجاع المعلومات واستخلاص النتائج ، ثم القدرة الهائلة على النشر. والتركيز على التخزين أو التجميع يرجع إلى أنه لو لم يكن التخزين والتجميع ما كان الاسترجاع والنشر ؛ فأساس أو بداية التعرض للحياة الخاصة يكون من التخزين ؛ ولهذا فإن الضوابط الأساسية بحماية الحياة الخاصة تكون على مستوى التخزين أو إدخال المعلومة الشخصية على الحاسب الإلكترونى. ولكن ذلك لا ينفى الحاجة أحياناً لضوابط خاصة فى مجالى الاسترجاع والنشر. ولكن ضوابط النشر بصفة عامة لا تختلف عن النشر بأى وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ ولهذا يسرى على النشر عن طريق الإنترنت نفس الضوابط الخاصة بالنشر عامة ؛ وفى مقدمتها الحصول على إذن صاحب الشأن.

وإذا كانت المعلومات المختلفة مخزنة فى عدة حاسبات إلكترونية لجهات مختلفة ، فإن الولوج إلى هذه المعلومات أصبح ميسوراً فى ظل الأخذ بنظام الرقم القومى ؛ فمعرفة الرقم القومى تيسر الاطلاع على المعلومات المخزنة فى الجهات المختلفة دون حاجة للبحث عن اسم معين ، فالدخول إلى الرقم يكون أيسر ، والربط بين الحاسبات من شأنه تجميع المعلومات المختلفة المتعلقة برقم معين.

والحماية يجب أن تكون للمعلومات الاسمية ؛ ويقصد بها تلك التى تسمح مباشرة أو غير مباشرة - وتحت أى شكل- بالتعرف على الشخص محل المعلومات ، أو تجعله قابلا للتعرف عليه. والعبرة أن تكون المعلومات اسمية وقت تسجيلها أو تخزينها فى الحاسب الإلكترونى.

والمعلومات الاسمية هى التى يبدأ من لحظة تخزينها فى الحاسب الآلى المساس بالحياة الخاصة ؛ فالمعلومات المجهولة التى لا تدل على من تتعلق به فلا تثير أى صعوبة ؛ لأن المجهول لا خصوصية له.

وحماية الحياة الخاصة فى مواجهة الحاسب الإلكترونى تتطلب من جهة وضع قيود لتخزين ومعالجة المعلومات الشخصية ، ومن جهة أخرى إذا ما خزنت المعلومات فما هى حقوق الشخص فى مواجهة الجهة القائمة على الحاسب الإلكترونى.

١ - ضوابط تخزين ومعالجة المعلومات الاسمية

تتمثل هذه الضوابط فى حظر تخزين المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة فى حدود القواعد العامة لحماية الحياة الخاصة ، وحظر معالجة البيانات المخزنة لاستخلاص أحكام قيمية ، وألا يكون التخزين متعارضاً مع مقتضيات الدخول فى طى النسيان.

(أ) عدم جواز تخزين المعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة

لا يجب تخزين أو معالجة المعلومات الاسمية التى تتعلق بالحياة الخاصة ؛ فالمعلوماتية لا يجب أن تمس هذه الأمور. ويجب الرجوع للقواعد العامة فى مجال الحق فى الخصوصية لتحديد الأمور التى تدخل فى نطاقها ، وكذلك لتحديد الأحوال التى يجوز فيها المساس بالحياة الخاصة ؛ فالمصلحة العامة وضرورات الحق فى الإعلام قد تستلزم تخزين تلك البيانات.

وفى غياب سبب من أسباب الإباحة يحظر تخزين المعلومات الشخصية التى تمس الحياة الخاصة ؛ مثل المعتقدات الدينية ، والانتماءات السياسية والفلسفية ، والانتماء العرقى ، والحالة الصحية. ولهذا فإن الاستبيانات التى قد تصدر من بنوك المعلومات لا يجب أن تتضمن أى سؤال يتعلق بهذه المسائل ؛ وذلك ضماناً للحريات عامة. ولقد نصت المادة ٦٤ من قانون الأحوال المدنية على حظر تخزين معلومات تتعلق بالميول أو المعتقدات السياسية.

ويصعب أحياناً اتخاذ موقف بشأن اتصال إقامة نظم معلومات بالمصلحة العامة ، ومدى تعارضه مع الحياة الخاصة ؛ فقد أثير ضرورة إقامة نظام معلومات أسمى يشمل مرض الإيدز؛ حتى يمكن حصرهم ، ووضع ضوابط للتعامل معهم.

ولكن يواجه ذلك أن هذا من شأنه المساس بالحياة الخاصة للمرضى ، وجعلهم طائفة منبوذة من المجتمع. وكانت الغلبة فى فرنسا لضرورات الإنسانية فى مواجهة ضرورات مكافحة المرض. فيجب الفصل بين المعلومات الطبية التى تدخل الحاسب الآلى ، وتلك التى يجب أن تظل فى الملفات حماية لهذه المعلومات ولصاحبها من مخاطر الحاسب الآلى.

(ب) حظر معالجة البيانات لاستخلاص أحكام قيمية

إذا جاز إدخال بعض البيانات الشخصية فلا يجب معالجة هذه البيانات المتفرقة لاستخلاص أحكام قيمية دون دراسة شخصية الإنسان نفسه محل التقويم.

وتبدو أهمية ذلك فى مجال المعلومات المتعلقة بالذمة المالية خصوصاً الائتمان ؛ حيث يوجد لدى البنوك نظام معلوماتى عن تعاملات العملاء يوضح ما يسمى بمخاطر الائتمان ،

وتتبادل البنوك هذه المعلومات ، ويوضح النظام مدى انتظام معاملاته وسداد التزاماته ، وحدود الائتمان الذى منح له ، والمدة التى تم التعامل خلالها.

فإذا جاز تخزين هذه المعلومات فإنه يجب الاكتفاء ببيان الوقائع دون إدخال النتائج المستخلصة إلى الحاسبات ؛ مثل اعتبار العميل متعثراً أو مراوغاً فى معاملاته. فانتقال هذا التقييم عبر الحاسب الآلى يضر بالعميل دون وجه حق ؛ فيحظر تخزين بيانات تنطوى على تقدير للشخصية ، ويجب كذلك الحفاظ على التوازن فى العلاقة بين المصرف والعميل ؛ فالبنك قد يكون فكرة مسبقة كاملة من خلال الأحكام القيمية ؛ مما يضع العميل فى وضع يصعب فيه الدفاع عن نفسه.

(جـ) مراعاة حق الشخص فى دخول معلومات فى طى النسيان

يعيب الحاسب الآلى - فى إطار الحياة الخاصة- أنه لا ينسى على خلاف العقل البشرى. وستار النسيان يحقق مصلحة فردية للشخص ، كما يحقق مصلحة عامة.

ولهذا يحظر من جهة تخزين المعلومات التى تقادمت باعتبار أن مضى المدة أسدل ستار النسيان ، ولا يجوز حرمان الشخص من حق دخول خصوصياته فى طى النسيان ؛ فلا يجوز الاحتفاظ بمعلومات عن ديون تقادمت أو جرائم تقادمت.

ومن جهة أخرى يجب أن يكون الاحتفاظ بالمعلومات الاسمية لمدة محددة ؛ وهذه المدة ترتبط بالغرض من تجميع البيانات واحتياجات البرنامج ، ووفقاً لما يرد فى طلب إنشاء نظام المعلومات. والهدف من التأقيت هو حماية الشخص فى حالة الاحتفاظ مدة طويلة بمعلومات قابلة للتغير والتطور ؛ بحيث يكون استرجاعها بعد مدة طويلة ضاراً به.

٢ - حقوق الشخص الذى سجلت المعلومات الاسمية المتعلقة به

إذا ما تم تخزين المعلومات فإن الشخص يحتاج لحماية فى مرحلة ما بعد الإدخال إلى الحاسب الآلى ؛ وهذه الحماية تتمثل فى الحق فى الإطلاع ، والحق فى التصحيح ، والحق فى السرية.

(أ) الحق فى الاطلاع

ويقصد به حق الشخص فى أن يعرف مضمون المعلومات المسجلة عنه فى الحاسب الإلكترونى وطرق معالجتها.

ويستهدف الحق فى الإطلاع إقامة نوع من التوازن فى العلاقة بين الفرد والجهات التى يتعامل معها وتمسك نظاماً للحاسب الإلكترونى. فالذى يحدث أن يقدم الفرد المعلومات بقصد الحصول على ميزة ، أو بناء على التزام قانونى ، بل وقد يتم الحصول على المعلومة دون علمه.

والمقدمة الأولى للحق فى الاطلاع أن يعلم الشخص أن معلومات اسمية خاصة به على الحاسب الإلكترونى لجهة ما. وهذا يكون معلوماً إذا كان الشخص يلزم بتقديم معلومات مثل المعلومات المقدمة لجهة التأمين الاجتماعى ، أو شركة التأمين أو الأحوال المدنية ، أو معلومات قدمها الشخص للحصول على ميزة أو إبرام عقد مثل التأمين.

أما المشكلة الأساسية ؛ فهى تتعلق ببنوك المعلومات التى تجمع المعلومات ، وتقوم بترويجها إلى من يرغب فيها من جهات الاستعلام أو البحث عن عملاء. ويحق للشخص أن يستعلم من جهة ما عما إذا كان لديها معلومات شخصية عنه مخزنة على الحاسب الآلى. والاتجاه الغالب لا يلزم الجهة القائمة على نظام المعلومات بإخطار لأشخاص الذين خزنت معلومات شخصية عنهم.

وحق الاطلاع يشمل من جهة المعلومات الشخصية التى يكون الشخص محلاً لها ، وكذلك طرق معالجتها آلياً ، والأسس التى قام عليها البرنامج الذى استخدمت فيه المعلومات الشخصية. فالخطر الذى يتهدد الشخص وحياته الخاصة قد يرجع إلى طرق المعالجة وما تؤدى إليه من نتائج.

وممارسة الحق فى الاطلاع إما أن تتم مباشرة أو غير مباشرة ، ويقصد بالاطلاع المباشر إما الاطلاع على البيانات بنفسه ، أو الحصول على مستخرج منها.

أما الاطلاع غير المباشر فيقصد به أنه يحظر على الشخص أن يطلع بنفسه على البيانات الخاصة به ، وإنما يطلع عليها غيره طبقاً لما ينص عليه القانون.

وطبقاً للقانون فإن الاطلاع غير المباشر يكون فى حالتين:

الحالة الأولى الاطلاع على المعلومات الطبية الخاصة بالشخص ؛ حيث يحق للطبيب الذى يحدده المريض الاطلاع على المعلومات ، ويقوم الطبيب بإحاطة المريض علماً بالمعلومات وفقاً لقواعد العلاقة بين الطبيب والمريض فى إطار الالتزام بالتبصير.

الحالة الثانية الاطلاع على المعلومات المتعلقة بالأمن القومى والأمن العام ؛ ففى القانون الفرنسى لا يحرم الشخص من حق الاطلاع ، ولكن يتم ذلك بطريقة غير مباشرة عن أحد

القضاة الذين ينتدبون لذلك. ولكن لا يطلع القاضى صاحب الشأن على المعلومات ؛ إنما يقوم القاضى بإجراء التحريات اللازمة للتأكد من صحة المعلومات. وهى فى الواقع رقابة على البيانات أكثر منها من قبيل حق الاطلاع ؛ لأنه لا يجوز اطلاع الشخص عليها مراعاة لمقتضيات الأمن. والحق فى الاطلاع هو انعكاس ، ومن صميم مبدأ الشفافية.

(ب) الحق فى التصحيح

إذا أدى الاطلاع إلى اكتشاف معلومات تحتاج إلى تصحيح ؛ فإن الشخص يحق له تصحيح وإيضاح وتنقيح - أو محو- المعلومات الخاصة به إذا كانت غير صحيحة أو ناقصة أو غامضة أو تعدلت ، وكذلك محو المعلومات التى يكون الحصول عليها أو استخدامها أو الاحتفاظ بها غير مشروع.

فلكل شخص الحق أن تكون معالم شخصيته أمام الناس مطابقة للواقع والحقيقة ؛ ولهذا فإن الحق فى التصحيح يتصل بالحق فى الشرف والسمعة أكثر من اتصاله بالحق فى الحياة الخاصة.

(جـ) الحق فى المحافظة على خصوصية المعلومات

يجب التأكيد على أن تخزين المعلومات لا يعنى أن هذه المعلومات قد انتقلت من الخصوصية إلى العلانية ، كما أن الرضاء بالتجميع والتخزين لا يعنى حرية تداول ونقل المعلومات إلى الكافة.

وطبقاً للمادة ١٣ من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤ بشأن الأحوال المدنية ؛ فإن المعلومات السرية هى التى تتعلق بمواطن محدد ، - وهذه البيانات التى تشتمل عليها السجلات أو الحاسبات الآلية أو وسائط التخزين الملحقة- سرية . وتلتزم الجهات التى وجد بها نظام معلومات شخصى بالمحافظة على السر ، كما يجب اتخاذها الإجراءات اللازمة لمنع سرقته على غير إرادة المسئول عن الحاسب الآلى ، ومنع ما يسمى بسرقة المعلومات. والإجراءات تكون ذات طابع فنى ؛ مثل الشفرة الخاصة بمستخدم الحاسب التى يتمكن من الدخول إليه. كما تكون ذات طابع تنظيمى وإدارى بحسن اختيار الموظفين ، ووضع النظم اللازمة لرقابتهم.

وحماية هذه البيانات فى ظل قانون الأحوال المدنية يكون من خلال حظر اختراق وسائط التخزين ، ومكان الحاسب الآلى ؛ حتى ولو لم يكن بقصد الاطلاع على البيانات ، ومن خلال

حظر الاطلاع غير المأذون به. وحظر إفشاء المعلومة حتى ولو كان الموظف قد علم بها بطريقة مشروعة بحكم عمله ، وأخيراً يجب حماية المعلومات من الإضافة والحذف والإلغاء والتدمير مثل إدخال فيروس.

ثالثاً : القيود التى ترد على الحق فى الخصوصية

الحق فى احترام الحياة الخاصة ليس حقاً مطلقاً شأنه فى ذلك شأن سائر الحقوق. والقيد الرئيسى الذى يبيح تقييد الحق فى احترام الحياة الخاصة هو المصلحة العامة. واستخداماً لاصطلاحات حديثة قد يرى البعض أن الشفافية قد تستلزم تقييد الحياة الخاصة. والحقيقة فإن القانون فى احترامه السرية أحياناً ، واحترامه للشفافية ؛ لا يتناقض وإنما يتكامل.

فحماية الحياة الخاصة لا تقوم على أساس فردى ولمصلحة فردية ؛ وإنما المصلحة العامة هى التى تقتضى حماية الحياة الخاصة. فالحماية تكون من التجسس الذى يدخل الرعب فى قلب المواطن ، والخوف يحول بالضرورة دون تكوين وتطوير ونمو شخصية المواطن ، ويجعله إنساناً خائفاً منافقاً ؛ أى يصبح بالضرورة مواطناً غير صالح ؛ فيفقد المواطن أهم صفاته القومية وهى الصلاحية فى مجتمعه. ولهذا فإن الخصوصية حق دستورى للمواطن ، وحق للإنسان عامة فى المواثيق الدولية كافة.

وفى نفس الوقت فإن الشفافية تقتضيها المصلحة العامة ، والموازنة بين ما إذا كانت المصلحة العامة تستوجب حماية الخصوصية ، أم الشفافية لا يعنى سوى تغليب وجه للمصلحة العامة ؛ حيث لا يكون هناك مفر من أن تفضح شمس الشفافية ما خفى. كما أن المصلحة العامة هى التى تقتضى أن تتوارى الحقيقة وراء ستار لا يخترق (أى غير شفاف) مما يحول دون نفاذ الضوء إليه. فالمصلحة العامة هى التى تقيد الشفافية لحساب الخصوصية ، وهى ذاتها التى تبرر تقييد الخصوصية لمصلحة الشفافية.

ويجب التأكيد على أن مقتضيات المصلحة العامة لا تسمح بأى حال من الأحوال التجسس غير المشروع. ولهذا فإن الاستثناء أو القيد على الحياة الخاصة يتمثل فى النشر دون موافقة صاحب الشأن. والمصلحة العامة المتمثلة فى حق أولى بالرعاية هى التى تمثل قيداً على الحق فى الخصوصية ؛ ولهذا فإن المصلحة الخاصة أياً كان نوعها لا يمكن أن تبرر تقييد الحق فى الخصوصية فى شقه الخاص بحظر التجسس.

فإذا كانت ضرورات الكشف عن الحقيقة والحفاظ على الأمن فى المجتمع تبرر التجسس

أو التنصت بناء على أمر قضائى تحوطه العديد من الضمانات فإن إثبات الحقوق الخاصة وتبيان وجه الحق فى النزاع المدنى أو التجارى لا يمكن أن يبرر اللجوء إلى التجسس ، ولا يمكن للقاضى أن يأمر بأى إجراء من هذا النوع ؛ ولو كان من شأنه إظهار وجه الحق فى الدعوى. ويجب أن تفهم المادة ٤٥ من الدستور فى هذا المعنى. فهذه المادة تجيز رقابة المحادثات التليفونية ووسائل الاتصال بأمر قضائى مسبب ، ولمدة محددة ، ووفقاً لأحكام القانون. ولقد نصت المادة ٩٥ من قانون الإجراءات الجنائية على أن القاضى يأمر بالمراقبة والتسجيل إن كان لذلك فائدة فى ظهور الحقيقة فى جناية أو جنحة معاقب عليها بالحبس لمدة تزيد على ثلاثة أشهر.

ولكن المصلحة العامة لا يجب أن تؤخذ على أنها المصلحة فى الكشف عن الجرائم أو أمن الدولة ؛ وإنما تؤخذ بمعنى أوسع ؛ فهناك المصلحة العامة فى توفير وسائل العلاج عن الأمراض ، وفى اختيار أفضل العناصر للمناصب النيابية والسياسية وهى الشخصيات الشهيرة.

رابعاً : حدود حماية الحياة الخاصة للشخصيات الشهيرة

الشخصية الشهيرة هى أى شخص يكون فى وضع أو مركز يجعله محطاً لأنظار الناس ، ومحلاً للاهتمام بشخصه ، ويجب أن يتمتع الشخص بهذه الصفة قبل النشر الذى يثير مشكلة المساس بالحياة الخاصة ، وليس لاحقاً ؛ بمعنى ألا يكون النشر فى ذاته هو الذى جعل الشخص المغمور مشهوراً.

والشخصية تكون شهيرة سواء كانت كذلك على المستوى العالمى أو المستوى المحلى فقد قضت إحدى المحاكم الفرنسية أن مذيع ومقدم البرامج التليفزيونية - حتى لو كان يعمل فى إذاعة محلية ، وتقتصر شهرته على حدود منطقته - يعتبر من الشخصيات الشهيرة ؛ فيكفى أن كل من يقيم فى حدود منطقته يعرف صورته ، وتدخل صورته إليه يومياً فى منزله ، أو غير ذلك من الأماكن.

والشخصية الشهيرة قد تكون شخصية تاريخية ؛ وهو يكون كذلك متى أشار المؤرخ إلى أفعاله أو أقواله للوصول إلى المعرفة التاريخية. وتشمل الشخصيات الشهيرة رؤساء الدول والحكومات ، وكبار المسئولين ، ومن يتولون الوظائف العامة ، والمرشح لمنصب عام.

وكذلك تشمل أهل الفن بأنواعه المختلفة ؛ حيث يبحثون عن الشهرة والإعلام أكثر مما

يبحث عنها غيرهم. ويشمل أيضاً أبطال الرياضة وألعاب التسلية وأبطال الحرب ومشاهير العلماء والكتاب.

كما يأخذ حكم الشخصيات الشهيرة من يصبح موضوعاً أو محلاً للأخبار اليومية التى يهم الناس معرفتها ؛ فالأسماء تصنع الأنباء ؛ مثل تعيين شخص غير معروف فى وظيفة هامة ، أو عالم مغمور يفوز بجائزة علمية ؛ فالناس يهمها أن تعرف شكل الشخص وحياته ، ولا تكتفى بمعرفة اسمه. بل ويعتبر فى حكم الشخصيات الشهيرة كبار المجرمين ؛ مثل ريا وسكينة ، أو من يرتكب جريمة مثيرة.

وبناء عليه قد تكون الشخصيات شهيرة بصفة مطلقة ؛ وهم من لم يدخلوا إلى التاريخ ودائرة الاهتمام من خلال واقعة معينة ، وقد تكون تلك الشخصيات شهيرة بصورة نسبية ؛ بمعنى أنها تكتسب الشهرة بمناسبة واقعة محددة. والقاضى يتمتع بسلطة تقديرية لتحديد الشخصية الشهيرة. ومن هنا يثور التساؤل عما إذا كانت الشهرة تفقد الشخص حقه فى الخصوصية. ولقد تعددت الآراء بهذا الشأن.

الاتجاه الأول : الشهرة تفقد صاحبها الحق فى الخصوصية

وينصب هذا الاتجاه بصفة أساسية على أهل الفن ؛ فهؤلاء يسعون إلى الشهرة والانتشار ، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق الإعلام ، ولهذا يتطوعون بإعطاء معلومات عن حياتهم الخاصة ؛ حتى يكون نشرها وسيلة لجذب انتباه الجمهور وتعاظم شهرتهم.

ثم فجأة تنقلب الأمور ويهب الفنان للدفاع عن حقه فى الحياة الخاصة ، ويتم ذلك إذا لم يرق له ما نشر ، وتكون المنازعة حول حياته الخاصة فرصة جديدة لإلقاء الضوء عليه. كما أن بعض الصحف تبنى مجدها على ما تثيره من فضائح ، وما تنشره عن خصوصيات المشاهير.

وهكذا يكون القضاء ساحة للألاعيب الدعائية فى يد هؤلاء جميعاً ، فالحياة الخاصة لا تكون محلاً للحماية إلا إذا كانت كتاباً مغلقاً ؛ وهو ما لا يتحقق بالنسبة لهم.

وبالنسبة لمن يتولون الوظائف العامة ؛ فليس لهم أيضاً حياة خاصة ؛ لأن من يتقدم للعمل العام يجب أن يكون تحت المجهر للتحقق من جدارته بهذا العمل وتلك الصفة النيابية.

وكلما ازدادت مكانة الوظيفة العامة أو العمل العام ، كلما اتسع حق الإعلام فى الخوض فى أمور حياته ، وذهب أحد الكتاب فى فرنسا إلى حد القول بأن ملكة انجلترا لا تمتلك حياة خاصة تحصنها عن شعبها.

الاتجاه الثانى : تمتع الشخصية الشهيرة بالحق فى الخصوصية

يبدأ هذا الاتجاه بأن المصلحة العامة واعتبارات الأخلاق يقتضيان ويستوجبان تمتع الشخصية الشهيرة بالحق فى الخصوصية كأى فرد تماماً ولكن التمتع بالحياة الخاصة يكون من جهة فى حدود الشروط القانونية للحماية ، ومن جهة أخرى يقف الحق عند أعتاب المصلحة العامة.

فبالنسبة للشخصيات الشهيرة من أهل الفن إذا كان حرصهم على البحث عن الانتشار يعرض أمور حياتهم الخاصة ؛ فإن ذلك يعتبر رضاء منهم بالنشر ومن ثم لا يتوافر قانوناً الاعتداء على الحياة الخاصة ؛ فالرضاء الضمنى كالرضاء الصريح.

والحق فى الحياة الخاصة يقبل التقييد لاعتبارات تتعلق بالمصلحة العامة ؛ والتى تستند بدورها إلى مبادئ دستورية من مستوى الحق فى احترام الحياة الخاصة. وهذه المصلحة العامة تتعلق باعتبارات الأمن والعدالة ، أو مصلحة علمية أو ثقافية أو تربوية أو سياسية. ومن ثم يكون الخوض فى الحياة الخاصة فى الحدود التى تقتضيها المصلحة العامة. والإعلامى عندما يتعرض للحياة الخاصة فى هذا الإطار إنما يوفى الجمهور حقه فى الإعلام والمعرفة.

ومن هنا يجب إجراء موازنة دقيقة بين الحياة الخاصة ، ومدى حاجة المصلحة العامة للكشف عنها دون إذن صاحبها. ويختلف الأمر بحسب درجة الشهرة وموقع الشخصية.

ويلاحظ أن المسموح هو المساس فى حدود الحق فى الإعلام وليس لأغراض تجارية. فمما لا جدال فيه أن بعض أمور الحياة الخاصة تؤثر أو تكتسب أهمية كبرى على مستوى الحياة العامة ؛ ومن ثم يكون من مصلحة الجمهور معرفتها.

وتحديد المقصود بالمصلحة العامة يخضع لتقدير القاضى فى ضوء الأفكار السائدة فى المجتمع وما تجرى عليه التقاليد والأخلاقيات. ولهذا يمكن أن يختلف ما يتعلق بالمصلحة العامة من دولة إلى أخرى ، وقد تكون تلك المصلحة متعلقة بضرورات الأمن والعدالة ، وقد تكون مصلحة علمية أو ثقافية أو تربوية أو مرتبطة بحوادث واحتفالات تتصل بالمصلحة العامة.

وعلى هذا يكون مسموحاً التعرض للحياة الخاصة لمن يتولى الوظائف العامة ؛ وذلك فى الحدود التى تقتضيها المصلحة العامة. وكلما ازداد مركز من يتولى الوظيفة كلما اتسع نطاق المصلحة العامة التى تبرر المساس المشروع بالحياة الخاصة.

فالمصلحة العامة تبرر معرفة الحالة الصحية للشخصيات السياسية القيادية فى الدولة.

فالحالة الصحية يكون لها أكبر الأثر فى مجرى الحياة السياسية. ويملك بعض رؤساء الدول شفرة إشعار حرب عالمية نووية. ألا يقتضى هذا التأكد من الحالة الصحية الجسمانية والنفسية لهؤلاء ومعرفة الجمهور ذلك. وبصفة عامة من يتولى وظيفة قيادية يجب أن يكون مستحقاً للثقة التى منحتها له الجماعة ، وإذا كان لا يستحق هذه الثقة فإن من حق الجمهور أن يعرف موطن الضعف وعدم الثقة فيه ؛ حتى لو تعلقت بحياته الخاصة ، طالما أنها تؤثر فى مدى الثقة فيه.

ومع هذا يجب مراعاة أن الشخصيات العامة الشهيرة وأهل الفن ورجال السياسة يتمتعون بالحق فى الحياة الخاصة ، ولا يجوز اعتبارها كتاباً مفتوحاً يحق للكافة أن تطلع عليه ؛ فالشهرة لا تفقد صاحبها الحق فى الخصوصية ، والمصلحة العامة لا تستلزم الخوض فى الحياة الخاصة بصفة مطلقة.

وتجدر الإشارة إلى أن القضاء الفرنسى يطبق فكرة المصلحة العامة فى حدود معقولة ؛ وذلك بعكس القضاء الأمريكى الذى يتوسع فى فهمها ؛ حيث يرى أن كل ما يهم الجمهور معرفته يتصل بالمصلحة العامة.

وإذا كانت المصلحة العامة تبرر نشر ما يتعلق بالشخصيات العامة ؛ إلا أن ذلك لا يبرر التجسس والتحرى عن الحياة الخاصة ، فلا يجوز ذلك إلا وفقاً للضوابط التى قد يضعها القانون مثل إذن قاضى التحقيق.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤرخ يجب أن يقول الحقيقة كلها ؛ حتى لو تعلقت بالحياة الخاصة للشخصية التاريخية ، وذلك دون الحصول على إذن أحد. ويشترط لذلك أن يستهدف المؤرخ من أبحاثه خدمة التاريخ ؛ أى المصلحة العامة ، وأن يكون الحصول على المعلومات قد تم بطريقة مشروعة. ويؤصل ذلك بأن التاريخ يعتبر ملكاً للجميع ، ولا يدخل فى ذمة الأشخاص. ومن ثم فإن أساس دخول الحياة الخاصة فى ذمة التاريخ هو المصلحة العامة. ولقد قضى بأنه لما كانت حياة شخصية إسلامية مرموقة (أضحى علماً من أعلام الإسلام فى القرن العشرين يشار إليه بالبنان ، وشخصية إسلامية تاريخية لها مكانتها وتقديرها عند الناس جميعاً) وإن تمتعت شأنها شأن سائر البشر بالحق فى الخلوة والأمان بعيداً عن أعين الرقباء – باعتبار أن ثمة مناطق للحياة الخاصة لكل فرد تمثل أغواراً لا يجوز النفاذ إليها وينبغى دوماً ألا يقتحمها أحد ضماناً لسريتها ، وصوناً لحريتها باعتبارها من خواص الحياة ودخائلها – ويجوز التعرض للحياة الخاصة لها فى الحدود التى تقتضيها المصلحة العامة ، طالما أنها

صحيحة ، وكشفها مفيد وضرورة لدراسة حياة وأعمال هذه الشخصية ، وفهم حوادث التاريخ ؛ فلا يتوافر هنا الاعتداء على الحياة الخاصة ، فيجوز التعرض للحياة الخاصة للشخصية التاريخية التى انتقلت إلى رحاب الله دون إذن أحد ؛ باعتبار أنه ليس من مصلحة التاريخ أن يمتنع ذكر وقائع تتعلق بالحياة الخاصة للشخصية ، طالما أن هذه الوقائع صحيحة وضرورية لفهم حوادث التاريخ. ورفضت المحكمة الدفاع الذى يقوم على أن السيرة الذاتية للشخصية تخصه دون غيره ومن بعده ورثته (محكمة القاهرة للأمور المستعجلة ٧٧٨/ ١١/ ٢٠٠٢ غير منشور).



١٢ فكرة النظام العام فى القانون المصرى..

د. عماد البشرى

مقـــدمـــة

إن العرض لفكرة النظام العام - باعتبارها إحدى المفاهيم الارتكازية فى النظم الوضعية المعاصرة - يتطلب منهجية التعامل معها ؛ لا من حيث هى مفهوم كلى أوحد ، وإنما من حيث هى مفردة من مفردات الكل القانونى الأشمل. فالتعاطى النظرى لهذا المفهوم ليس بآت ثماره من دون الإحاطة بالبيئة القانونية الكلية التى ينفعل داخلها ، ناشطاً من خلالها ، مؤدياً وظيفته المنوطة فى إطارها . ما يصير لازماً معه لسبر غور هذا المفهوم - ماهية ودلالات - سبراً مسبقاً أولياً للفرض القانونى الأشمل ، ولعلاقات ذاك الأخير ، والأنساق القيمية الأخرى الفاعلة فى المحيط الاجتماعى.

ويوصف النظام العام فى بعده البسيط ، بكونه صمام أمان حافظ لأى نظام اجتماعى مما قد يتهدد أسسه الكلية التى ينبنى عليها من أخطار ، فهو "الأساس السياسى والاجتماعى والخلقى الذى يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين النافذة فيها ، أو بعبارة أخرى هو مجموعة القواعد القانونية التى تنظم المصالح التى تهم المجتمع مباشرة أكثر مما تهم الأفراد ، سواء أكانت تلك المصالح سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم خلقية"[1]. من هذا التعريف الأكثر شهرة فى عالم فقه القانون ، يتبين إلى أى حد تقف فكرة النظام العام بمناطق تماس ما بين علم القانون وعلوم اجتماعية أخرى كالسياسة والاجتماع والأخلاق ، الأمر الذى ينبع عنه مبرر طرح تصوراً كليًّا لمنطلقات العقل القانونى الوضعى المعاصر ، وأنماط تصوراته لعلاقة القانون بغيره من الأنساق القيمية.

ولقد عنىّ العقل القانونى الوضعى بمنهجية التنظير عنايةً فائقةً ، وضعته فى حال بحث دائم مستمر عن أطر نظرية ، يفرغ فيها ظواهره المعرفية بما يمكنه من تأصيل إطار نظرى واحد لكل مجموعة مشتركة من تلك الظواهر. وهو ما كان تحت ضغط نسبية ومرونة الظواهر المعرفية القانونية ، بعد أن اشرأب ذاك العقل عن كل إطار مرجعى لشرعية مُسبقة ، تلك الأطر التى طالما حدت ذاك العقل فى تصوراته المختلفة قبل مصادفته المرحلة الوضعية

إبان القرن السابع عشر. الأمر الذى صار بعد أن أعلنت الوضعية الفكرية بعامة - التى دانت لها السيادة فى الحكم بأوروبا آنئذ- الانفصال الكامل عن أطر الفكر الدينى الكنسى ، وتلتها الوضعية القانونية بإعلان مكافئ عن إنكار الفكر القانونى المجرد لأفكار الموروث الثقافى الاجتماعية ، بدعوى كونها انعكاساً للفكر الدينى الكنسى الذى تم إقصاؤه وعلى نحو قاطع خارج الأطر الفكرية جمعاء. لتتبدى الحاجة إلى هذه الأطر النظرية كى تمارس دور الأسس المرجعية التى يرتد إليها لحكم الفروع والجزئيات مما يعرض من نوازل وحوادث تفصيلية يحتاجها المشرع وهو بصدد التنظيم التشريعى لتفاصيل الأمور ، كما يحتاجها القاضى وهو بصدد التفسير النصى والتطبيق التشريعى المباشر.

وعند هذه المرحلة من تطور الفكر القانونى تحديداً ، وبعد أن أعلن الفكر الوضعى بعامة تحرره من كل قيد مسبق يكون مصدره الغيب (ذاك الذى تمثل إما فى النظم الكنسية ، وإما فى أنماط الموروث الثقافى الإقطاعي) ؛ أى مرحلة التطور الرأسمالى بأبعادها الليبرالية بكل تداعياتها الفكرية والفلسفية ؛ عندها شعر العقل القانونى الوضعى بحال من العجز ، وهو يقف وسط أنواء النسبية عارياً تماماً من أى كلى قطعى أو أصل ثابت يمكن الاستناد إليه أو التداعم به فى تنظيم ظواهره المعرفية. فكان خلاصه فى التنظير ، الذى ما فتئ أن أفل منكباً عليه ، محاولاً ابتناء نظريات قانونية تستقى أصولها من أنساق فلسفاته خالصة الوضعية ، التى آمن بها منذئذ ولم يزل. الأمر الذى يفسر التعدد التنظيرى لذات الظواهر القانونية ، فعلى الرغم من اتحاد الأصول الفلسفية والأيديولوجية للعقل القانونى الغربى ، فثمة تعدد فى النظم القانونية الوضعية المعاصرة ، تعدد يجاوز الفروع والجزئيات إلى الأصول والكليات ذاتها ، إلى الحد الذى نشهد معه من تلك النظم ما يستقيم بنيانه القانونى على طرفى النقيض مع غيره. ولعل مبعث ذلك استحالة بلوغ مناهج بحث لا تطاول سوى نسبيات فحسب ، ويمكنها بالآن ذاته استخراج قواعد كلية ثابتة وقاطعة ، فالتعاطى مع النسبيات لن يفرز إلا ما هو نسبى ، وإن تمتع بقدر من الثبات فهو فى الحقيقة لن يعدو أن يكون ثباتاً نسبياً.

ويتضح ذلك بمقارنة الوضع القانونى الوضعى بالأوضاع القانونية الدينية ، فمثلاً القانون الكنسى الذى يُعرّف بأنه "النظام القانونى الذى وضعه الله - ثم الكنيسة بتفويض منه- لحكم الكنيسة - باعتبارها جماعة المؤمنين والأفراد أعضاؤها- المتأصل على فهم العقيدة الدينية المسيحية"(٢) ، وهذا القانون ينقسم فى جوهره إلى قسمين: الأول: مرجعه إلهى يتمثل فى قانون الوحى القائم بالكتاب المقدس والنقول الدينية عند السيد المسيح ، والتقاليد المتوارثة عن المرسل ، أما الثاني : فيتمثل فيما يستجليه العقل البشرى المسيحى متهيئاً فى

التشريعات والأعراف والعادات[٣]. والعلاقة بينهما جد واضحة ، إذ يمثل القسم الأول منه الإطار المرجعى الأعلى لذاك القسم الثاني. وعليه فقد استقر العقل القانونى المسيحى باطمئنان على قوانين كلية وجدها فى المرجعيات الإلهية العليا ، فانصرف إلى تنظيم الجزئيات والفروع ، دونما استشعار للحاجة إلى بناء نظريات كلية تجمع ظواهره المترابطة ، لتكون بالنسبة إليه المرجع الحاكم للفروع.

والحال ذاته فيما يخص الشريعة الإسلامية ، التى تأسست كلياً على أصل ما قرره المولى عز وجل من تصورات نظرية فلسفية تجاه الحياة ، فمثلت تلك التصورات الإطار المرجعى الحاكم للعقل القانونى المسلم وهو بصدد صياغة أفكاره القانونية. وعليه فقد كفى الوحى الإلهى العقل القانونى المسلم مؤونة الحاجة إلى تأصيل نظريات تمثل مرجعاً يقيس عليها أحوال مشروعيته وهو بصدد التعاطى مع التفاصيل والجزئيات. الأمر الذى نخلص معه إلى أن اعتماد العقل القانونى للغيب –سواء أكان مسيحياً أم مسلماً- كأصلاً مرجوع إليه ؛ كفاه مشقة البحث المنهجى عن نظريات ، مما مكنه فى ظل الثوابت المستقرة لديه من دراسة ظواهر الواقع القانونى التفصيلية على نحو مباشر وفورى ، كما جعله فى حال استقرار وهو بصدد العرض لنوازل جد مستجدة عليه. فبحكم ثوابته وكلياته التى شكلت له مرجعية عليا ، لم يجد نفسه فى حال التشتت الذى ما فتئ العقل القانونى الوضعى واجداً نفسه فيها ؛ حين يعرض عليه مستجد مما لا يستطع تخريجه على أصل أيٍّ من نظرياته الوضعية ، القاصرة بدورها بحكم طبيعتها النسبية.

ومن جانب آخر فقد نحا العقل القانونى الوضعى تجاه أنساق القيم الجمعية منحًى مناظراً لما نهجه تجاه القيم الدينية العليا. فمنذ أواخر القرن السابع عشر ، وبتأثير ظروف سياسية راديكالية تتعلق بالصراع التاريخى ما بين قيم ليبرالية رأسمالية شابة مستجدة ، وبين قيم إقطاعية كنسية شائخة عتيقة ، استقر عزم العقل القانونى الوضعى المؤمن بالأولى على أن من دواعى حسم ذلك الصراع لصالحه ؛ تنحية كل أنساق القيمة الجمعية التقليدية التى تجد منابعها فى القيم الإقطاعية بأبعادها الكنيسية . فكان أن أجرى تفرقة ما بين القانون والأخلاق ، تفرقة لم يعرفها العقل القانونى الدينى الذى مزج ما بين القانون والأخلاق على نحو صار معه معيار مشروعية القانون يقاس بمدى استقامته على منهج علم الأخلاق[٤]. فالقانون منضبط ابتداء بأحكام التشريع الإلهى الأعلى ، والأخيرة أخلاقية بالضرورة ، يعنيها تحقيق الخير والسعادة للبشرية على نحو ما ينصلح به شأنها الدنيوى ، ويتحقق به فلاح شأنها الأخروي[٥] ؛ الأمر الذى صار معه الفكر القانونى الدينى أخلاقياً بحكم لزوم ضرورات

المرجوع إليه. وعليه وبتأثير الجانب الأخلاقى ، ألغى القانون الكنيسى الرق ، وحارب المتاجرة فى المحرمات والربا ، ومنع استخدام القوة الغاشمة فى الدفاع عن الحقوق المدعاة(٦).

بيد أنه ما إن دانت للعقل القانونى الوضعى سيادة على الفكر القانونى ، حتى أعلنت انفصال الأخلاق عن القانون ، وهو ما كان بتأثير من دواعى الأيديولوجيات المادية الاقتصادية ، التى كانت بدورها بمثابة المحرك الأساسى للتوجهات الفلسفية لقيم الليبرالية الرأسمالية ، وبهدف تحرير الواقع الجمعى من كل القيم التى تجد منابعها فى أنساق قيمية مرجعيتها غير منسوبة إلى تلك الأيديولوجيات ، وإنما تنتسب إلى القيم الكنسية. وأقام هذا الاتجاه حجته المعلنة فى ذلك الخصوص على سند من أنه كثيراً ما ينبسط سلطان القانون على ما تفض الأخلاق يدها عنه ؛ كما بأحوال تنظيم المرور فى الطرق العامة ، وتحديد مواعيد الطعن بالأحكام ، واشتراط رسمية معينة فى بعض التصرفات ، فكل ذلك أمور تنظيمية بحتة لا دخل للأخلاق بأى منها. ويقابل هذا من الزاوية الأخرى أن القانون ينحسر نطاقه عما يتناوله نطاق الأخلاق ، فالأول لا يهتم بالفضائل كالصدق والشجاعة والشهامة والترفع عن الغى والنفاق(٧). وبالتالى فإن ثمة تمايزًا بين نطاقى كل من الأخلاق والقانون ، لا يجوز معه ألبتة تجاهله ، مما يستوجب إعلانه بكل صراحة ، وهو ما كان ولم يزل حتى يومنا ، وهو ما تعرض له فكرة النظام العام بمفهوم الآداب العامة.

هذا النهج من قبل العقل القانونى الوضعى زاد الأمر عليه تعقيداً ؛ فبرفضه شبه المطلق لكامل أنساق القيم التى كانت سائدة قبل تسيده ، سواء الدينى منها أم الجمعى وبتقدير أن هذا النهج ليس ثمرة تطور فكرى منزه ، وإنما هو ترجمة فكرية لتطور تاريخى مادى آلت فيه السيادة إلى قطاعات اجتماعية خلاف تلك التى كانت متسيدة قبل فى ظل أنماط التفكير الدينية حصل تبلور للتفكير الوضعى بعامة ، والوضعى القانونى بخاصة ليعكس من الوجهة القانونية مبادئ وقيم أولئك الذين دانت لهم السيادة. كل هذا وذاك خلق بمشارف القرن الثامن عشر واقعاً قانونياً شديد التباين عن ذلك الذى كان مستقراً قبل. واقع له منطلقاته وأصوله وأهدافه ومراميه المفارقة بالكلية عن نظائرها التى سادت عصور التحالف الإقطاعى الكنسى. هذا الواقع فرض ضرورات قانونية تنظيرية من أجل تشييد قوائم يعدها ثوابت له ، ومرجعية تشكل مناط المشروعية داخل نظمه القانونية ، فى ظل حراك اجتماعى وفكرى وفلسفى شديد الزخم فى راديكاليته ، على النحو الذى تترجم فى الساحة القانونية على – ما استبان آنفاً – فى الإنكار الكامل لدولاب القيم الدينية والجمعية الأخلاقية التى سادت قبل.

لذلك قد يبدو جديراً أن نعرض أصول الفلسفات القانونية -وهى جزء من فلسفات عامة شكلت اللبنات الأولى للعقل الوضعي- التى تأثر بها العقل القانونى الوضعى وهو بصدد صياغة ما عده أصولاً لنظمه القانونية ، تلك الأصول التى لم تزل حتى يومنا هذا مرجعاً قانونياً لغالب نظم التفكير القانونى الوضعى ، مضافاً إليها بعض من التهذب الفكري، فضلاً عن قدر من التطور فرضته ضرورات الحاجات المصلحية التى ما انفكت برجماتية هذا النسق الفكرى مستلزمة إياها ، من أجل توفير الأهداف النهائية التى رنا إليها دوماً. وذلك قبل العرض لمفهوم النظام العام فى النظم القانونية عامة ، ثم فى النظام القانونى المصرى خاصة. كون ذاك المفهوم لا يعدو أن يكون أحد الآليات القانونية التى ابتدعها العقل القانونى الوضعى لرأب تصدعات عديدة أفرزها نهج الانعزال القانونى عن نطاق القيم الجمعية بأبعادها الدينية والأخلاقية ، فيما لم يجد القانون الوضعى معه بداً من استحداث تلك الآلية من أجل إقامة أود أبنية نظمه ، التى ما فتئت مهددة بمخاطر جمة إثر هذا الانعزال.

وعليه فكى يُدرك مفهوم النظام العام فى وضعه الكلى داخل نظم القانون الوضعية - فضلا عن وضعه المخصوص داخل النظام القانونى المصري- يتعين فهم أبعاده الوظيفية التى ما ابتدع إلا لتحقيقها ، وهذه بدورها تستلزم فهماً مسبقاً ، لهيئة تكوين النظم القانونية الوضعية ، ودواعى احتياجها الداخلى لمفهوم النظام العام ، الأمر الذى يتطلب العرض لجملة الفلسفات القانونية التى ساهمت فى التشكل الأولى للعقل الوضعى الذى أفرز تلك النظم القانونية المعمول بها إلى يومنا هذا.

الأصول الفلسفية للنظم القانونية الوضيعة

يكمن الهدف من استهلال هذا البحث بعرض موجز للأصول الفلسفية التى ساهمت فى التشكيل الكلى للعقل القانونى الوضعى ، فى تعيين كنه الهوة التى تفصل ذاك العقل عن مثله الدينى ، الذى ساد أوروبا - مهد النظم القانونية الوضعية - منذ بواكير القرن السادس الميلادي. بعد سبق اعتناق الدولة الرومانية للمسيحية -وحتى مشارف القرن السابع عشر- مع أفول نجم سيادة السلطة الكنسية على ممالك أوروبا ، وتهاوى نظم المرحلة الإقطاعية- ، وذلك لتحقيق رصد دقيق للحظة التاريخية التى ظهرت فيها فكرة النظام العام فى ساحة الواقع القانوني[٨].

بيد أن ثمة ما يجدر التنبيه إليه ، فيما يخص تلك الفلسفات ، فالمشاهد أن كلًّا منها ساهم على نحو أو آخر فى التشكل الكلى للعقل القانونى الوضعى ، وعليه فمن المتعذر نسبة أى من

النظم القانونية الوضعية إلى أى من تلك الفلسفات على حدة نسبة كلية ، بل الحاصل أنه عبر تطور تاريخى طويل - يمتد قرابة الثلاثة قرون - ومن خلال جدل فكرى بين تلك الفلسفات ، وبتأثير الظرف السياسى المصاحب لكل لحظة تاريخية من لحظات التطور ، فقد تمكن العقل القانونى الوضعى من هضم جملة تلك الفلسفات ، والمزج فيما بينها على النحو الذى يوفر له أفضل تأصيل نظرى لمرجعيات إنسانية عليا.

ولعل المشهد القانونى قد تهيأ على نحو أن كان لكل فلسفة من تلك الفلسفات زمن اشتد فيه عودها وازدهرت به أفكارها ، ثم ما تلبث أن تناوئها أفكار فلسفية أخرى يكتب لها التسيد الفكري. وهكذا دواليك ، حتى استوى بمنتصف القرن العشرين الوضع الفلسفى العام للوضعية القانونية الغربية بحال الاستقرار الذى هو عليه الآن. وهو ما كان بعد أن ظهرت نقائص كل من تلك الفلسفات وفضائلها ، وأمكن تخريج أوضاع فلسفية معاصرة ، هى ثمرة امتزاج أهم سمات تلك الفلسفات فيما بينها ، على النحو المتفق والمقاصد العليا للمجتمعات الغربية الوضعية.

والحق فقد كان للعامل الاجتماعى بعامة والسياسى بخاصة ، قول فصل ، فى تنامى أفكار كل فلسفة من تلك الفلسفات ، وانزواء أفكار الأخريات ، مما سوف يتبين لاحقاً. على أن ما يجدر الإشارة إليه أن انزواء أفكار أىّ من تلك الفلسفات لم يكن ليعنى اختفاء كل دور لها من ساحة القانون ، بل الحاصل أن ثمة قواعد حتمٍ تاريخى حكمت آليات النمو والانزواء للأوضاع الفلسفية القانونية ، تلك القواعد احتفظت لجوهر فكرية كل فلسفة بوجود ما فى العقل القانونى المعاصر ؛ هذا الوجود هو الذى مكن ذاك العقل من استخلاص فضائل كل وضع فلسفى من تلك الفلسفات الأخرى ، على النحو الذى أمكنه من بلوغ أنساق فلسفية كلية ، هى ثمرة كل الأفكار السابقة.

ماهية الوضعية القانونية

تدين الوضعية القانونية فى أصولها بالفضل إلى مناهج العلوم التجريبية الحديثة ، إذ تتأصل - حسب نهج التحليل المنطقى التجريبي- على مقولة الفيلسوف "كانت" بأنه "لا توجد معرفة حقيقية إلا تلك التى تعتمد على التجارب الواقعية"[٩]. وعليه فلا توجد -وفق هذا النهج- حقائق خلاف تلك المادية ، أما الميتافيزيقا فلا تعدو أن تكون خيالاً مجرداً من المعنى ، لذا فما يستحق ويصلح لأن يكون موضوعاً للدراسة هو الطبيعة فحسب[١٠]. لذلك فإن موقف الوضعية القانونية من نسق مثالى مجرد كالأخلاق لا يفتأ أن يكون موقف المؤمن

بنسبيتها إلى أقصى حد ، إذ ليس فى تقديرها قواعد أخلاقية مطلقة أو قانون أخلاقى خالد. الأمر الذى ينحو بذلك الأصل الفلسفى إلى إنكار مبادئ العدل المطلق ، وعدم الاعتراف سوى بالقانون الوضعى ، لتحققه المادى بالوجود الواقعى فى دولة معينة بزمان معين يمكن التعرف عليه بالمشاهدة والملاحظة.

على أنه ومن المثير للدهشة أن تلك الوضعية القانونية ، تم تبلورها على يد فلاسفة مثاليين آمنوا كلياً بالقانون العالمى الخالد ، المعروف بمسمى "القانون الطبيعي" – وهو ما سوف نعرض له لاحقاً– فإلى كل من "هوبز" (فيلسوف العقد الاجتماعي) و"هيجل" (فيلسوف الجدلية الفكرية) تبلورت الوضعية القانونية ، عندما أقاما – وللمرة الأولى فى تاريخ الفكر القانوني– مصالحة تطابق ما بين القانون الطبيعى والقانون الوضعي. "فإدارة الدولة هى مصدر القانون الطبيعى ، وهى فى نفس الوقت مصدر القانون الوضعي. فبحسب فلسفة هيجل كل ما هو واقعى هو عقلى ، وكل ما هو عقلى هو واقعى ، وبحسب فلسفة هوبز فإن مصدر القانون الطبيعى هو عقل الدولة أو عقل الكومنولث – على حد تعبيره – والفارق بين الفيلسوفين أن الدولة التى يصدر عنها القانون الطبيعى – حسب "هيجل"– هى الدولة السائدة فى عصرها ، والتى تعتبر تجسيدا للإرادة الإلهية على الأرض. بينما الدولة التى يصدر عنها القانون الطبيعى – حسب "هوبز" – هى كل دولة بغير قيد أو شرط. وفلسفة هوبز وكذلك فلسفة هيجل ، تؤديان ليس فقط إلى الإيمان بالقانون الوضعى ، بل إلى التسليم باستبداد القانون الوضعى باعتباره مطابقاً للقانون الطبيعى الخالد[١١]. ووجه الدهشة فى ذلك أن الاعتراف بالوضعية القانونية ، كان يعد فى نظر القانون الطبيعى ، هرطقة ، ما بعدها هرطقة وانحرافاً جسيماً عن أصول ذاك القانون الخالد الأبدى ، فإذا باثنين من أجّل الفلاسفة فى التاريخ الفلسفى الغربى يخرجون النقيض من نقيضه ، ويوفقون الأضداد على نحو غير مسبوق ، وفى تعادل اتزانى نادر ما فتئ العقل القانونى الوضعى منطبعاً على هداه.

ونحن إذ آثرنا طرح تلك الفكرة – باعتبارها حقيقة أولية– دون انتظار دورها فى السياق العادى للمجرى البحثى ، فقد كان ذلك بهدف منهجى ، ألا وهو التدليل للقارئ على أن ما سوف يطرح بين يديه من أفكار فلسفية ظاهرها التناقض البين ، أمكن فى نهاية الأمر إحداث توافق فريد بينها ، على نحو أدى فى النهاية إلى مصالحات فكرية فلسفية ، ركن إليها العقل القانونى الوضعى فى سلام يحسد عليه.

ذاك أنه إذا ما شئنا إيجاد تصنيف فلسفى من زاوية القانون ، فيمكن الحديث عن قسمين: القسم الأول: هو مدرسة الفلسفات المثالية ، التى تجمع بين ظهرانيها فلسفة القانون الطبيعى

بمدارسها المختلفة الضاربة قدماً منذ "أرسطو" وحتى فلاسفة حداثيين مثل "ستالمر" ، الألمانى و"كروبير" ، و"كابيتون" الفرنسيين بمشارف القرن العشرين ، كما تجمع فلسفة العقد الاجتماعى وسلطان الإدارة. وأما القسم الثاني: فهو مدرسة الفلسفات الواقعية ، وكانت تضم فلسفات نيتشه عن إرادة القوة ، وفلسفات إنكار الإرادة (الشك والمادية التاريخية). وكلا القسمين يتسم بالتناقض الحاد داخلياً وخارجياً ؛ داخلياً بين الفلسفات التى تنتمى لذات المدرسة سواء المثالية أم الواقعية ، أو خارجياً بين فلسفات المدرستين ذاتهما ، وذلك من حيث الأصول والكليات ، ومن حيث الفروع والجزئيات.

إلا أنه وعلى الرغم من كل هذا التناقض ، فقد تمكن العقل القانونى الوضعى من إحداث توفيق بين أفكار تلك الفلسفات جميعها ، ورفع عناصر التناقض فيما بينها ، وكان ذلك جميعه فى صالح اتجاه الحتم التاريخى الغربى ، المستقر على الوضعية كخيار أوحد . وعليه فقد تم ترويض كل الفلسفات المثالية التى تنطلق من مفاهيم المجرد والمطلق والغيبى ، وإسباغ سمة الواقعية عليها ، بإنزالها إلى الأرض ، وجعل اللادينى الأرضى مصدرها وأصلها. فكسبت من صفاته مما أضفى عليها نسبية ومرونة مصلحية ، تتفق وطبائع اللادينى الأرضي. ومن جانب آخر ، تمكن العقل القانونى الوضعى من الحد من غلواء مادية الواقعية الوضعية ونسبيتها غير المحددة ، على النحو الذى تمكن معه فى ظلها ومن خلال أطرها أن يضفى عليها قدراً من الثبات المرجعى المنسوب إلى حقائق غير ملموسة هى نتاج الخبرات البشرية.

أولاً : فلسفة القانون الطبيعي

تعد مدرسة القانون الطبيعى ، من المدارس القانونية العتيقة فى الفكر القانونى الإنسانى ، إذ تضرب بجذورها عميقاً حتى أفكار الحضارة الإغريقية ، ثم يمتد وجودها فى خط تاريخى صاعد عبر حضارات القارة الأوروبية ، مروراً بالحضارة الرومانية ، ثم الكنيسة ، وحتى الحقبة الوضعية من فكرها الإنسانى بأواسط القرن السابع عشر. وعلى الرغم من التنويعات المتعددة التى اتسمت بها تلك الفلسفة بكل حقبة فكرية مرت بها ، إلا أن ثمة جوهرًا تمكنت من الحفاظ عليه ، ولعله يكون هو سر بقائها حية نابضة طوال تلك الأزمان ، يتمثل ذاك الجوهر فى أن ثمة قانوناً يعلو القوانين الوضعية كفة ، قانونًا ثابتًا أبديًا صالحًا لكل زمان ومكان ، قانونًا مصدره طبيعة الأشياء ذاتها[١٢].

القانون الطبيعى عند الإغريق: تمكن "أرسطو" من بلورة فلسفة القانون الطبيعى – التى سادت حضارة الإغريق– على نحو متكامل لم يبلغ شأوه أحد من غيره من فلاسفة هذه

الحضارة. حيث يمكن إيجازه فى أن الإنسان حيوان اجتماعى مفكر بطبعه ، ليس بمستطاعه سوى العيش فى مجتمع سياسى منظم يطلق عليه "المدينة" هذا الإنسان ، وعلى الرغم من وجوده السابق على المدينة ، إلا أن الطبيعة كما خلقته لم تكن لتتصور له من وجود إلا فى ظل تلك المدينة ، أى المجتمع السياسى المنظم. تلك المدينة ليست بهدف فى ذاتها وإنما هى بغية هدف أسمى تسعى إليه بوجودها هذا. ذلك "الهدف الذى تسعى إليه كل مدينة (الدولة) بحسب طبيعة الأشياء ليس هو حماية أفرادها من الاعتداءات الخارجية ، وليس هو تبادل السلع والخدمات ، وإلا لأصبحت كل المدن (الدول) التى تعقد فيما بينها اتفاقات عدم اعتداء أو اتفاقات تجارية ؛ دولة (مدينة) واحدة ، وهو ما ليس من الواقع فى شيء. ولكن الهدف من كل مدينة (دولة) هو تحقيق الخير العام للجميع ، أى أن يعيش كل فرد حياة أفضل... ويمكن أن نسمى الحياة الأفضل التى تهدف الدولة إلى تحقيقها بأنها الحياة السعيدة الشريفة ، كما وأن المجتمع المدنى ليس هو الحياة المشتركة بقدر ما هو مجتمع الشرف والفضيلة"[١٣].

وعليه فإذا كانت المدينة (الدولة) من صنع الطبيعة ، إلا أنها بذاتها وفى ذاتها غير قادرة على تحقيق الهدف منها ، وإنما الأمر يستلزم توفر عنصر آخر ألا وهو الفضيلة. وأما الفضيلة فهى الأخلاق ، والأخيرة هى المرادف الموضوعى القانونى للعدل. والعدل هو القانون الطبيعى الذى يجب أن توضع على أساسه القوانين الصادرة عن إرادة مشرع المدينة (الدولة) فالعدل هو حتميه طبيعية لا استقامة للوجود البشرى المنظم دونها. وعليه فإن العدل بوصفه هذا ، وبكونه عنصراً من عناصر الفضيلة التى هى الهدف الأسمى والبغية العليا التى من ورائها أوجدت الطبيعة المدينة ، فمن ثم والحال هذه ، يغدو العدل هو القانون الطبيعى الأعلى الذى أوجدته الطبيعة كى تمارسه المدينة (الدولة) لتحقيق الفضيلة والسعادة للجميع[١٤]. ومن تلك الفلسفة أضحى القانون الوضعى الذى يقرره مشرع المدينة محكوماً –مرجعياً– بالقانون الطبيعى ، وصار الأخير مناط شرعية الأول ، وأصل التزام الجميع به حكاماً ومحكومين.

القانون الطبيعى عند الرومان: انحدرت فلسفة القانون الطبيعى من الإغريق إلى الرومان من ضمن ما انحدر إليهم من مذاهب فلسفية إغريقية ، بيد أنه تم تطويعها وفق الظرف السياسى المتميز الذى عاصر الإمبراطورية الرومانية ، فلكونها إمبراطورية عالمية دانت لها السيادة على جل أراضى العالم المتحضر القديم فقد طرح العنصر العالمى نفسه فى المعادلة التنظيمية للدولة الرومانية ، بحيث بدت المذاهب الفكرية الرومانية غير منحصرة تنظيراً فى محض ضرورات الواقع المحلى الرومانى ، وإنما غدت متطلعة إلى إبداع أفكار لها سمتٌ عالمى

يصلح لضرورات أراضى الإمبراطورية جمعاء.

وعليه فقد تم انتقال فلسفة القانون الطبيعى إلى حضارة روما مصحوباً بسمتٍ عالمى ، فعندما يصيح "شيشرون" باعتقاده وجود عدل أعلى يفوق النظم والقوانين الوضعية ، ويمثله قانون ثابت خالد يوافق الطبيعة والعقل القويم ، يعرج "جايوس" إلى شمول هذا القانون جميع الناس ، بما له من صفات عقلية طبيعية ، ومن ثم فهو قانون عالمى ، أو كما سموه "قانون الشعوب"(١٥).

القانون الطبيعى عند الكنسيين: ثم ما لبثت أن اصطبغت تلك الفلسفة بالصبغة الدينية المسيحية ، وذلك فى كنف الكنيسة ، فصار ثمة قانون طبيعى يسمو على القوانين والنظم كافة ، هو ذاك القانون الإلهى أى القانون الذى يلهم به الرب باعتباره تعالى خالق الخليقة ، أى إنه القانون الذى ينقشه الرب على قلب كل إنسان ولا يدرك إلا بالعقل القويم خالص الإيمان(١٦). وبذلك تم تكييف تلك الفلسفة بما يتفق والظرف السياسى المصاحب ، حيث تمكن باباوات الكنيسة من فرض سلطان تشريعى على ممالك وأمراء أوروبا فى العصور الوسطى وحتى عصر النهضة ، باعتبارهم الملهمين بهذا القانون الأعلى ، وباعتبار انضباط النظم القانونية الوضعية – التى يقررها حكام الممالك والإمارات الأوروبية – بهذا القانون الأعلى.

فلسفة القانون الطبيعى إبان عهد النهضة(١٧): تعرضت مكانة تلك الفلسفة – إبان ذاك العهد- لاهتزاز كاد أن يودى بهيبتها العلمية كلية ، بل وكاد أن يزوى بها إلى الساحات الخلفية لعلم فلسفة القانون ، فقد اتسم هذا العهد بسمات سياسة مفارقة كلياً لنظيراتها التى ازدهر فى كنفها نهج القانون الطبيعى. فإلى هذا العهد يُرد حدثان تاريخيان جللان ، نحيا بالعقل القانونى إلى طرق ودروب فلسفية أخرى اصطبغت بطبيعة سمت هذا العهد ، هما ظهور الدولة على ساحة التنظيم السياسى الاجتماعى الأوروبى ، بكل ما يعكسه هذا الظهور من تبدل فى معادلات التوازن السياسى ومفردات قوى الفعل السياسى الاجتماعى ، بل والاقتصادي. حال كمن الثانى فى أفول النجم السياسى للكنيسة ، وتهاوى مركزها الأدبى على المستوى الاجتماعي.

وكان ظهور الدولة –بمشارف القرن السادس عشر الميلادي- إعلاناً عن انحسام حقبة صراع مرحلى تاريخى مرير ، على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وذلك ما بين قوى اجتماعية صاعدة وأخرى شائخة. فعلى المستوى الاقتصادي: كان لانتشار التجارة

الدولية وظهور الصناعة ، أثر فى أفول الأهمية النسبية للزراعة كمورد للرزق ، ذلك المورد الذى كاد أن يكون مصدر القيمة الوحيد طيلة ما قبل عهد النهضة ، والذى إليه ينسب ثراء الريف آنئذ خلافاً لفقر المدن ، ما انعكس مباشرة على حال المسيدات الإقطاعية التى بدأ أقنانها فى هجرها لصالح المدينة الوليدة التى تُمارس فيها التجارة والصناعة ، مما أدى إلى ظهور طبقة اجتماعية ثرية خلاف الطبقات الثرية التقليدية (الأمراء والإقطاع ورجال الكنيسة) ؛ تلك الطبقة اكتسبت ثراءها خارج معادلات التوازن السياسى فى مجتمعات آنئذ ، وكلما اتسع نطاق نشاطها ازداد ثراؤها ، كما ازداد احتياجها إلى القوى العاملة ، والأخيرة محتكرة فى الريف بالمسيدات الإقطاعية بعيداً عن المدن. هذا الوضع ولد نوعاً من الصراع الاقتصادى التنافسى -ما بين أنشطة المدن وأنشطة الريف- ، حول كل من القوى العاملة من ناحية ، وفوائض القيمة من ناحية أخرى ؛ فإلى أيهما يوجهان: أإلى الريف تكريساً لثراء أسياده ، أم إلى المدينة لدعم المركز الاقتصادى للسادة الجدد ؟

أما **على المستوى السياسي**: فقد كان لما تقدم ، أثره ، حيث استعادت المدينة كثيراً من قوتها التى فقدتها منذ انبرام التحالف الكنسى الإقطاعى ؛ فإزاء ما مورس فى المدينة من نشاط اقتصادى محموم ، زاد ثقل المركز السياسى لحكام المدن ، الذين دخلوا بدورهم تحالفاً مع الطبقات الرأسمالية الوليدة الكائنة بالمدن ، مما أدى إلى نوع من الصراع السياسى حول مركزية القرار السياسى ؛ هل تستمر خارج المدينة أم تعود إليها كما كان الحال إبان ازدهار الدولة الرومانية الوثنية.

وكذلك بدا الحال **على المستوى الثقافى** ؛ حيث انعكس كل ذلك على الأنساق الثقافية التى سادت هذا العهد ، وعليه فما لبث أن دب صراع مرير بين ثقافة المدينة الصاعدة وثقافة الكنيسة الدينية. الأولى بأنساقها المتجاوزة لكل ما هو تراثى دينى ، إلى ما هو علمى علمانى لا دينى ، إزاء ما ارتأته الطبقات الجديدة الصاعدة من استحالة تحقق أى من صوالحها المرجوة ما دامت أنساق الثقافة الدينية قائمة ، لما استشعرته ثقافياً من احتياج ملح لإبداع أنساق ثقافية أخرى ، تكرس – فى بعدها النهائى غير المنظور مادياً- للأنشطة الاقتصادية المستجدة ولقيم العلم الآخذة فى الازدهار. خلاف تلك التى تخص الأخرى بأوضاعها الدينية التى طالما كرست لمفاهيم اللاعلم ، وسيادة رجل الدين وقيم الثقافة ، حسبما يشيع عنها الآن.

وعلى مستوى الحدث الآخر المتعلق بأفول مركز الكنيسة ، فقد كان لسيطرتها التى دامت طوال العصور الوسطى وحتى أواخر القرن الخامس عشر -تلك السيطرة التى طالت معظم

أوجه الحياة البشرية آنئذ- كل الأثر فى إعادة إنتاج غالب الأنساق الثقافية فكرياً على نحو يتسق والمفاهيم الدينية المسيحية.

بيد أنه ما إن أفل النجم السياسى للكنيسة كفاعل أساسى فى المعادلة السياسية -وذلك لصالح تلك القوى الصاعدة آنفة البيان- حتى تهاوت معها جل الأنساق الثقافية والقيمية التى نسبت انتهاءً إلى الكنيسة. بيان ذاك أن الكنيسة التى كانت قد عدت جسد المسيح الرب على الأرض ، المعبر عن إرادة هذا الرب ، القائمة على الناس بكلمة الرب المخلصة ، غدت المرجع الأعلى المحتكم إليه فى قياس الشرع الوضعى ، وغدا ما يصدر عنها من قرارات هى بالأساس دينية ، ملزمة بحكم طبيعتها تلك ، بغض النظر عن طبيعة المسألة الصادر فيها القرار - دينية أو دنيوية- ولذلك اختلط الدينى بالدنيوى ، والقانونى بالعبادى ، والأخلاقى بالمعاملاتى ، وأضحى كل ذلك محكوماً بأنساق قيمية ، محكمة ، لا مصدر لها سوى الكنيسة. فما إن انحدر المركز السياسى للكنيسة -لصالح تصاعد فى مركز سياسى لقوى مناقضة فى أصولها الاقتصادية والسياسية- حتى بدا منطقياً حتمية انعكاس ذلك فى انحدار مكافئ لبنية الأنساق القيمية والثقافية التى سادت قبل.

وعليه فإذا كان القانون الطبيعى الذى ساد ما قبل عهد النهضة ، اتسم كليا بالطابع الكنسى المسيحى ، على النحو الذى غدا معه القانون الأعلى لكل قانون وضعى ، هو ذاك القانون الإلهى المتمثل فيما يلهم به الرب الأعلى خالق الطبيعة ومنظم قانونها ، حسبما جاء بالمقدس من الأناجيل وتعاليم الآباء والرسل. وإذا كانت فلسفة القانون الطبيعى فى جوهرها ، تستقيم على أصل وجود قيم المطلق والخالد والأبدى ، الذى هو من غير صنع الإنسان وإنما من صنع قوى غيب تنسب إلى الميتافيزيقا الغامضة تارة وإلى الإله تارة أخري. فقد ترتب على اختفاء الثقل الأدبى للكنيسة إثر اندحار مركزها السياسى وهيبتها الدينية ، اندحار مكافئ لبنية الأنساق الثقافية بكاملها ، بل ولسياق النهج القيمى ذاته ، بما ينطوى عليه من تقرير للمطلق والخالد والأبدى ، وبما يعكسه من إيمان بأنساق الفضيلة والأخلاق والعدل المنسوبة انتهاء لذاك المطلق ، لتحل النسبية بدلا عنها ، ولتتنزل معانى الفضيلة والأخلاق والعدل إلى الأرض ، بعد أن كانت فى السماوات العلى. الأمر الذى يتبدا معه إلى أى حد تعرضت فلسفة القانون الطبيعية للاهتزاز الذى لم ينل ماهيتها المسيحية الكنسية فحسب ، بل طال الجوهر النظرى للفكرة بأكملها. ومن جانب آخر وإثر استبدال المفاهيم الحضارية لعهد النهضة ، قيم النسبية والفردية الإنسانية بقيم المطلق والإلهى ، فقد انصب التمجيد على الإنسان بعد أن كان على الرب ، فمجد الوجود الإنسانى فى ذاته ، وعليت

قدراته ومكانته وملكاته ، وصارت إرادة الإنسان ذات سلطان مطلق لا تعلوها أى إرادة أخرى ؛ اللهم سوى الإرادة الجمعية التنظيمية المشخصة فى هيئة الدولة ، والتى هى بدورها منضبطة ابتداء وانتهاء بجملة الإرادات الفردية ؛ خلافاً للحال فيما قبل ، حيث كانت الإرادة الإلهية الكنسية متسيدة عليهما معاً.

عند هذه المرحلة من التطور الفكرى للعقل القانونى ، حصلت انعطافته الكبرى صوب الوضعية المغرقة فى إنكار كل ما هو ميتافيزيقى غيبى ، إلى حد إنكار الأنساق الثقافية الشعبية ، ما دامت ليست على قاعدة من حقائق العلم التجريبي. والحق فقد كان ذلك بتأثير أنواء تيارات التنوير الفكرية التى اجتاحت أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. تلك الأفكار التى أعادت تشكيل الوعى الثقافى للعقل الأوروبى ، على أسس مرجعية منبتة الصلة بسابقتها ، ترى فى العقلانية اللادينية نهجاً لا حيد عنه ، وفى مبادئ العلوم التجريبية بيئة معرفية لتحليل الواقع المنظور ، ولا ترى من السنن الكونية سوى المادى ، حيث الإنسان فى القلب من ذاك الحراك الكونى ، الأمر الذى يفسر معه السياق المنهجى لجملة الفلسفات التى سادت تلك المرحلة الفكرية ، وانعكاساته القانونية على ما يبين لاحقاً.

ثانياً : نظريات العقد الاجتماعي

تعد تلك المدرسة الفلسفية بنظرياتها المتعددة أولى المدارس القانونية التى تأثرت مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية المستجدة بانعكاساتها الفكرية ، وإليها يُعزى ظهور مبدأ السيادة الشعبية بمفهومه المطلق الذى أشاعته أنوار الثورة الفرنسية. وقد ظهرت تلك المدرسة فى أجواء ازدهار المذهب الفردى والحريات الاقتصادية والرأسمالية الليبرالية ، حيث أحيط مفهوم التعاقد بهالة من التقديس ، كونه الوسيلة القانونية التى يستقيم على هداها النشاط الاقتصادى ، مما أشاع فكرة أن العقد هو الصورة المثلى للعدل ، فمن قال عقداً فقد قال عدلاً[١٨].

من هذه المنطلقات اتجه العقل القانونى الوضعى إلى تحليل حقيقة الاجتماع البشرى من منظور عقدى ، فاعتبر أن الأفراد لا ينتقلون من حال الطبيعة (حيث لكل فرد فعل ما يشاء) إلى حال المجتمع السياسى المنظم (حيث يفقد الفرد قدراً من حريته فى فعل ما يشاء ، انضباطاً بقوانين ذلك المجتمع) إلا بموجب اتفاق تعاقدى فيما بين جملة الأفراد وبين فريق منهم ، توكل إليه مهمة الحكم ، بما يحق معه للأخيرين وضع القوانين وتنظيم المجتمع ، وبمقتضى هذا الاتفاق يتنازل الفرد عن قدر من حريته مقابل أن يحافظ لـه الحاكم على الجزء الآخر من

تلك الحرية ، الأمر الذى أضحى معه العقد الاجتماعى -على هذا النحو- أساساً لنشأة الدولة ، بل وأساساً للوجود المجتمعى ذاته[١٩].

والبادى من جملة التنويعات التى قيل بها فى السياق العام لمدرسة العقد الاجتماعى الفلسفية ، المحاولة الإنسانية لصياغة هيئة وشكل العلاقات الاجتماعية -من الزوايا السياسية والاجتماعية البحتة- صياغة عادلة ، مصدرها العقل البشرى لا الحتم الطبيعى الميتافيزيقى. وعلى الرغم من أنها تنسب انتهاءً إلى القانون الطبيعى ، إلا أن للإرادة الفردية دور الحسم فى انبرام العقد الاجتماعى ؛ الذى ينسب فى محصلته النهائية إلى الإنسان لا الطبيعة. وبذلك صار جوهر الاجتماع الإنسانى ، مبنياً على أسس عقلية إرادية ، وغدا التنظيم الجمعى ضابطه القانون الوضعى الذى تشرعه المجموعة الحاكمة ، فى إطار من بنود التعاقد الأساسى المبرم بينه وبين الجماعة. وبذلك أضحت المرجعية القانونية إنسانية إرادية ، لا ميتافيزيقية تفرضها الطبيعة أو ما وراءها من تصور إلهي.

ثالثاً : نظرية فلسفة الفكرة . الدولة

حلّ الفيلسوف هيجل بتصوره النظرى ، ليثب خطوات فى اتجاه العقلانية المبتعدة عن ميتافيزيقا الغيب. فعلى الرغم من تشييده أسس نظره على فرض غيب غير مادي. إلا أنه كاد أن ينزل الإله إلى الأرض ليرى ويدرك بالحس المادي. فهو ينطلق من نقطة أسبقية الفكرة على الوجود ، تلك الفكرة التى ما إن أعلنت عن ذاتها فى صورة موضوعية ، حتى استحالت إلى حقيقة ، أى إلى وجود. هذه الفكرة المجسدة موضوعاً هى فى حال انتقال دائم من مراتب الطبيعة - التى تحققت بتجسد الفكرة- إلى المراتب الروحية ، حيث تبلغ الفكرة أسمى مراحل ارتقائها وذلك فى شكل الدولة[٢٠]. والدولة بهذا التكييف تضحى أرقى من الإنسان ذاته ، بل إن الإنسان لا يقاس بصفته تلك ، وإنما باعتباره مواطناً منتمياً لهذا الكيان الاجتماعى شديد الرقى المعروف بالدولة الوطنية.

ومن خلال سياقه ذاك ، يدمج هيجل القانون كلياً بالدولة ، كونها مصدر القاعدة القانونية ، وبيئة ممارسة الحرية المقدرة فى إطار ما تعده الدولة من نظم لممارستها. بل إن هيجل يخطو خطوة أكثر اتساعاً فى سابقة لم يشهدها السياق الثقافى القانونى بالقرن التاسع عشر - اللهم سوى ما ذهب إليه "كانت"- إذ يعيد إلى الأخلاق دورها المفقود فى المنظومة القانونية ، ولكن الأخلاق عنده هى تلك التى تنتجها الدولة. باعتبار أن الأخلاق ليست وليدة مفهوم غيبى أو ميتافيزيقى ، وليست نتاجاً لنسق تُوضع عليه جمعياً وإنما هى ما تقدره الدولة[٢١].

ومن جانب آخر ، يعلن هيجل تقديره الكامل للإرادة الإنسانية ، وللعقد الذى يمكّن تلك الإرادة من إبرامه ، وللملكية الفردية التى تأتى ثمرة لهذا التعاقد ، إلا أن ذلك جميعه إنما يكون من خلال ديالكتيك يصل العقد بالملكية ، فالعقد سبب لكسب الملكية التى هى موجودة فى العقد ، هذا الجدل لا يحسمه سوى أن يظل المتعاقد مالكاً -بعد إبرام العقد- لذات القيمة التى كان يملكها قبل التعاقد. الأمر الذى يتحقق به التعادل بين الالتزامات المتقابلة. وهذا جميعه لن يتم إلا بالقانون الذى تنظمه الدولة(٢٢).

وفى هذه الرؤية الفلسفية ، تظهر الدولة -بأجلى صورها- باعتبارها مصدر التشريع ، بل ومناط الشرعية ذاتها ، فهى ليست كما فى مدرسة العقد الاجتماعى الكل المكون من أفراد ، وإنما هى الكل المطلق المستقل عن أولئك الأفراد والمستعلى عليهم ، وبحكم هذا الوضع يتحقق لها السلطة الأخلاقية الشرعية فى تغيير وتبديل وتعديل النظم القانونية وفق ما تشاء حسب مطلق إرادتها التى لا تبزها إرادة.

وبذلك نجد التصور الإلهى الميتافيزيقى يعود للتحقق مرة أخرى - ولكن على نحو بشري- فى كيان هو من صنع الفكرة المجردة المتحققة بأسمى مظاهرها فى هيئة الدولة. وعند هذه النقطة تحديداً يمكن تلمس المنطق القانونى القابل لاحتكار الدولة القوية المعاصرة صناعة القانون ، وانفرادها المطلق بمهمة ترسيم أسس المشروعية داخل المجتمع. فالدولة فى وضع التأله الذى أسبغه عليها هيجل ذات ملكات مطلقة. فإذا كان رقى الفرد معيارياً لا يقاس إلا بدرجة ومستوى انتمائه لهيئة الدولة ، فلا مندوحة من القول بوجوب الانصياع الكامل لمشيئة الدولة حتى يتحقق ذاك الانتماء المنشود. وإلى هذا التصور بهذه الكيفية ، تبلور مبدأ سيادة الدولة المطلقة ، الذى تمتع بسلطانه الكامل مع ظهور الدولة القومية عشية القرن العشرين.

وعليه وإزاء ما تقدم على المستوى الفلسفى ، وجد العقل القانونى الوضعى نفسه فى مواجهة مبدأين مغرقين فى الإطلاق ، بل والتعارض: أحدهما يمنح الأمة (أى مجموع الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة) سيادة مطلقة ، فيما عرفه الفقه القانونى المعاصر بمبدأ السيادة الشعبية ، حيث الأمة / الشعب / الجماعة مصدر السلطات ولا من عالٍ عليها ، على النحو الذى بلورته أفكار مدرسة العقد الاجتماعى لدى "جان جاك روسو". وفى المقابل كان المبدأ الآخر المنادى بإطلاق سلطان سيادة الدولة وسلطتها ، كونها الكل المطلق والغاية المتعالية ، والقمة فى مدارج ارتقاء الاجتماع البشرى ، على النحو الذى بلورته فلسفة "هيجل".

رابعاً : نظـرية القـوة

وتأتى تلك النظرية لتعكس آثار التطرف العقلانى المغرق فى المادية ، إلى الحد الذى أوقعها فى غياهب اللاعقلانية. فيذهب نيتشه -وهو فى كامل استغراقه فى عدم الإيمان سوى بما تراه عيناه وتدركه حواسه- إلى أن العالم لا يعدو أن يكون حدثاً بغير خطة ، وبغير عقل ، وبغير ضمير ، بل هو أسوأ أنواع الضرورات(٢٣). فحسب العالم ألا نكون قد رأينا لحظة خلقه ، وحسبه ألا يكون مفسرا لدينا سبب هذا الخلق ، حتى يصير بغير خطة أو عقل أو ضمير. وفى فورة هذا الإحساس العدمى بالكون ، يعلن نيتشه "لقد ماتت الآلهة جميعاً ونريد الآن أن يعيش السوبرمان (الإنسان الأعلى) ... إننى أبشركم بالإنسان الأعلى. يجب أن يأتى من الإنسان من يفوق الإنسان ، فماذا فعلتم لتسموا عليه ؟"(٢٤).

عند هذا التساؤل تتعين نقطة البدء فى موقفه الفلسفى من القانون ، فبعد موت الإله ، وبعد تكشف سخف وعدمية العالم وانعدام ضميره بل وعقله ، فلا يبقى من الحقائق سوى إرادة الإنسان. تلك الإرادة مطلقة لا يعلوها شيء ، ومتحررة من كل قيد. فليس ثمة دين تنصاع له ، وليس ثمة أخلاق تتقيد بها ، كون الأخلاق ما هى إلا بلاغة أنبياء فى لحظة سيطرة على الجموع تابعيهم(٢٥) ، وبالتالى فلا تعدو الأخلاق أن تكون إرادة قوة ، فحائز زمام القوة يمكنه أن يفرض نسقه الأخلاقى الذى يشاءه. وعليه فإذا كانت القوة وحدها هى محور الأخلاق ، فقد وجب ألا تكون غاية الإنسانية السمو بالسوقة والكافة ، بل ترقية الصفوة الجميلة القوية وحدها(٢٦).

وهكذا تبدأ المعالم القانونية لفلسفة القوة عند نيتشه فى الاتضاح ، فثمة تمجيد مطلق للإرادة الإنسانية ، وثمة تحلل لها من كل قيد أياً ما يكون. ولكن من جانب آخر فليس ثمة مساواة قانونية بين الجميع ، وإنما القوة هى التى تحدد للإنسان قدر ما يستحقه من حقوق ، فحق كل إنسان يتوقف على مدى قوته التى يحوزها ، إلى الدرجة التى إذا ما تعارض ما يدعيه رجل قوى مع ما يدعيه رجل ضعيف ، يجب قتل الرجل الضعيف مصدر الإزعاج للرجل المتميز. وأما العقود (أهم التصرفات الإرادية الإنسانية) فليس لها من قيمة فى ذاتها ، وإنما الحقيقة المرصودة أن العقد ذاته قد يكون ذا قيمتين فى ذات الآن ، قيمة بخس مبعثها أحد أطرافه الضعفاء ، وقيمة نفيسه مبعثها الطرف القوى ، والأمر بالنهاية قيد قوة طرف العقد(٢٧).

وبذلك تحرر المنطق القانونى لنيتشه من كل قيد ميتافيزيقى أو غيبى يمكن أن يحد من سلطان إرادة الإنسان ، فصارت الأخيرة إلى السلطان المطلق فى المحيط الكوني. بيد أنه وبالآن ذاته ، ليست كل الإرادات الإنسانية فى حال من التساوى القانونى ، الأمر الذى يستحيل على

التصور فى ضوء مفاهيم الإنسان الأعلى (السوبرمان) ، وحيث القوة هى المشكل لنطاق ومدى حقوق كل إرادة. لتستقر المحصلة النهائية فى مربع الأقوى الذى تكتب له السيادة على الباقين ، تلك السيادة تجعله حاكماً عليهم ، ومن ثم متحكماً فيهم ، وبموجب هذه القوة التى يحوزها ذلك الإنسان الأعلى الحاكم المتغلب بأمره ، يتولد حقه على الباقين فى أن يقودهم ويأمرهم ، بل وفى فرض نظامه القيمى الخاص به عليهم. وبذلك يعدو مصدر القاعدة القانونية القوة فحسب.

بيد أنه وإزاء الاستغراق الكلى للعقل القانونى الوضعى فى المادية العقلانية ، المنكرة لأى دور لما وراء المنظور المدرك حساً ، والمعلنة لانتهاء حقبة تاريخية للفكر الإنسانى ، وذلك كرد فعل لسياق فلسفى تاريخى عام ، تراوحت فيه السيادة الفكرية ما بين غيب مباشر يجد فى الهام الإله الخالق إطاراً أعلى لأنساق الفكر الإنسانى ، وبين ميتافيزيقا متصورة تنسب إليها عصارات الخبرة الإنسانية فى أنساق القيم والأخلاق والفضيلة ، لتكون منها هياكل كلية سامية تنظم أنماط هذا الفكر. إنه إزاء ذلك ونتيجة للآثار التى ترتبت على رد الفعل المادى هذا ، تم إعلان الانتصار النهائى للإرادة الإنسانية ، واندحار أنساق قيمية إنسانية متكاملة ، تجد فى الغيب الميتافيزيقى مرجعية طالما تناغم داخلها الفكر الإنسانى والحراك المجتمعي. وفضلاً عن هذا ، ظهرت آثار سلبية نتجت عن التوظيف السياسى الاجتماعى ببعده الاقتصادى لهذه الأفكار من إفصاح الوجه الرأسمالى عن قبحه اللاأخلاقي. الأمر الذى وجد العقل الإنسانى ذاته فى أزمة ما بين فلسفته التى نشد بها تمجيد الإنسان الفرد ، وآثارها التى نتج عنها انحطاط لقدر هذا الإنسان الفرد وسلطانه ، فى مواجهة نظم حكم تتحالف مع طبقات رأسمالية بورجوازية ، لا هم لها سوى تراكم فائض القيمة الاقتصادى لصالحها فحسب. فما فتئ العقل الإنسانى الفلسفى أن استحال -فى رد فعل عكسى لرد الفعل الأول- إلى فلسفات المصلحة ؛ منها ما عمل على رأب الصدع من داخل بوتقة الفكر البورجوازى التنويرى ، ومنها ما انزاح إلى خارج تلك البوتقة كلياً صوب أنساق فكرية شديدة التباين ، وإن بقيت مادية.

والحق فقد كان لهذه الفلسفة - وغيرها مما ناظرها- دور حاسم فى التأصيل الفلسفى للنزوع الفردى ، وطابع التوجه البرجماتى المصلحى المنطلق من حقائق الإنسان الفرد دون سواه ، المتحرر من ربقة كل قيد ، والذى لا يقدر سوى ما يصوره عقله له صالحاً. فلا الجماعة ولا الدولة ولا الأخلاق ولا أى بعد نسقى ثقافى موروث ، بقادر على أن يفرض سلطانه على الفرد المتحرر كلياً من كل التصورات المسبقة. وبذلك وبانعكاس من ذلك ، فقد تداعى إلى

المشهد القانونى مبدأ آخر مغرق فى الإطلاق -كما كان حال مبدأى السيادة الشعبية وسيادة الدولة- ألا وهو مبدأ سلطان الإرادة الفردية المطلق، المتفلت من كل قيد وأى قيد.

خامساً : نظرية سلطان الإرادة الأخلاقية

من أهم النظريات الفلسفية التى مثلت رد الفعل العكسى للمادية العقلانية -من خلال بوتقة الفكر البورجوازى التنويري- كانت فلسفة "كانت" ؛ "فكانت" أراد سلطان الإرادة، ولكنه لم يردها على النحو الذى قاله "نيتشه" أو علماء مدرسة العقد الاجتماعى "جان جاك روسو" أو حتى "هيجل"، وإنما أراد بها المعنى العكسى بالتمام. فإذا كان المعنى بسلطان الإرادة عند أولئك هو سلطان الإرادة التعاقدية، فقد عدّ "كانت" هذا المفهوم سياقاً نفعياً محضاً، يتناقض فى محصلته النهائية ومآلاته الكلية والمراد من سلطان الإرادة، كونه فى ذاته ميكانيزماً لا أخلاقياً. وعليه يطرح "كانت" تصورا مناقضا، إذ يرى العقل نوعين: عقل خالص هو القدرة على التخيل والتصور، وعقل عملي وهو الإرادة ، ومن جماع هذين النوعين تتجسد الأخلاق. فإذا كان لا يوجد فى الواقع سوى عقل وحيد، فيتعين أن ينطوى على جوهرى العقلين، ليصير العقل الإنسانى عقلاً خالصاً عملياً، وبذلك يتطابق العقل الإنسانى مع الأخلاق[٢٨]. وإذا كان العقل هو محرك الإرادة الإنسانية، فمن ثم يتحقق بذلك تطابق الأخلاق مع سلطان الإرادة، ليصير مبدأ سلطان الإرادة المبدأ الأسمى للأخلاق، الذى يحافظ على كرامة الإنسان، ويحقق علمانية الأخلاق[٢٩].

على أنه يعود فيتساءل: إذا ما كانت الإرادة حرة، فكيف نقومها بالخضوع للقانون الأخلاقي؟ معترفاً بأننا نقع بذلك فى حلقة مفرغة لا خروج منها إلا بالالتجاء إلى الميتافيزيقا، وهو ما لن يتأتى إلا عن طريق التأكيد على أن الميتافيزيقا تفترض اشتراك الإنسان الفرد فى عالمين: عالم حسى وعالم عقلى، والإرادة الإنسانية المعتبرة حساً هى تلك الموجودة فى العالم العقلى، وبذلك يستطيع الإنسان أن يخضع نفسه بنفسه إلى تصوراته القانونية الأخلاقية.

وبذلك يلتف "كانت" من حول العقلانية المادية العلمية، ليعود إلى نقطة البدء وهو القانون الأخلاقى الميتافيزيقى المدرك من قبل ذاك الجزء من العقل الإنسانى القادر على الاستلهام، ومن ثم يمكنه من إخضاع جزئه الحسى لجانبه الأخلاقى المستلهم. وهذا على الرغم من عدم اعترافه بأن ما ينتهى إليه هو القانون الطبيعى، مسمياً إياه "الأمر المطلق"، إلا أن فرضيته تقطع بأن هذا الأمر المطلق ما هو سوى القانون الطبيعى الميتافيزيقى، الذى بمقتضاه يتصرف كل إنسان التصرف الذى يصلح أن يكون متفقاً والقانون العالمى - الذى هو القانون الأخلاقى الأسمى، والذى هو القانون الطبيعى فى حقيقة جوهره.

بيد أن ما يضيفه "كانت" فى هذه الجزئية ، أنه جعل العقل الخالص مصدر القاعدة القانونية الأخلاقية ، وبذلك تصير إرادة الإنسان مصدر تلك القاعدة ، مما يتحقق به علمانية القانون الطبيعى ، خلافاً لما ساد قبل من القول إن مصدر القاعدة القانونية هو الإله كما فى القانون الطبيعى الكنسى ؛ وفقاً لما تقدم. وعلى هذا النحو يكون قد تمكن من تحقيق هدفين ، تحقيق علمانية الإرادة الإنسانية بتحريرها من ربقة عبودية الإله ، وفى الحال ذاته إخضاعها لذاتها عن طريق انصياعها للأمر المطلق الذى استوحاه العقل الخالص.

من خلال هذه الزاوية ، ينعكس البعد القانونى لفلسفة "كانت" ، إذ الإرادة الإنسانية أو بتعبير أدق سلطان الإرادة ، لن يؤتى أكله فيما يشرع به من تعاقدات ، إلا إذا اتسق كلياً والمبدأ الأخلاقى المستلهم بالعقل الخالص فى هذا الخصوص ، ألا وهو مبدأ الوفاء بالعهود. فبحسبان ما تكرسه التعاقدات من تناقض افتراضى بين مصالح شخصية متعارضة ، فالأصل استحالة تحقق اتفاقها مع الأمر المطلق ، الذى هو فى حقيقه جوهر العدل والتوازن المصلحى بين ما يحصل عليه طرف وما يحصل عليه الطرف الآخر ؛ الأمر الذى يستلزم إعادة صياغة مبدأ سلطان الإرادة على نحو توفيقى على قاعدة من أحد فروض الأمر المطلق ، ألا وهى الوفاء بالعهد المقطوع ، حيث ينزر التزام المتعاقد بأن يؤدى لقاء لما يحصله من المتعاقد الآخر ، على أصل من وجوب وفائه بما قطعه على نفسه من عهد بذلك. وهنا يتعين فرض آخر من فروض الأمر المطلق (أى فرض أخلاقى آخر) ألا وهو أن يكون ما يؤديه معادلاً فى القيمة لما يحصله. وانعكاس ذلك يتضح فى عقود العمل ، التى لم يكن ينظر فيها إلى العامل طوال القرن التاسع عشر إلا بحسبه سلعة ، فأتت فلسفة "كانت" لتعيد إلى العامل إنسانيته ، بتحكيم مفهوم العدل على المقابل الذى يحصله العامل لقاء عمله ، مما يؤدى إلى رفع الظلم الذى حق بتلك العقود آنئذ.

سادساً : فلسفة الشك

تأتى تلك الفلسفة التى قال بها باسكال ، كرد فعل للإغراق المادى العقلانى فى إطلاق سلطان الإرادة الإنسانية. إذ تتعين نهجاً فى نقطتين: **النقطة الأولى**: وتبدأ بإثارة شك كامل فى وجود العدل المطلق ، بحسبان أنه لا شيء حسب العقل وحده يمكن أن يعتبر عدلاً فى ذاته فكل شيء قابل للتغير مع الوقت ، لتنتهى بإنكار الإرادة الإنسانية إنكاراً كاملاً ؛ كون الإنسان فى نظره لا يأتى البتة أى تصرف إرادى مجرد ومنزه ، وإنما تأتى إرادته التصرفات بدافع الهوى والشهوانية ، "فالشهوة والقوة هما مصدر كل تصرفاتنا. الشهوة تصنع الأفعال

الإرادية ، والقوة تصنع الأفعال غير الإرادية"[٣٠]. تلك الإرادة على هذا النحو الهوائى الشهوانى ، لا يمكن أن يتحقق بها وفى ظلها أى عدل جدير بالتزام أو تقدير.

وهنا تتعين **النقطة الأخرى** ؛ حيث تلتجئ تلك الفلسفة إلى القانون الطبيعى ، كون تلك القوانين المستمدة من الطبيعة ، وحدها القادرة على تقويم فساد كل فاسد عقلي. ولذلك فبدلاً من الرجوع إلى الإرادة والعقل الفاسدين بحكم الحتم العضوى ، يتعين الرجوع إلى إرادة الله فحسب ، فلنغير القاعدة التى اتخذناها حتى الآن لمعرفة ما هو حسن وهى إرادتنا. ولنأخذ حكمنا من الآن من إرادة الله فحسب ؛ فكل ما يريده الله هو بالنسبة لنا حسن وعادل ، وكل ما لا يريده فهو سيئ وظالم[٣١].

تلك الفلسفة التى ظهرت بمشارف القرن العشرين تنحو بالعقل القانونى مرة أخرى خارج الوضعية المادية إلى الوضعية الدينية ، وبذلك تنخضع الإرادة الإنسانية ثانية إلى الإرادة الإلهية ، ما لن يتم إلا باستقراء قواعد القانون الطبيعى التى شرعها الله ، كاشفاً عن وجه الحسن ووجه القبح ، فى سياق من العدل المطلق.

سابعاً : فلسفة ماركس المادية التاريخية

تنصب تلك الفلسفة فى خانة فكرية مفارقة بالكلية لأفكار التنوير البرجوازية ، فى سياق فكرى هو تجسيد للراديكالية الفكرية ، الثائرة على كل الأوضاع والتصورات الفلسفية القائمة المتهمة بأنها أصل الظلم الحائق بالإنسان الفرد. فمنهجياً يرفض ماركس المنطلقات التحليلية لدى فلسفات عصر التنوير البورجوازية ، تلك المنطلقات التى لا يرى فيها سوى تكريس لمصالح طبقية ، أفرزها نمط إنتاجى معين وعلاقات إنتاج محددة. فمن البداية ينكر ماركس دور الإرادة أو الفكر أو الضمير أو العقل الإنسانى فكل ذلك يأتى متأخراً بعد أن يكون التاريخ قد تحرك فعلاً. وعلى ذلك فإن الفكر الإنسانى ، والأخلاقى ، والقانونى ذاته بما ينتظمه من عقود ، ليسوا سوى نتيجة حتمية للكيان الاقتصادى والحياة المادية لجموع الأفراد فى مجتمع معين[٣٢]. والصحيح أنه لا توجد تصرفات إرادية على الإطلاق ، وأن كل التصرفات الإنسانية إنما هى تصرفات محددة وضرورية ومفروضة ، مصدرها الحقيقى درجة التقدم المحدد للقوى الإنتاجية المادية فى المجتمع ، وبالتالى تغدو التصرفات والعقود انعكاساً سطحياً فوقياً لأساس يرتكز على قوى الإنتاج وعلاقاته[٣٣].

وعليه فماركس لا يرى فى ظهور القانون إلا مرادفاً للملكية الفردية ، تلك التى أفرزت أفراد المجتمع فى طبقات اقتصادية متعارضة المصالح ، حيث ظهرت الدولة - بمعنى السلطة

السياسية- لحماية مصالح من يملكون الثروة ومصادرها من وسائل إنتاج ؛ فكان القانون أداة تلك السلطة فى فرض صيغ محددة من التصرفات والعقود ، تكرس لصالح مالكى الثروة. ومن جانب آخر فإن النسق الأخلاقى ذاته ، يصاغ على النحو الذى يصب فى صالح مفاهيم الاستغلال الطبقي. الأمر الذى تكون محصلته متمحورة حول انعدام دور الإرادة الإنسانية فى ابتناء الأنساق الأخلاقية أو القانونية ، تلك الأنساق التى تطفو على السطح الاجتماعى انعكاساً للحراك المادى التاريخى المرتكز على أدوات الإنتاج وعلاقاته[٣٤].

وعلى هذا النحو ، تشكل فلسفة ماركس القانونية ردة فعل على الحال الاقتصادى الذى ساد أوروبا – فى القرن التاسع عشر- من إغراق فى مبدأ سلطان الإرادة الذى صيغ لصالح قوى الاستغلال الطبقى على حساب الملايين من أفراد المجتمع المستغلين من قبل الطبقة الرأسمالية المسيطرة. وكذلك ردة فعل على توظيف سلطان الدولة المطلق فى سياسات غير عادلة ، تجاه جماعات أفراد شعبها.

ثامناً : موقف القانون الطبيعى العلمانى

بيد أنه وعلى الرغم من بروز كل تلك الفلسفات المادية العقلانية العلمانية ، التى عكست تحولاً عن أنساق فكرية إنسانية ، دامت قروناً – وجدت فى الغيب تارة والميتافيزيقا الغامضة تارة أخرى مرجعاً متحكماً يُنتهى إليه لضبط السياقات الفكرية الجمعية بأنساقها الأخلاقية ، والتى كانت فلسفة القانون الطبيعى بيئة فكرية تصلح دوماً لتفريغ تلك الأفكار بها- إلى أنساق فكرية أخرى عاصرت تصاعداً فى مستويات التطور العلمى المعملى ، المصاحب بتبدل تاريخى مرحلى فى الأوضاع الحضارية الكلية ؛ من أفول لقوى سياسية حاكمة ، وظهور قوى أخرى تستند إلى حقائق اقتصادية مفارقة. على الرغم من كل ذلك ومن أثره على مفهوم القانون الطبيعى -الذى ما فتئ أن انزوى بعد أن لم يعد صالحاً للاستواء فى ظل المستجد من حقائق- فإن ذلك لم يعدم كل فائدة لتلك الفكرة ، إذ ما لبثت أن تصاعدت شذراتها بين الفينة والأخرى لتسويغ فرضية معينة -من الوجهة القانونية- تعجز أى من تلك الفلسفات المتقدمة عن مدها بالمرجعية الفكرية المبررة لها.

فهاك جروسيوس – الذى لمع فكره بمنتصف القرن السادس عشر، إبان تصاعد الحملات الاستعمارية الأوروبية على العالم الجديد المكتشف بالأمريكيتين ، ومن بعدها العالم القديم أقصى شرق الكرة الأرضية – يعمد إلى تبرير كل تلك البشاعة ، بالاقتباس من أركان فكرة القانون الطبقى ، حيث ارتأى أن الطبيعة أفرزت عدداً من الحقائق: الإنسان ، النشاط

الاقتصادى ، أشياء مادية قابلة للاستغلال ؛ من هذه الحقائق قام بصياغة ائتلاف بينها ؛ حيث اعتبر للإنسان حقاً لصيقاً فى ممارسة النشاط الاقتصادى المناسب على النحو الذى مكنه من استغلال الأشياء المادية الموجودة والمتروكة ، وحقاً لصيقاً له فى حماية الاستئثار بالفوائد الاقتصادية مردود هذا النشاط. فإذا كان العالم المكتشف هو فى حقيقته شيئًا ماديًّا متروكًا ، فلا تثريب على الإنسان أن يتجه صوبه لممارسة أحد أخص حقوقه من النشاط الاقتصادي. وهذا جميعه محكوم بحتم طبيعى ، هو قانون ينتظم علاقات هذه الحقائق كما سبق وخلقها ، فيما يعرف بالقانون الطبيعي[٣٥].

ويمتد الزمن طويلاً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وما انفكت فكرة القانون الطبيعى تحظى من آن لآخر ، بحظ من الذيوع والانتشار وسط أنواء الفلسفات المادية العقلانية المتحررة من مؤثرات ماضيها الغيبية ، المتخذة بعداً علمانياً وإن كان مثالياً نموذجياً يميل وجهة أخلاقية قيمية ، تسعى حثيثاً صوب إقامة أود ما اعوج من تكوينات قانونية بتأثير روح العصر المادية -على ما سوف يبين لاحقاً- بيد أن ذلك لم يكن ليكفى كى يكتب لها السيادة التى كتبت لها قبل طيلة عصور ما قبل النهضة[٣٦].

تأثير الفلسفات المادية العقلانية على النظم القانونية

كان تأثير تلك الفلسفات المادية العقلانية على الحال القانونى الوضعى عظيماً ؛ فيما بلوره من مضامين ، سادت النظم القانونية الحديثة التى توالى ظهورها بدءاً من القرن التاسع عشر. لتجدر ملاحظة أن التأثر القانونى بتلك الفلسفات كان فى مجمله تأثراً عاماً كلياً ، غير منحصر فى فلسفة واحدة فحسب. إذ الشاهد بالتكوين الهيكلى الكلى لجملة النظم القانونية المعاصرة أنها تحمل فى سماتها المرجعية عدداً من الانعكاسات الفكرية لغالب تلك الفلسفات ، حيث تمكن العقل القانونى الوضعى من الانفتاح عليها جميعا ، والتشبع بروحها ، مما مكنه من التوفيق بين المفردات الفكرية لكل فلسفة مع مفردات الفلسفات الأخرى. وذلك على النحو الذى يمكن معه القول ، بأن ثمة أصولاً فلسفية مشتركة باتت تشكل إطاراً مرجعياً لغالب النظم القانونية الوضعية المعاصرة ، وغدا العقل القانونى الوضعى منضبطاً عضوياً بمحيط فلسفى هو مزيج من جملة ما قيل من فلسفات وغيرها ، دون أن تستوعب أى من تلك النظم القانونية فى أى من تلك الفلسفات وحدها.

فعلى مستوى التأصيل المرجعى للمكون السياسى داخل المجتمع - ذاك المشخص فى هيئة الدول- نلمس بوضوح إلى أى حد كان التأثر بفلسفة هيجل عن الدولة. ففى التصور

القانونى المعاصر ؛ الدولة ذات سيادة ، وسيادتها لا تقتصر قانوناً على المردود الخارجى الدولى بحيث لا يعلوها عالٍ خارجي ، وإنها السيادة بالأساس هى على المستوى الداخلى للمجتمع القائمة به. تلك السيادة تجد مظهرها الأساس فى مفهوم احتكار الدولة للشرعية ، ومن ثم القانون. فيذهب اللورد دينس لويد إلى أن السيادة تعنى شيئاً أكبر من فكرة الحاكم الأسمى صاحب السلطة غير المقيدة فى الحكم ، إذ السيادة ترتبط بالأساس بصنع القانون أكثر من ارتباطها بالسلطة التنفيذية أو السلطة القضائية. فصاحب السيادة - سواء كان حاكماً أم نظام حكم- هو الذى يتولى سلطة التشريع داخل المجتمع ، وبفضل قدرته على تغيير القانون ينعت صاحب سيادة بتملكه الشرعية العليا داخل المجتمع(٣٧). فإذا ما أضفنا إلى ذلك تقبل العقل القانونى الوضعى لاحتكار الدولة للقانون - صناعة وإنتاجاً وتسويقاً ، فضلاً عن منابع الشرعية كافة- تقبلاً يجد مظهره فى تقلص كل دور للعرف فى صياغة القانون ، وذلك لصالح نظام الصنعة التشريعية الذى تحوزه الدولة بمؤسساتها المختصة حيازة كاملة ، لاستبان لنا أى قدر من التعاظم صار إليه دور الدولة ، فى مواجهة باقى كيانات المجتمع من أفراد وجماعات فرعية ، فضلاً عن الجماعة السياسية العامة. والحق أن من أجل مظاهر السيادة -التى تمكن للدولة تكريس سيادتها على نحو مطلق- حيازة منابع الشرعية ، فذلك ما يمكنها من صياغة الأنساق الثقافية العامة ، صياغة تتفق وأهدافها ومقاصدها ، فضلاً عن تعيين ما يجوز وما لا يجوز وهو أمر غاية فى الأهمية.

ومن جانب آخر يلاحظ أن العقل القانونى الوضعى ، بات يسبغ شرعية فلسفية على احتكار الدولة للقوة ؛ فانطلاقاً من أدبيات هيجل عن الدولة - التى هى الغاية والمطلق ، والتى هى قمة التطور الموضوعى العاكس لرقى الفكرة المجردة- فقد صار العقل القانونى الوضعى يتعامل مع الدولة باعتبارها أرقى كيان قائم ، أى أرقى من الأفراد القائمين بها ، وأرقى من الجماعات الفرعية المختلفة ، بل وأرقى من الجماعة السياسية العامة - تلك الجماعة التى يكاد العقل القانونى المتأثر بفكر هيجل أن ينكرها كلية.

وعليه فإذا كان ذلك كذلك ، فلم يكن ثمة من مناص عن بذل كل ما فى الوسع المجتمعى لأجل حماية الدولة وصيانتها من كل تهديد ، ليتسع بدوره مفهوم التهديد ، طاوياً حتى أساليب النقد ، وبالتالى لم يعد التهديد منحصراً فى صوره العنيفة فحسب ، وإنما امتد ليسع صوراً تنطوى داخل مظاهر ممارسة حقوق النقد والتعبير. فإذا كان الأخيران يعبران وفقاً لرؤية فلسفة القانون الطبيعى ، عن الحقوق الطبيعية لصيقة الصلة بالإنسان ، يتبين إلى أى حد تقلص الدور الفلسفى للقانون الطبيعى لصالح نظيره القائم بإحدى الفلسفات المادية

الأخرى ، حيث يتم التضحية بأحد الأفكار التى تتساند على أصل من القانون الطبيعى (الحقوق اللصيقة للإنسان) لصالح الحفاظ على فكرة أخرى يساندها تصور متخيل عن الدولة ومكانتها فى التطور التاريخى الإنساني.

وهنا يجد العقل القانونى الوضعى مسوغه الفلسفى فى قبول كل ذاك ، على قاعدة من هيجلية فرض أن الدولة فى التطور المطلق أرقى من الإنسان ، وأن الأخير تقدر قيمته معيارياً بقدر انتمائه للدولة ، إذ لن يبلغ قمة رقيه الحضارى إلا فى ظل انتمائه الموصوف لهذه الدولة. فإذا كان الأمر كذلك ، أضحى الفرد غير بالغ للنموذج المثالى الذى يتعين أن يكون عليه إلا إذا مارس حريته فى إطار من الطاعة المطلقة للدولة. ذاك أنه إذا كانت القيمة الفردية للإنسان لا تقاس إلا بمقياس الدول ، فلا من متصور لأن يقبل من الفرد أى مما يقض مضجع قلب الدولة ، مهما كان الأمر تافهاً ؛ فالجميع يدورون فى تلك الدول والتابع تابع ، فلا يستساغ أن يأتى تابع بنقد يمس متبوعه مهما قل شأن الفعل.

يرتبط بذلك وينبنى عليه أن الدولة القومية الحديثة تمكنت – بما تمتعت به من سيادة مطلقة ، وبما احتكرته من قوة ، وحازته من شرعية ، وملكته من أدوات صناعة القانون – من أن تُكون الإطار المرجعى القيمى الأعلى داخل المجتمع ، فصار لها – عبر تلك الآليات جميعها- سلطان غير منافس فى مقام تعيين أنساق القيم الأدبية والثقافية والأخلاقية بل والعقدية أيضاً. فضلاً عما حازته من سلطان فى مجال تقدير البعد الإلزامى لأنساق القيمة المتبناة.

وقد شايع العقل القانونى الوضعى كل هذا التطور بمنطلق فلسفى ؛ على قاعدة من أن التطور ؛ إذ بلغ مرحلة الدولة -التى هى مطلق الغاية ومرام الشأن الحضاري- فمن المستحيل تصور وجود قيمى أو أخلاقى يفارق الإطار القيمى الأخلاقى للدولة. وعليه أضحى ما تستشعره الدولة مهماً لتكويناتها الهيكلية ومهامها الاستراتيجية من خلال أهدافها ومصالحها ، يتعين أن يترجم ثقافياً فى هيئة معتنق أيديولوجى ، يتم إسقاطه من علٍ على أفراد الجماعة السياسية العامة ، كى يتبنوه جبراً ، إن لم يكن طواعية. الأمر الذى ينعكس بدوره فى هيئة نظم قانونية تمنح المتبنى الرسمى للدولة مكانة اللزوم المصحوب بالجزاء الجبرى على أحوال المخالفة.

وعلى مستوى الفرد ، فقد بدا الوضع القانونى الفلسفى مفارقاً لمثيله على المستوى السياسى ، لما كان للفلسفات الفردية -التى نادت فى تنويعات متعددة بسلطان الإدارة ومنها

فلسفة نيتشه العدمية ذاتها- من تأثير هائل على المركز القانونى الذى صار يحوزه الفرد. فإلى تلك السياسات وإلى غيرها من أفكار التنوير -التى سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- يرجع فضل تخليص الفكر الإنسانى من نزعات الإعراض عن مباهج الدنيا - التى طالما سادت الحقبة الإقطاعية الكنسية- لصالح نزوع دنيوى نفعى انبعثت إثره روح فردية محضة ، ترى فى مباهج الحياة حلائل مباحة ما خلقت إلا لإمتاع الإنسان.

وعليه ففى إطار من هذا ، بلور العقل القانونى الوضعى المذهب الفردى الذى قام على أساس أن الفرد هدف قانونى فى ذاته ، إذ وجد القانون لحماية الأفراد وحفظ حقوقهم وتمكينهم من التمتع بها. وبالتالى فإن الفرد ما وجد لخدمة المجتمع ، وإنما المجتمع هو الذى وجد لخدمته ، وعليه يغدو الفرد ليس محض جزء من كل فحسب ، بل هو كلٌّ مستقلٌ قائم بذاته. فالإنسان يولد فى الطبيعة متكامل المركز القانونى ، متمتعاً بحقوق منحتها إياه الطبيعة بموجب واقعة الميلاد ، ومن ثم فإن الأفراد يولدون متساوين فى مراكزهم القانونية ، وحقوقهم التى يحوزونها ، وعندما ينتمون إلى الجماعة يدخلون فيها عضوياً بكامل مراكزهم القانونية ، حيث تلتزم الجماعة باحترامها التزامها حماية الأفراد وحفظهم زوداً عنهم.

بيد أن وجود حقوق لكل فرد ، إنما هو فى حقيقته ترتيب لالتزام على عاتق غيره من الأفراد ، الذين يتمتعون بدورهم بحقوق لصيقة ترتب هى الأخرى حقوقا مقابلة لكل منهم قِبل غيره. هذا الوضع التقابلى بين الحقوق -وهى جميعها متساوية تنتمى لمراكز قانونية متساوية - من المحتم نظرياً أن يفرز حالاً صدامياً داخل المجتمع ، بين حقوق تكاد تتصارع فيما بينها إزاء الصياغة التقابلية التى تهيأت فيها مثل تلك الحقوق. وبذلك نصير - وللمرة الثانية - أمام إطلاق آخر ، فبعد أن تهيأ العقل القانونى الوضعى على الإطلاق الذى اتسمت به سيادة الدولة ، ها هو يجد نفسه أمام إطلاق آخر ، ألا وهو الإطلاق فى سلطان الإرادة الفردية ، التى لا يعلوها عالٍ ، ولا يتصور أن يحدها حدٌّ ، وفق التصورات النظرية الفلسفية للفردية وسلطان الإرادة.

ترتب على ذلك النظر إغراق العقل القانونى الوضعى فى تقدير الحقوق والحريات الفردية ، وذلك على حساب كل تصور جمعى للمصالح العامة ، حتى صار ينظر إلى المجتمع لا من زوايا وحدات المشترك الجمعى بين أفراده ، وإنما باعتباره "شركة يجمع التضامن أعضاءها لتحقيق ما بينهم من صالح مشترك"[٣٨] ؛ بكل ما تشهد به لفظة "الشركة" من دلالة على التحول البرجماتى لمفهوم الجامع المشترك لأفراد الجماعة السياسية الواحدة من انتماء

منبعه وحدة المشترك التاريخى والثقافى وحافزه الشعور المشترك بوحدة المصير الحضارى المتراكم بمرور السنين ، إلى انتهاء مناطه الوحيد عدد من المصالح النفعية المشتركة ؛ كتلك التى تجمع بين الشركاء أو المساهمين فى الشركة الواحدة. وصارت الدولة بمثابة المدير لهذا الوطن (الشركة) ؛ أى بمصاف مجلس الإدارة المسئول عن تنفيذ أنشطة الشركة وتحقيق أغراضها.

ولعل هذا الاتصاف يكون الأبلغ فى إفادة حقيقة وضع التصور القانونى الوضعى - إبان القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر- للمجتمع السياسي(٣٩) ؛ فمفاد أن تكون الدولة مجلس الإدارة للمجتمع - على غرار مجلس إدارة الشركة- أن يغدو البعد النفعى الاقتصادى المحرك الأعلى - إن لم يكن الأوحد- لقراراتها الاستراتيجية ، بل وتكون أغراضها المادية المقدرة سلفاً بمثابة المعتنق الأيديولوجى - الأمر الذى كانته الدولة فعلاً حتى مشارف القرن العشرين- بغض النظر عن كل تصور جمعى آخر لمفاهيم تراثية ثقافية أو أخلاقية أو عقدية. فإذا كان الشائع الآن أن دولة القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر هى الدولة الحارسة ، (ذات المهام الثلاثة العتيقة: الأمن والدفاع والقضاء) فإن هذا صحيح جزئياً ؛ صحة ترد على زاوية انسحاب الدولة من نطاق التدخل فى النشاط الاقتصادى انسحاباً كاملاً بعقيدة الليبرالية الاقتصادية وحرية السوق. حال كونه يجانب الصواب من زاوية أن هذا الانسحاب قد اقتصر على المستوى الاقتصادى فحسب أما على المستويات الثقافية الاجتماعية والسياسية فقد كان حضور الدولة آنئذ - ولا زال- قوياً مؤثراً ذا يد طولى ، وهو ما سوف نستظهره عند الحديث عن نشأة مفهوم النظام العام.

وعلى أثر ذلك ؛ كاد المعتنق المذهبى للعقل القانونى الوضعى ينعقد على إيمان شبه المطلق بمبدأ سلطان الإرادة ، ذاك المبدأ القانونى الذى يعادل قانون المفاهيم الاقتصادية فى العمل والمبادرة وحرية التنافس واقتصاديات السوق. ويتأصل مبدأ سلطان الإرادة فلسفياً على أساس أن الأفراد وهم يقفون على قدم المساواة القانونية - بحكم مساواتهم فى المراكز القانونية حقوقاً وواجبات- يستطيعون حماية مصالحهم الخاصة ورعاية حقوقهم بما لهم من حرية إرادة. الأمر الذى صار معه العقد محتلاً لدور ناظر دور المشرع فى حكم العلاقات الاقتصادية بين الأفراد(٤٠) ، بل وصار العقد مكافئاً موضوعياً لمفهوم العدل من وجهته الفلسفية.

والثابت أن العقل القانونى الوضعى كاد يقنع بفكرة الترادف بين سلطان الإرادة وحرية التعاقد وبين مفهوم العدل ، باعتبار أن نظرية تكافؤ الفرص وحدها تكفى لتكريس المساواة

المطلقة بين الأفراد. فكل فرد له من الحقوق والواجبات ما لغيره منها. وبالتالى انعقد التصور القانونى على فرض أن العدل الخاص المحقق عن طريق تقديس سلطان الإرادة الفردية ، قادر وحده على تحقيق العدل العام ، إذ بتحقق العدل التبادلى الذى يتيحه التعاقد الحر فى حضور التصور القانونى للتساوى بين المراكز القانونية للأفراد ، يتحقق العدل العام ، الذى هو محصلة مجموع العدل الخاص لعقود الأفراد[٤١].

بيد أن هذا النزوع الفردى المحض ما لبث أن كشف تطبيقه عن أخطار لها عواقبها الوخيمة ونتائجها الظالمة على مستوى الاتزان القسرى للمجتمع بكامله ، وعلى مستوى مبدأ سيادة الدولة على النحو المذكور آنفاً ؛ ففكرة افتراض التساوى القانونى المطلق بين الأفراد جميعهم أنكرها الواقع ، نزولاً على حقيقة الفروق القائمة فيما بين الأفراد فى الحاجات والقدرات ، فضلاً عن طبيعة انتساب كل منهم لجماعة فرعية أو طبقة اجتماعية داخل هيكل البناء التنظيمى الاجتماعى للدولة ، مما كان له انعكاسه المباشر على قدر ما يحوزه كل منهم من حرية فى التصرف. ولذلك أدى إطلاق الحرية للأفراد - فى انتظام علاقاتهم كما تشاء إراداتهم- إلى أن تصبح هذه الحرية أداة فى يد الأقوياء لتشديد قبضتهم على الضعفاء ، تسخيراً لهم فى قضاء صوالحهم ، وهو ما اتخذ طيلة هذه الفترة - وحتى مشارف الحرب العالمية الأولى- هيئة استغلال الطبقات الرأسمالية وازدياد خطرها ، مما جعل الرأسمالية قوة ضخمة تتحكم فى العمال وتفرض عليهم من الشروط الجائرة والأجور البخسة ، ما لم يكن لهم معه بد من قبوله ، بضغط من مطالب العيش الملحة ، وكل ذلك باسم الحرية والمساواة ومبدأ سلطان الإرادة.

وكذلك مكنت حرية التعاقد بين الأفراد من تحكم البعض فى البعض الآخر ، جراء اختلال التوازن بين العرض والطلب فى السوق اختلالاً كبيراً ، فالملاك يتحكمون فى المستأجرين ، والبائعون فى المشترين. مما أدى إلى ارتفاع الأثمان ارتفاعاً فاحشاً غير متناسب البتة مع معدلات الأجور. فضاعت الحرية الحقيقية للمتعاقدين ، وأصبحت مجرد إملاء من طرف على طرف ، بعد أن صار القول الفصل لقانون العرض والطلب[٤٢]. وبذلك أفل المذهب الفردى الحر عن إمكان تحقيق الصالح العام للجماعة ، نظراً لعجزه عن تحقيق الصوالح الخاصة الفردية للجميع. وهنا ظهر دور الدولة -بموجب ما حازته من سلطان سيادة مطلق على المستوى الداخلى وفق التصور النظرى لسلطانها- التوفيقى لرأب الصدع المجتمعى الذى أفرزه التطبيق المتطرف لمفاهيم المذهب الفردى الحر ، وعلى القمة منها مبدأ سلطان الإرادة. لتتعين فكرة النظام العام من الآليات القانونية الهامة التى حازتها الدولة

لتمارس بواسطتها مهام رفع الاختلالات البنيوية فى الهيكل القانونى المجتمعى . والحق فقد بدا - عند التعارض بين الإطلاقين فى سيادة كل من سلطان الدولة وسلطان الإرادة الفردية - أن الأمر ينذر بهاوية محققة ، إلا أن التطبيق كشف عن مرونة برجماتية بين قوتى الدولة والإرادة الفردية المتصارعتين بما حازته كل منهما من قوة مطلقة. تلك المرونة مكنت النظام المجتمعى أشمل من إبداع آليات مختلفة - منها على المستوى القانونى فكرة النظام العام - هذبت الإطلاق فى سلطان كل من الدولة والإرادة الفردية ، وحفظت للاتزان القسرى داخل المجتمع دوامه.

وعلى جانب آخر -خلاف ذاك السياسى- تمكنت تلك الفلسفات من النيل من أطر الموروث الثقافى بالكامل ، بأنساقه الأخلاقية والسلوكية الجمعية ، فيكفى أن نشهد على ما صار إليه العقل القانونى الوضعى من موقف تجاه الأخلاق ، حتى يتأكد صواب استنتاجنا فى هذا الخصوص. فالقانونى الوضعى صار يميز - منذ القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا - تمييزاً باتراً بين القانون والأخلاق ، حيث يرى أن مجال الأخلاق (كقواعد للمجاملات والعادات والتقاليد) يكمن خارج النطاق القانونى ، فالأول - أى الأخلاق - لا يعدو كونه قواعد مبعثها الضمير ، تتوجه إلى الفرد بقصد تنقية روحه وتطهير نفسه ، عروجاً بها إلى مراقى السمو والكمال الإنسانى ، حال كون الثانى (أى القانون) قواعد تتوجه إلى الفرد بقصد تحقيق صالح المجتمع ، ذلك الصالح المشترك الذى يربط الأفراد بعضهم بعضاً ، ويُقوّم على أوده نظام الدولة[٤٣]. أى إن الأخلاق هى محض نوايا ومقاصد وبواعث تفتقر لكل غاية اجتماعية تهدف إلى تنظيم علاقات الأفراد ، أو إشاعة الاستقرار فى المجتمع ، حال كون القانون هو من يتولى الاضطلاع بهذه المهام.

ولعل هذا التنظير القانونى يجد بعده الفلسفى لدى أفكار التنوير المادية العقلانية ، فهاك "نيتشه" يتعامل مع الأخلاق باعتبارها محض وهم ، فالعالم يسير بغير خطة وبلا ضمير أو عقل ، ما يتعين معه تحرير الإنسان من كل قيد ، وما الأخلاق إلا محض بلاغة أنبياء فى لحظة سيطرتهم على جموع التابعين ، ومن ثم فهو آلية سيطرة ، فأما وقد قال بموت الإله وإعلان تحرر الإنسان من كل قيد ، فلا مناص من إعلان تنحية وهم الأخلاق جانباً تحريراً للإنسان من آثار ماضى عتيق كبله من أجل السيطرة عليه. وهاك هيجل (منظر مفهوم الدولة) لا يعترف بالأخلاق إلا من خلال الدولة ، بحسب أن ما تعده أخلاقياً هو كذلك ، وما لا تعتبره كذلك فلا. صحيح أنه قد ورد من الفلسفة من نادى بالقيد الأخلاقى ، إلا أن تأثيره - منسوباً إلى التأثير الكلى لمنكريها - كاد يزوى عن العقل القانونى الوضعى حتى منتصف

القرن العشرين. الأمر الذى استقرت معه هيكلية النظم القانونية الوضعية منفصلة بالكلية عن الأخلاق.

ولعل مبعث ذلك الفصل القسرى ما بين قواعد القانون وقواعد الأخلاق يرتد إلى الصراع المرحلى التاريخى –الذى نشب عشية تلك الفترة– ما بين قيم حداثية لا دينية بورجوازية ، وأخرى دينية كنسية إقطاعية. فقد أدمجت الكنيسة الإطار العقدى بالأطر القانونية والأطر الأخلاقية. فاستوت الأخلاق فى نظر أنصار النسق القيمى الأول كمفاهيم رجعية تناهض الاتجاه الحداثى التنويرى ، وتكرس لسيادة سلطان البابا على إرادات الأفراد ؛ فكان لا فكاك (على ما تصوره العقل القانونى الوضعى تحريراً للإرادة الإنسانية) من الإجهاز على أغلال الأطر الفكرية التى تجد مرجعياتها فى النسق الدينى الكنسى ، وفى القلب منها الأخلاق.

عنصر آخر كان له إسهامه فى هذا الخصوص ، ألا وهو البعد الرأسمالى الاقتصادى ، الذى رنا إلى تخليص الوجود الإنسانى من كل رابط مجتمعى يشد الإنسان إلى جذور تراثية جمعية ، حتى يصير الإنسان فرداً متوحداً مع ذاته فحسب ، مغترباً عن أصوله الفكرية بأبعادها التراثية الجمعية ، مما يسهل معه فرض أنساق من القيم المستجدة التى تصب انتهاءً فى صالح أيديولوجيا المرحلة التاريخية الرأسمالية بأبعادها الاقتصادية المصلحية ؛ فتتمكن الطبقة الرأسمالية من تحقيق مآربها فى السيطرة على باقى المجتمع ، وذلك من خلال غطاء فلسفى شديد المثالية ، يقدس سلطان الإرادة وحريتها التعاقدية ، ولتتمكن الدولة – التى طالما وقعت فى قبضة مصالح الطبقة الرأسمالية – من فرض سلطان سيادتها على المجتمع أشمل.

وقد خلف الفصل القسرى للأخلاق عن القانون آثاراً بالغة الفجاجة على كلا مستويى القانون ؛ الهيكلى الكلى ، والتفصيلى الفرعى ؛ **فمن زاوية التكوين الهيكلى الكلى** للنظم القانونية الوضعية المعاصرة ، أفرز الغياب التعسفى للأخلاق اختلالاً هيكلياً فى التنظيم القانونى المعاصر ، إذ ترتب عليه تكريس للتغييب القسرى للجماعة السياسية العامة عن ساحة الشرعية داخل المجتمع ، الأمر الذى كان لصالح الدولة وجماعات الحكم. فالأخلاق هى الانعكاس القيمى للضمير الجمعى ، كونها دولاب أنساق القيمة الأدبية والمعنوية التى تعتقد فيها الجماعة تحقيقها الخير ، أى "مجموعة المبادئ التى تسهم فى تكوينها أفكار الناس عن الخير والشر ، والتى ترسم المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الإنسان فى سلوكه"[٤٤].

وعليه فإن فى إبعاد هذه الأطر المرجعية عن نطاق الشرعية – وهو البعد واجب التقدير

عنه صناعة تفاصيل الأحكام القانونية- وصمًا للتنظيم القانونى الكلى بالعوار الهيكلى ؛ فالمقطوع به منهجاً أن صحة استقامة أى نظام قانونى يتوقف - من ضمن ما يتوقف عليه- على مدى شمول إطاره المرجعى كافة أصول المجتمع بأسره ، وحالئذٍ فحسب يغدو التنظيم القانونى صالحاً لأن يعبر بصدق عن إطار الانضباط الجمعى المقبول ، أما إذا افتقر لبعضها ؛ أفرز ذلك عواراً شديداً على مستواه الهيكلى. فالنظام القانونى لا يعدو فى حقيقته ، أن يكون ظاهرة اجتماعية ، تعكس تقعيداً ملزماً جبراً لأنماط سلوكية معينة ، يتعين أن تكون تعبيراً صادقاً للسياق المجتمعى العام فى شأن موضوع القاعدة القانونية المنتظمة سلوكاً معيناً فى وضع محدد ؛ ما يلزم معه -للتحقق من صحيح ما يجب- أن تكون المرجعية العليا لتلك القاعدة من الشمول والاتساع بحيث تطوى بثناياها أنساق القيمة المجتمعية كافة. فإن افتقر هذا الإطار المرجعى لبعض من تلك الأنساق ، غدا نقصانه حالئذ مرتباً لعوارٍ مناظر على المستوى الهيكلى القانونى الكلى ، كونه حالئذ لا يفتأ متمتعاً بعناصر القبول الجمعى للانضباط بسياقه ، ذاك القبول الذى لا يتوفر سوى بالاقتناع بأن عناصر الضبط القانونية مستقاة من أطر مرجعية جمعية تعتقدها الجماعة وتؤمن بها.

أما عن الزاوية التفصيلية الفرعية ؛ فقد انعكس ما تقدم من عوار - جزئياً- على عديد من الأفكار الأساسية ، التى تقوم عليها النظم القانونية المعاصرة. فما فتئت تلك النظم جميعها مستقرة على أصل من فكرة التقادم ، سقوطاً وكسباً. فالنصوص القانونية فى القانون المقارن زاخرة بعديد من الأحكام التى تنتظم تقادم الحقوق ، إما بكسبها بمضى مدة زمنية معينة تبدأ من تاريخ إتيان فعل هو فى حقيقته غير مشروع يمثل استيلاءً على أىٍّ من تلك الحقوق (كما فى الحقوق العينية الأصلية والتبعية) أو بفقدها بمضى مدة معينة على حصول فعل غير مشروع دون ترتيب الآثار القانونية المقررة كاملة (كما فى أحوال سقوط الجرائم أو العقوبات بمضى المدة).

فمثلاً فى حال من أحوال الحقوق المدنية العينية كالملكية ، يقر القانون إثباتها لمن استولى ظلماً وعدواناً على أىّ منها ، إذا ما مضى من الزمن مدة معينة ، كانت فيها حيازة المستولى على الشيء محل التملك هادئة مستقرة ؛ ففى هذه الحالة نحن بصدد فعل غير مشروع قانوناً مستهجن أخلاقياً ، ومع ذلك يثيب القانون مقترفه إن مضت عليه مدة زمنية معينة. وكذلك فى أحوال جرائم كالقتل ، وهو فعل لا مشاحة فى عدم شرعيته القانونية ، ونكران الأخلاق له إطلاقاً ، ونلحظ أن مضى مدة معينة على ارتكاب الفعل دون تحريك الدعوى الجنائية فى خاصة مقترفه ، يؤدى إلى إسقاط الجريمة برمتها ، بل ومضى مدة معينة على صدور حكم

بمعاقبة مقترفها دون تنفيذه يؤدى إلى إسقاط العقوبة. وثمة أمثلة أخرى عديدة ، منها حماية القانون للحائز - بغض النظر عن سند ملكيته - الحماية التى قد تنصب فى مواجهة المالك الحقيقى حائز سند الملكية ذاتها ، ومنها إجازة النظم القانونية الوضعية للإقراض بربا ، (ذاك الفعل المستهجن أخلاقياً ودينياً استهجاناً مطلقاً). بل إن الأمر امتد ليشمل إجازة الاسترقاق طوال القرون السابع عشر والثامن عشر وحتى التاسع عشر ، على نحو ما بررته أفكار جروسيوس التى أسبغ عليها غطاءً من مفاهيم القانون الطبيعى الخالدة. وفى نطاق القانون الإدارى ، يستقيم الكيان القانونى على أفكار تحصن الأعمال الإدارية - القرارات الإدارية الصادرة من الجهات الإدارية - بمضى مدة ستين يوماً ، مهما شابها من عوار ما دامت لم تنعدم.

ففى تلك الأمثلة - وغيرها كثير- نجد فعلاً غير مشروع أسبغ عليه القانون صفة شرعية، لأسباب أبعد ما تكون عن الاستقامة الأخلاقية. وعلة النظم الوضعية فى هذا الخصوص أن القانون ما وجد إلا لصون المجتمع وحفظ استقراره ، الأمر الذى يقدر معه أن فى فرض صفة المشروعية على بعض الأحوال التى هى فى حقيقتها غير مشروعة ، ما يحقق صلاح المجتمع وصون استقراره ؛ ما لا مندوحة معه من رد ذاك الخلل إلى العوار الهيكلى الذى استقام عليه البناء القانونى الوضعى المعاصر من فصل للأخلاق عن القانون ، بعد أن سبق وفصل الدين عنه ، إذ بحصول هذا الفصل ، وسقوط الأطر الدينية والأخلاقية تماماً من نطاق القانون ، مع استبدال مرجعية كل منها بمرجعية وضعية آنية تجد فى المصلحة المقدرة اجتماعياً من قبل الدولة ، هادياً ومرجعاً يسترشد بها فى السياسة التشريعية ، بحصول ذلك انفتح السبيل أمام كل التصورات القانونية ، بغض النظر عن مدى القبول الجمعى لها ، ومدى اتساقها الخارجى مع غير القانونى من ظواهر اجتماعية أخرى مقبولة جمعياً كالأخلاق والدين.

ولعل ما تجدر الإشارة إليه فى هذا الخصوص أن العقل القانونى الوضعى المعاصر لم يعد يعبأ كثيراً بمفهوم القبول الجمعى لأى من القواعد القانونية ، اكتفاء منه بالمستلزم شكلاً للصحة التشريعية ، وذلك على هدى مما تنتظمه الدولة بسلطاتها المختصة. فذاك العقل القانونى بعد أن تبنى المفهوم الهيجلى للدولة ، وبعد أن أحدث مصالحة فكرية تاريخية بين هذا المفهوم من ناحية ومفهوم سلطان إرادة الفرد من ناحية أخرى ، وبعد أن أفرز التطور الطويل للفكر السياسى الاجتماعى الغربى شبه مصالحة بين قيم الدولة الحديثة وقيم الجماعات القائمة ، مصالحة مصدرها نجاح الدولة فى إقناع الجماعات بقيمها وتنازل الأخيرة عن كثير

من معتنقها لصالح المعتنق الرسمى للدولة (وهو ما ليس مجال عرض) ؛ بعد كل ذلك صارت الشرعية إلى نظم الدولة وحدها ، بعد أن كانت بيد الجماعات ، وتقلص إلى أبعد حد كبير دور القبول الجمعى فى منح القاعدة القانونية صفة الشرعية المستلزمة لاستقامتها ؛ فلا الأخلاق ولا الدين ولا الموروث الثقافى غدا لهم أى دور فى تقرير مشروعية القاعدة القانونية، وأضحى معيار تلك المشروعية متعيناً ابتداءً فى محض الموافقة الموضوعية لتلك القاعدة مع الوثيقة الدستورية الحاكمة ، التى هى فى حقيقتها لا تعدو أن تكون انعكاساً لمفهوم العقد الاجتماعى ، وان كان على نحو شديد التركيب ، وانتهاءً باتباع الشكلية المقررة لكل قاعدة قانونية كى تصدر على هداها.

وبذلك صار العقل القانونى الوضعى غير مهتم كثيراً بمدى التقبل الجمعى لقاعدة قانونية ما قدر اهتمامه البالغ بموافقة تلك القاعدة لأحكام الدستور وصدورها وفق الإجراءات التشريعية المقررة. لذلك تقلص دور العرف إلى أدنى درجة متصورة ، وتقلص من جانب آخر دور الجماعة فى صناعة القاعدة القانونية ، ولم يعد فى مكنتها مواجهة أى قاعدة داخلياً من خلال النظام الشرعى ، لينفتح السبيل أمام صور للمقاومة لا تتم إلا من خارج نطاق المشروعية ، عبر قنوات تمتد من العصيان المدنى إلى المواجهة العنيفة(٤٥).

فكرة النظام العام (أسباب الانبعاث وتطورها الوظيفى)

ولدت فكرة النظام العام مشارف القرن التاسع عشر ، فى أنواء فكرية فلسفية سياسية مركبة ومعقدة. فقد تجلت الدولة كلاً مطلقاً تتمتع بسيادة داخلية غير مناظرة من باقى قطاعات المجتمع ، سواء من قبل الجماعة السياسية العامة أم من قبل الجماعات الفرعية أم من قبل الأفراد. كما أصبحت إرادة الفرد - فى ساحات النشاط الاقتصادى ومبادرات العمل الفردية - ذات سلطان شبه مطلق ليس للدولة ذاتها التدخل فيه ، على الرغم مما تحوزه من سيادة مطلقة. وكل ذاك فى إطار من الادعاء بأن ثمة ما هو معروف بالسيادة الشعبية حيث الهيمنة كاملة للجماعة من حيث هى هيئة اجتماع بشرى. ومن جانب آخر تم تنحية الأخلاق والدين بعيداً جداً عن ساحة التنظيم المجتمعى ، تلك الساحة التى صارت مرتعاً للدولة تنتظمها كيفما تشاء ، لتتعين المرجعيات المجتمعية فى محض ما تقره الدولة من أفكار وما تتبناه من أيديولوجيات.

وبذلك صار الأصل المصلحى مقدراً فى ضوء ما ترتأيه الدولة فحسب ، حيث غدت هى مصدر القيمة ، ومنبع الكليات الحضارية للمجتمع أشمل. ومن جانب ثالث ، لم يكن

المجتمع الأوروبى الغربى قد بلغ بعد مرحلة التوافق الجمعى على ما هو عليه الآن ؛ إذ لم تكن الأفكار الكنسية الدينية قد عدمت أنصاراً بعد ، كما لم تكن الدولة قد استتبت سيطرتها المادية بعد على كامل مقاطعات أقاليمها ، بما يعكسه ذلك من وجود لقوى إقطاعية ذات أفكار كنسية مناوئة للفكر التنويرى البورجوازى متبنى الدولة.

وعلى المستوى القانونى ظهرت فكرة النظام العام فى وضع قانونى أشد تعقيداً ، فمن الناحية النظرية تأصلت فلسفة الاجتماع البشرى داخل الدولة على أفكار العقد الاجتماعى لجان جاك روسو ، حيث الجماعة هى نبع السيادة والسلطان ؛ كونها جزءاً من الدولة وعنصراً من عناصرها ، إلى جانب الإقليم والسيادة ، الأمر الذى يتعين أن تصير معه هى المصدر الأوحد للتشريع حال فارق فيه الوضع الواقعى أصله النظرى. فما فتئت الدولة أن سُيطر عليها من قبل بعض من جماعات المصالح (الطبقة البرجوازية) ؛ والتى - بحيازتها للدولة المؤصلة هجلياً – حازت بدورها سيادة شبه مطلقة على مقدرات المجتمع أشمل.

وعليه لم تعد الجماعة مصدر التشريع ، وإنما غدا الأمر قريناً بجماعات المصالح المسيطرة ، التى سيطرت على الوضع التشريعى وفق أهوائها المصلحية. ومن جانب آخر لم يعد ثمة إطار مرجعى شرعى يمكن أن تقاس عليه صحة مشروعية القواعد القانونية ، وإنما غدت الأفكار المتبناة من قبل الدولة بأبعادها الثقافية المصنوعة ، هى مقياس الشرعة الوحيد داخل المجتمع. وبذلك انعكس الهيكل الهرمى للشرعية ، فبعد أن كانت الجماعة بثقافتها المتبناة هى الضابط للسلطة السياسية أو جماعات المصالح القائمة عليها ، أصبحت الأخيرة المتسيدة بتسيد الدولة هى الضابط للجماعة ؛ ثقافياً وقيمياً ومن ثم قانونياً ، وبذلك تقلص دور الجماعة فى صناعة القانون ، واختفى - أو كاد - كل دور للقبول الجمعى فى منح الشرعية للقواعد القانونية.

ومن جانب آخر أفرز مبدأ سلطان الإرادة الفردية وجهاً قبيحاً ، فإطلاق الحرية للفرد فى التصرف على نحو ما تشاءه إرادته - على قاعدة من قدسية الحق الفردى- أفرز حالاً من التفلت الاجتماعى ، مصدره تعارض الإرادات وتناقضها من جهة ، وتغلب بعض الإرادات على البعض الآخر من جهة أخرى ؛ حيث تغلب إرادة الأقوى اقتصادياً على إرادات الأضعف ، الأمر الذى عرّض الاتزان القسرى للمجتمع بأسره لاهتزاز شديد كاد أن يودى به كلياً.

كل ذلك جعل العقل القانونى الوضعى فى حال من التشوش ، فثمة تناقضات بنيوية ما بين أصوله الفكرية والفلسفية التى تمثل مرجعاً كلياً له ، وبين ما أفرزه التطبيق المباشر لها من

آثار كادت تودى بها. فكان لا فكاك من إعادة هيكلة الوضع القانونى برمته ، واستحداث نظم مستجدة تحافظ على تلك الأصول الفكرية الفلسفية ، وفى الآن ذاته تحول دون الآثار السلبية التى أفرزها التطبيق المتعسف لإطلاقاتها ، كما تحول دون تفجر المجتمع داخلياً على النحو الذى يتهدد حضارة المرحلة الرأسمالية البورجوازية الشابة ، سيما بعد أن بدأ تهديد النظم الاجتماعية الاشتراكية لها فى الظهور.

وكانت فكرة النظام العام إحدى أهم الأدوات التى استحدثها العقل القانونى الوضعى لتحقيق مآربه فى رأب الصدع الذى لحق نظمه القانونية. ففى البداية تعامل مع تلك الفكرة من أجل تحقيق أهداف سياسية خالصة تتعلق باستتباب سيطرته الفكرية الوضعية على جملة المجتمع ، بما تنطوى عليه من مكنات تمنح السلطة السياسية (محتكرة الشرعية وصناعة القانون) قدرة بث قيم ومبادئ معتنقها الفلسفى الفكرى ، وذلك بالمقاربة القانونية عن طريق إسباغ إرادية القانون على أفكار ومبادئ ذاك المقتنع ، وإفراغها فى هيئة قواعد قانونية عصية على الخرق أو المخالفة ، فتفرض قسراً على الأفراد والجماعات ، دون أن يملكوا بدورهم حيالها سوى الانصياع. فإذا ما قدرنا أن دولة كفرنسا كان بها ما يربو على مائة قانون إقليمى مشارف القرن التاسع عشر ، وذلك إلى جانب القانون الرسمى للدولة ، ولكلٍّ من تلك القوانين أفكاره وأسسه[٤٦]. ويمكن تخيل ما يعكسه ذلك من حال التشرذم الفكرى الذى كان عليه الوضع فى دولة هى من الأعمدة التاريخية للقانون الوضعى الحديث ؛ ذلك الحال لا مراء فيما يعكس – بدوره – من دلالة على ضعف سيطرة السلطة السياسية الحاكمة بسيادة الدولة على جملة أقاليمها ؛ فكان أن صدر قانون نابليون المدنى عام ١٨٠٤م ، مقرراً سيادته على كامل إقليم الدولة ، ملغياً باقى القوانين الإقليمية التى كانت قائمة آنذاك ، على نحو أسهم فيه تحقيق تلك الوحدة التشريعية بتحقيق الوحدة الإقليمية تحت سلطان سيادة الدولة المركزية.

وقد تضمن ذلك القانون وللمرة الأولى فى التاريخ التشريعى ، النص صراحة على فكرة النظام العام ، حيث قرر فى المادة (٦) منه أن "كل اتفاق خاص مخالف للقوانين المتعلقة بالنظام العام والآداب يكون باطلاً ولا يعمل به". وقد كان هذا النص تحسباً لاحتمال انعقاد اتفاقات قد تعكس أصولاً فكرية وفلسفية أو كليات قانونية –مصدرها أيٌّ من القوانين الإقليمية أو أيٌّ من الأعراف الإقليمية– تتناقض مع الأفكار والفلسفات التى تعكسها مجموعة نابليون المدنية تلك ؛ فكان هذا النص إمعاناً فى التأكيد على سيطرة أفكار هذه المجموعة وأصولها الفلسفية على نشاط الحراك الاجتماعى ، وذلك بتوحيد الأصول المرجعية

لكل صور التصرفات الحرة التى تتم على الإقليم الفرنسى ، تحت غطاء شرعة ما تتبناه الدولة من أيديولوجيات وأفكار(٤٧).

ثم ما لبثت أن استحالت فكرة النظام العام إلى مفهوم ذى وظيفة مزدوجة ، فإلى جانب ما أنف ذكره وظيفياً ، إذا بها تضطلع بمهمة أخرى ألا وهى تقويض الاختلالات التى انتابت الاتزان القسرى للمجتمعات السياسية الأوروبية فى القرن التاسع عشر وما تلاه. تلك الاختلالات التى كان مصدرها هو التراكم السلبى لآثار التطبيق الغاشم لمفاهيم التنوير البورجوازية ؛ حيث سلطان الإرادة الفردية المتفلت من جهة ، وحيث طغيان سلطان الدولة ذات التسيد الهيجلى على كل ما قررتها نظرية العقد الاجتماعى لجان جاك روسو من تأطر الدولة بأطر السيادة الشعبية من جهة أخرى ، على النحو الذى كاد أن يصيب التماسك الحيوى لتلك المجتمعات ، ويدفع فى الاتجاه العكسى للاتجاه الذى تنصرف كل جهود الدولة -بل جماعات الحكم ذاتها- إليه من تقوية دعائم سلطة الدولة المركزية على كامل إقليمها ، تكريساً لمفاهيم التنوير البورجوازية كافة.

ولعل مما يكتب لفكرة النظام العام فى هذا السياق ، نجاحها فى التهيؤ للاضطلاع بتلك الوظيفة الضبطية ، على كلا مستويى سلطان الإرادة الفردية المتفلت ، وسلطان سيادة الدولة المستعلى ، دون أن تنال من مكانة أى من هذين المبدأين داخل التكوين البنائى للوضعية القانونية ؛ فإذا كانت النظم القانونية الوضعية ، سواء أكانت تلك اللاتينية الجرمانية أم الأنجلوسكونية -مع بعض التصريف وفق أدبيات هذا النظام الأخير الذى لم يشهد تمييزاً بين القانون الخاص والقانون العام- قد استقامت على أصل من مبدأ سلطان الإرادة الفردية وذلك على مستوى القانون الخاص ، ومبدأ سلطان سيادة الدولة وذلك على مستوى القانون العام ، وإذا كان مكمن الخطر الذى لحق تلك النظم هو التطبيق الغاشم المتفلت لكلا المبدأين ، مع تدنى تأثير مبدأ سلطان الإرادة الشعبية ، فقد تجلى التحدى الذى قابل العقل القانونى الوضعى فى كيفية درء تلك المخاطر بضبط تفلت كل من الإرادة الفردية وسيادة الدولة ، وذلك لصالح سلطان السيادة الشعبية ، دون أن يكون فى هذا الضبط نيل من أصل أى من هذين المبدأين أو مساس بمكانة أى منهما بالتكوين الهيكلى للنظم القانونية الوضعية ، التى انبنت على سند منهما.

ففى مجال النشاط الفردى الخاص ؛ حيث السيادة لسلطان الإرادة الفردية ، فقد صيغت فكرة النظام العام على نحو متضافر مع أسس وقيم الفكر الفردى الحر ، حيث اعتبر النظام

العام الوجه الآخر للحرية ، فكلاهما وجهان لعملة واحدة. فالنظام العام شرط كامن فى الحرية متعين الوجود لأجل ممارستها ، كونه لا يعدو أن يكون أداة لانتظام حركة الإرادات الفردية بساحة النشاط الجمعى بما يحول دون تصادمها أو تناقضها. ومن ثم فمفهوم النظام العام لا ينطوى على أى مساس بسلطان الإرادة الفردية ، ولا ينتهك أياً من الحقوق أو الحريات ، وإنما هو ضابط لاتجاهات الإرادات وهى بصدد ممارسة حق من حقوقها أو حرية من حرياتها ، بما يحقق للحراك الاجتماعى تماسكه الحيوى ، وبما يوفر تناغماً داخلياً يتسق وكليات وأصول المعتنق الفلسفى للنظم القانونية الوضعية[٤٨]. وبذلك تمكنت فكرة النظام العام من الالتفاف حول التفلت الذى صبغ الحال التطبيقى لمبدأ سلطان الإرادة الفردية ، تطويقاً لآثاره الصراعية فيما بين المتعارض من إرادات ذات مصالح متناقضة. التفافاً مكن النظم القانونية الوضعية من ضبط سلطان الإرادات ومكنات الحقوق ضبطاً اجتماعياً رفع ما أهيل من تراب على الأبعاد الاجتماعية للحراك الفردى ، ليصير لكل إرادة فردية سلطان كامل ، شريطة ألا تعرض أياً من أسس ومصالح المجتمع الارتكازية لخطر الانتهاك ، تلك المصالح والأسس التى وإن صلحت صلح الشأن التضامنى للمجتمع بأسره[٤٩].

وفى مجال سلطان الدولة ، قامت فكرة النظام العام بدور مزدوج لإعادة إدماج مفهوم سيادة الدولة الهيجلى بمفهوم السيادة الشعبية وفق نظر جان جاك روسو للعقد الاجتماعى ؛ فمن الوجهة الدستورية تم إدماج الجماعة فى الدولة ؛ نظرياً: باعتبار الجماعة (الشعب) ركناً من أركان الدولة التى تتأصل على ثلاثة أركان: الشعب والإقليم والسلطة السياسية التى تمارس مظاهر السيادة. وعملياً : عن طريق صياغة وضع دستوريى – سواء وثيقة دستورية جامدة أم حال دستورى عرفى مرن – يعد القاعدة الأساس لما ينطوى عليه من أصول قانونية للنظم القانونية الوضعية ، ذلك الدستور تضمن ترجمة قانونية لإدماج الجماعة فى الدولة ، حيث تأصلت الدولة فى جل النظم القانونية الوضعية على سلطات ثلاث: سلطة تشريعية ، وسلطة تنفيذية ، وسلطة قضائية ؛ حيث ظهر هذا الإدماج فى مفهوم السلطة التشريعية التى صارت سلطة مشخصة للشعب فى هيئة نواب يتم انتخابهم بالاقتراع المباشر من قبل الشعب (الجماعة) كى تضطلع بمهام متعددة ، يأتى على القمة منها مهمتان : مهمة الصياغة التشريعية بسن القوانين التى تكون ملزمة للكافة ، أفراداً وجماعات وسلطة سياسية. ومهمة مراقبة أعمال السلطة التنفيذية التى تقوم عليها السلطة السياسية الحاكمة.

وكل تلك القواعد القانونية بأصولها النظرية ، صارت وفق مفهوم النظام العام من قواعده التى تعد مرتكزات النظم القانونية الوضعية ، فإذا كانت تلك النظم تقوم على مفهوم

سلطان سيادة الدولة بالمعنى الهيجلى ، فإن فكرة النظام العام حالئذ تكون قد قامت بإدماج هذا المفهوم فى مفهوم السيادة الشعبية عن طريق إعادة صياغة الوضع الشعبى الجمعى ليداخل التكوين البنيوى للدولة. فلا يكون سلطان إرادة الدولة مستعلياً على الإرادة الشعبية، وإنما مبنياً عليها باعتبارها ركناً للدولة ذاتها. كل ذلك فى تناغم كلى حدّ من التناقض الظاهرى الذى أفرزه تبنى المفهوم الهيجلى لسلطان الدولة خارج إطار عقيدة السيادة الشعبية طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ومن الوجهة الإدارية ؛ فقد تعينت فكرة النظام العام معياراً للضبط الإدارى. فإذا كان الأخير هو سلطة الجهات الإدارية المختصة للتدخل فى النشاط الفردى والحراك الاجتماعى حماية لأوضاع المجتمع العادية من أوجه الإخلال بأمنه العادى (أى لمواجهة الأعمال غير المشروعة بطبيعتها) فقد تعين معيار هذا التدخل فى مفهوم النظام العام. فكل عمل يهدد النظام العام فى أى حال من أحوال إثارة الاضطراب بالأمن أو الصحة والسكينة ؛ يفتح السبيل أمام الجهات الإدارية المختصة للتدخل بالإجراء الضبطى المناسب الذى يمكن من إعادة الأمر إلى حال هدوئه المعتاد ، بما يضمن توفر وضع الاستقرار الاجتماعى المستلزم للتماسك الحيوى لأى مجتمع من المجتمعات[٥٠].

وبذلك اضطلعت فكرة النظام العام بدور حيوى فى حل التناقض بين مبدأين من المبادئ التى تأصل عليها التكوين الفكرى للعقل القانونى الوضعى ، فقد كان كلٌّ من مبدأ سيادة الدولة ومبدأ السيادة الشعبية قائمًا فى وضعه النظرى ، متناقضاً فى هيئته التطبيقية مع الآخر ، حتى أتى مفهوم النظام العام ، الذى تداعى باعتباره بيئة قانونية تتوزع عليها المبادئ القانونية الكلية ، فقام بدور توفيقى بين السيادتين المنسوبة إحداهما إلى الدولة ، وثانيتهما إلى الفرد ، مدمجاً الثانى فى أقرانه من الأفراد لتكوين هيئة الاجتماع البشرى ، والأخير فى الأول ؛ ولو بتصور صورى. ومن جانب آخر أعاد للسلطات الإدارية التنظيمية داخل المجتمع ، مكنة التدخل فى النشاط الفردى ، ذاك النشاط الذى بدا - من شدة الإغراق فى تطبيق مبدأ سلطان الإرادة الفردية- عصياً على الضبط من قبل السلطات الإدارية ، وهو ما آذن بخطر شديد حاق باستقرار وأمن المجتمع ذاته ، فكان مفهوم الضبط الإدارى الذى تبنى معيار حفظ النظام العام آلية قانونية تسوغ اتخاذ إجراءات ضبطية تدخلية ، تمارس فى مواجهة أى إرادة فردية تتفلت على النحو الذى يعرض الأمن العام أو الصحة العامة أو السكينة العامة للخطر ، فيرد تلك الإرادة إلى أطر المشروعية ، ويعيد للاستقرار وضعه العادى.

ماهية مفهوم النظام العام

وعند هذه النقطة من البحث نكون قد بلغنا مرحلة كمال التكون لفكرة النظام العام ، فانطلاقاً مما سلف وبالبناء عليه ، صار لهذه الفكرة مفهوم شبه متكامل ، تتواضع عليه غالب النظم القانونية الوضعية المستقاة من المصادر التاريخية للنظم القانونية اللاتينية والجرمانية. حيث يتبلور الجوهر المفهومى لهذه الفكرة حول الدور الضبطى لسلطات الإرادات ؛ ففكرة النظام العام ما هى سوى وصف تكليف بالأساس يرد على سبيل الاقتضاء الحتمى ، فيعكس -على المستوى القانونى- الأصول الفكرية التى تستقر عليها الجماعة ، والكليات الفلسفية والأيديولوجية التى تنتهجها الدولة ، والتى تجرى مجرى القيم العليا والأسس الأصيلة ، فى هيئة طلب فعل محتم أو ترك لازم ، فيمثل قيداً على الإرادات جميعاً ، يحتد به سلطان مكناتها فى إبرام التصرفات القانونية ، فتعجز كل إرادة عن إنتاج تصرف مشروع يؤتى أكلاً صحيحاً، وينتج آثاراً تعتبر قانوناً من دون الالتزام بما تفرضه موجبات ذلك الاقتضاء التكليفى ، الأمر الذى يترتب عليه بطلان التصرف برمته بطلاناً مطلقا يبلغ درج الانعدام ، إن تجاوزت الإرادة الحد المعين فى هذا الاقتضاء التكليفى ، وبذلك تنهدر بالكلية – حال المخالفة – كل نواتج تلك الإرادة من تصرف ومن آثار[٥١] .

وتفصيل ذلك إيجازاً أن صار مفهوم النظام العام انعكاساً قانونياً لجملة الأصول والأسس التى تقوم عليها كيانات الأفراد والجماعات الفرعية ، وكذلك الجماعة السياسية العامة ، فضلاً عن الدولة باعتبارها الكيان السياسى القائم على مجتمع يتكون هيكله من كل تلك الوحدات البشرية والسياسية. فما من أصل من الأصول التى تعتبر وثيقة الاتصال بكيان الفرد ووجوده الاجتماعى ، وما من ركيزة من مرتكزات الوجود الجمعى لكل الجماعات القائمة فى المجتمع – سواء جماعات انتماء فرعى أم جماعة سياسية عامة – ، وما من أساس من الأسس التى يتحدد عليها وبها شكل الدولة وهيئتها ، إلا وعُد من مكونات مفهوم النظام العام. وبذلك يغدو هذا المفهوم الهيكل البنائى الذى تتأسس عليه المكونات الكلية للوحدات البشرية والجمعية والرسمية القائمة فى المجتمع.

هذا المفهوم يقوم بترجمة كل تلك الأصول والكليات التى ينطوى عليها فى مكوناته المتعددة ، فى شكل قانونى جازم فى لزومه ، قاطع فيما يتضمنه من عناصر جبر ، حاسم فى وجوب الانصياع لمقتضياته ، وذلك فى هيئة اقتضاء تكليفى يتعذر معها على أى إرادة من إرادات وحدات المكون المجتمعى أن تؤتى تصرفاً يناقض أيًّا من موجبات هذا الاقتضاء ، وإلا صارت واللغو سواء ، مما تنعدم معه مكنتها على إحداث الآثار المرتجاة من وراء

التصرف ، وبالتالى تنهدر تلك الإرادة كلياً وينهدر معها كل أثر لها ، وتصير حالئذ كأن لم تكن.

وعلى المنحى المنهجى ؛ فإن لفكرة النظام العام محتوى مفهوميًّا كليًّا ، كما أن لها انعكاسات قاعدية. آية ذلك أن العقل القانونى الوضعى صار يعرف اصطلاح "فكرة النظام العام" كما هو عارف لاصطلاح "قاعدة النظام العام". **فأما عن الإطار المفاهيمى لفكرة النظام العام:** فهو المكون الموضوعى الضرورى لأصول وكليات كل وحدات المكون المجتمعى ، فيضم أصول الدولة الأيديولوجية التى تنبنى عليها نظمها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، فضلاً عن أسس هيئاتها وطبيعتها ، وشكل الحكم بها ، والإطار العام لشبكة العلاقات بين مؤسساتها وأجهزتها ، وأطر علاقتها بالأفراد والجماعات داخلها. كما يضم كليات الجماعة السياسية العامة الموجودة بالمجتمع ، بمعتنقاتها العقدية وتراثها التاريخى المكونين لأنساقها القيمية والأخلاقية — فى الحدود التى صار مقدراً للجماعة الإيمان بها واستبقائها وذلك من قبل الدولة المهيمنة — وأسس أبنيتها الثقافية والمدنية المشادة عبر تجربتها الإنسانية ؛ بما يمثل هويتها الحضارية ، ومنابت خصوصياتها. وكذلك يضم أصول وكليات الجماعات الفرعية ذات الانتماء النوعى المتفرد داخل التكوين الكلى للجماعة السياسية العامة. وأخيراً أسس الوجود الإنسانى للفرد داخل كل تلك المكونات الجمعية ، من حقوق وحريات أساسية يولد بها ويحيا عليها وينشط من خلالها.

وأما قواعد النظام العام: فهى الانعكاس القاعدى لعناصر الإطار المفاهيمى الكلى لفكرة النظام العام ، كونها ما يتم ترجمته فى التطبيق القانونى من تلك العناصر فى هيئة قواعد قانونية. هذا التقعيد إما أن يكون عاماً مجرداً كلياً فى حقيتها ، كما إذا تمت صياغة أى عنصر من تلك العناصر فى هيئة قواعد قانونية فى صورة تقنين. وإما أن يكون جزئياً نسبياً فى حجيته ، كما إذا صيغ من خلال أحكام القضاء[٥٢].

فإذا كان الإطار المفاهيمى العام لفكرة النظام العام هو المحتوى الموضعى لتلك الأصول والأسس التى ذكرناها آنفاً ، فإنه يظل إطاراً غامضاً خارجاً عن الساحة القانونية ، يتعين مجاله فى ساحات العلوم الاجتماعية الأخرى فيما وراء القانون ، حال كون قواعد النظام العام هى المعتبر القانونى من قبل المشتغلين فى علوم القانون وفروعه. بيد أن ذلك ليس مفاده انبتات الصلة بين الأمرين ؛ ذاك أن قواعد النظام العام القانونية ، إنما تجد منابعها فى هيكل الإطار المفاهيمى العام لفكرة النظام العام. فالمشرع وهو بصدد صياغة أى من القواعد القانونية

العامة المجردة ، التى هى من النظام العام ، إنما يجد منابعه فى ذلك الهيكل الكلى للإطار المفاهيمى لتلك الفكرة. وكذلك المشتغلون فى علوم القانون من فقهاء وقضاة ومحامين ، يكون هاديهم فى تعيين ما إذا كانت قاعدة قانونية ما من النظام العام أم لا ، إنما هو ذاك الإطار المفاهيمى العام.

كما أنه ومن زاوية أخرى ، ليست كل عناصر ذلك الإطار المفاهيمى العام لفكرة النظام العام ، مترجمة قاعدياً فى هيئة نصوص قانونية مشرعة ومسنونة من قبل المشرع ، إذ يظل عديد من عناصر ذاك الإطار كائنا فى العقل القانونى الوضعى ، إلى أن يحدث ما يثير أمره بوقوع تصرف على خلاف مقتضاه ، وهنا تتصدى أجهزة القضاء -وهى بصدد البت فى مشروعية التصرف المنظور أمامها- لتجلية العنصر واستظهار طبيعته النظامية وضبط حدوده ومضمونه ، وحالئذ يستحيل العنصر من محض وجود مبهم فى العقل القانونى الوضعى ، إلى قاعدة قانونية من قواعد النظام العام. الأمر الذى يعين أهمية دور القضاء بالنسبة للمفهوم الكلى لفكرة النظام العام ، إذ يقوم بمهمة الكشف والاستجلاء لكثير من عناصر هذا المفهوم وتهيئتها فى وضع قانونى معتبر.

والغالب أن مهمة القضاء فى تعيين قواعد النظام العام -على النحو آنف الإشارة- التى تتمثل ساحة نشاطها ؛ فى تلك العناصر التى تعد أصولاً للمكون الضرورى للجماعة ، وأسساً للمكون الضرورى للفرد. آية ذلك أن الدولة بأجهزتها المختلفة التشريعية والتنفيذية لا تعبأ كثيراً باستظهار أصول وأسس أى من المكونين الضروريين للجماعة والأفراد ، وإنما ينصب جل اهتمامها حول أصول مكونها هى ، وباستثناء ما يمكن أن يرد بالوثائق الدستورية وإعلانات حقوق الإنسان والقوانين الأساسية المرتبطة بها -وهى جميعها إما قواعد قانونية ملزمة ، وإما أطر مرجعية لها طبيعة إلزام يفوق إلزام الأولى- نادراً ما نصادف اهتماماً من قبل أجهزة الدولة المختلفة لاستجلاء عناصر أى من مكونى الجماعة أو الأفراد ، وتعيينهما فى هيئة قواعد قانونية. بل ليبدو الأمر على خلافه ، إذ كثيراً ما يتلمس محاولات من قبل الدولة لإهالة التراب على تلك العناصر ، وذلك لصالح سلطانها ، وسيادة أصولها وكيانها.

لذلك يتجلى دور القضاء فى هذه الخصوصية ، كشفاً عن عناصر المكونين الضروريين للجماعة والأفراد ، وتجليتهما فى هيئة قانونية تتخذ شكل قاعدة من قواعد النظام العام ، يكون لها وضع قانونى يناظر الوضع القانونى لأىّ من قواعد النظام العام المقننة ، على الرغم من خلوها من كل مرجعية نصية تكسبها الشرعية الإجرائية المطلوبة. ولعل حجية المكانة التى

يبلغها وضع ما يستجليه القضاء من قواعد النظام العام ، إنما هى حجية عملية مصحوبة بالمكانة القانونية التى تتمتع بها المبادئ المضمنة بالسوابق القضائية ، وذلك بما تتمتع به السلطة القضائية من سيطرة على الوظيفة التطبيقية للنظام القانونى داخل المجتمع ، الأمر الذى يكون لها معه مقولة الفصل فى تقدير درجة ومكانة كل قاعدة قانونية تعرض لها ، ودرجة ومكانة ما تستجليه هى من قواعد قانونية تكمن فى العقل الجمعى للجماعة ، وما تعينه من قواعد النظام العام.

هيكل البناء المفاهيمى للنظام العام المصرى

تتصف فكرة النظام العام فى وصفها الخارجى - حسبما تواتر الفقه عليه - بأنها فكرة مرنة ونسبية تختلف باختلاف الأزمان والمكان والحال ، تتأثر وعلى نحو مباشر بوجهة النظر المجتمعية لوحدات الكيان البشرى والجمعي والسياسى داخل المجتمع ، ومجالات حراكها وعلاقاتها ، فضلاً عن متبنياتها العقدية والفلسفية والأيديولوجية. كون ما قد يوافق النظام العام فى زمن معين ، قد يصير مخالفاً له فى زمن آخر بذات المجتمع ، فنظام كالرق ما كان ليخالف النظام العام فى المجتمع المصرى بالنصف الأول من القرن التاسع عشر ، وغدا مخالفاً له بنصفه الثاني. وكذلك ما قد يعد فى مجتمع معين من النظام العام قد لا يعد منه فى مجتمع آخر بذات الحقبة التاريخية ، كما فى نظام تعدد الزوجات الذى لا يعتبر مخالفاً للنظام العام المصرى حال كونه يعد مخالفاً لأطر النظام العام المختلفة بالمجتمعات الأوروبية. بل قد يتفاوت التقدير للنظام العام الواحد داخل ذات المجتمع فى ذات الزمن ، كحال تغير النظر الجمعى الجزئى لأمر من الأمور من مناطق لأخرى بذات مجتمع الدولة ، وفق الأنساق الأخلاقية المتعددة التى تؤمن بها الجماعات الإقليمية الفرعية المختلفة.

من ذلك يتبين أنه عند الحديث عن النظام العام فى مصر ، فثمة تمايز فى محتواه المفاهيمى وأطره القاعدية وهيئة هياكلها -عما أنف وأشرنا إليه فى الوضع التنظيرى الكلى بالقوانين الأوروبية- وهو تمايز مرده إلى خصوصيات التفرد الحضارى المصرى ، والمرجعيات المعتنقية والفلسفية والأيديولوجية للمجتمع المصرى ، عن غيره من المجتمعات الأوروبية التى كانت مهد تكون القانون الوضعى ، ونبع بزوغ مفهوم النظام العام ، والتى تعتبر نظمها القانونية المصدر التاريخى للنظام القانونى الوضعى بهيئته الكلية فى المجتمع المصري.

على أن ذلك لا يعنى أن ثمة انبتاتاً منهجياً للصلة ما بين النظام العام المصرى والنظم العامة الأوروبية ، إذ تبقى فكرة النظام العام فى بعدها الكلى وماهيتها ووظائفها مشتركة بين

كل النظم القانونية الوضعية ، التى تجد مصدرها التاريخى ودورها الفكرى فى النظام القانونى اللاتيني. فقط يرد التغير والمايزة فى المحتوى المفاهيمى والأطر القاعدية ، فى انعكاس الاتجاهات العامة للأفكار فحسب ، وذلك تبعا للمعتقدات الجمعية وطبيعة الجماعة السياسية العامة ، وعلاقاتها بالوحدات البشرية والجمعية الفرعية داخلها ، فضلاً عن الأنساق الفلسفية والأيديولوجية التى تتبناها الدولة والسلطة السياسية القائمة.

بيد أن ثمة ما هو جدير بالإشارة فى هذا الخصوص ، ألا وهو الاختلاف البين فى المسار الذاتى الخاص بالتكون الكلى للنظام القانونى الوضعى المصرى ، عن ذاك الذى عرضناه بشئون النظم القانونية الأوروبية. فلم يمر الواقع المصرى بذات الملابسات والتطورات التى مرت بها غالب الأوضاع الأوروبية ، مروراً بعهود النهضة والتنوير ، وحتى نهايات القرن التاسع عشر ، تلك الظروف التاريخية التى انفرزت منها الوضعية القانونية الحديثة ، وإليها يعزى ظهور مفهوم النظام العام بهيئته المعاصرة. فلم يشهد الواقع المصرى تطوراً فى نظمه القانونية خلال قرون ما قبل نهايات القرن التاسع عشر حتى تصح مقولة إن النظام القانونى الحالى إن هو إلا إفراز لهذا التطور. بل على العكس فقد فوجئ العقل القانونى المصرى عقب الاحتلال الإنجليزى مباشرة بتغير هيكلى فى نظمه القانونية ، حيث تبنت الدولة (تحديداً نظام الحكم) وضعية قانونية ، استجلِب إثرها عدد من القوانين الأساسية ، منها ما انتظم العلاقات المدنية والتجارية بين الناس (مجموعات القانون المدنى والقانون التجارى والقانون البحرى وقانون المرافعات) ، ومنها ما انتظم أوضاع الأمن الداخلى (مجموعتى قانون العقوبات ، وقانون الإجراءات الجنائية) المشرعة خلال عام ١٨٨٣م.

كان هذا الاستجلاب فجًا اعتمد على ترجمة أصول هذه القوانين بفرنسا - المصدر التاريخى لتلك التشريعات - بكل مفاهيمها ونظمها وأفكارها فضلاً عن أطرها المرجعية. وبذلك وبين عشية وضحاها استحال العقل القانونى المصرى من عقل شرعى إسلامى إلى عقل وضعى علمانى ؛ يجد فى أفكار العقد الاجتماعى لجان جاك روسو وأفكار هيجل وكانت ونيتشه وباسكال إطاره المرجعى الفلسفى الأعلى ، بعد أن كان القرآن الكريم وسنة النبى المحمدية والمذاهب الأربعة هى الأطر الجامعة لمناطات تفكيره الفلسفى القانوني. الأمر الذى أحدث صدمة فكرية ، هى بالأساس جزء من صدمة أكبر أصابت العقل المصرى نتاج تبنى الدولة (نظام الحكم) أنظمة وافدة للحكم والتنظيم المجتمعى ، ولم يكن مهيئاً لها ، وهذه الصدمة لم يفق منها طيلة نصف القرن اللاحق ، بل لا نكون متجاوزين إن قلنا إنه ما زال يعانى منها حتى يومنا هذا ، على الرغم من كل التطورات التى شهدها الواقع المصري.

وعلى المنحى القانونى ، فوجئ العقل القانونى المصرى بأن عليه تقبل نظم قانونية ، تنحّى الأخلاق عن ساحة القانون ، كما تنحى الدين عن أطره المرجعية ؛ نظم تنكر الأعراف ودور المشايخ بمذاهبهم المختلفة فى البناء القانونى ، ولا تعترف إلا بشرعية الإجراءات ؛ حيث ولى الأمر المشرع الأعلى ، وحيث أمره ونهيه هما مناط شرعة التصرفات. كما وجد أن عليه تقبل صور من التصرفات كانت قبل مما يتناقض ومعتقداته الأصلية ، كالربا الكامن فى الفوائد القانونية ، وكعدم تجريم العلاقات الجنسية التى ظلت مباحة – حتى فى أحط صورها وهو البغاء– حتى منتصف القرن العشرين. والحق فإن غير ذلك كثير ، وليس هذا مجال استعراض تفاصيل التناقض البين بين المعتنقَ الجمعى المصرى آنئذ ، والوضع القانونى الوافد ، وإنما آثرنا عرض نماذج موجزة تدليلاً للمفارقة بين ما كان واقعاً ، وبين النموذج القانونى الذى غدا مطروحاً كى يعاد تشكل الواقع على هداه.

فى ظروف تلك شأنها ، ظهرت فكرة النظام العام فى القانون المصرى الوضعى ، ظهوراً افترض فيه أن يكون استكمالاً للكيان الكلى للنظام القانونى الوضعى ، بغية الاضطلاع بذات الوظائف المعهود بها إليها فى النظم القانونية الأجنبية ، المستجلب منها النظام القانونى المصرى منها. بيد أن العقل القانونى الوضعى المصرى ما فتئ أن تلقى تلك الفكرة بمنطلق وطنى عملى ، حيث قام بتطويرها وضبط أدائها لتتواءم مع متطلبات النظام القانونى المصرى وعلاقاته بالواقع المعاش ، وبوجه خاص على المستوى الجمعى ؛ فمن خلال فكرة النظام العام ، أطل العقل القانونى المصرى –على عناصر المكونين الضروريين للفرد والجماعة المصريين– إطلالاً حاول من خلاله تعويض النقص فى النظام القانونى المصرى تجاههما. وآية ذلك ، أن غالب النظم الاجتماعية المعمول بها فى مصر ، لم تكن وليدة تطور اجتماعى وئيد ، تفاعلت من خلاله وحدات المكون الإجتماعى البشرى منها مع الجمعى وكلاهما مع السياسى ، وهكذا حتى تستوى النظم الاجتماعية انعكاساً لحظياً نهائياً يعبر عن تكوين طبيعى متوازن لهذه الوحدات ومعادلات العلاقات فيما بينهم. وإنما الحاصل أن قوى الاستعمار بعد أن فرضت سيطرتها على مصر ، فرضت شكلاً سياسياً معيناً خلق بدوره مجموعات سيطرت على الحكم ، وكل ذلك تعاضد لفرض تصورات وافدة لما يتعين أن يكون عليه التنظيم المجتمعى ، سواء السياسى أم الاقتصادى أم الجمعى أم القيمى الأخلاقي. هذا الوضع أنشأ سياقاً ثقافياً عاماً داخل المجتمع مغايراً لسياقه الثقافى الأصيل. ومن خلال جدل غير طبيعى بين الثقافتين – حيث كانت الدولة وعلى القمة منها مهيمنون عليها يقودون تلك العلاقة الجدلية من موقع لم يعد يعبر عن محض ثقافة وافدة ، بقدر ما صار تكريساً فظاً لنمط ثقافى

تتحقق به وحدة صالحهم المخصوص- مضى المجتمع المصرى فى سبيله بسلم التطور.

بيد أنه وإزاء الخلل الكامن فى قانون التطور المصرى والذى مرده تبنى الدولة لثقافتها الخاصة على حساب الثقافة الجمعية- التى مزجت الصالح من عناصر وافدة بأخرى موروثة فى تلاؤم - ذاك التبنى المصحوب بمكنات حازتها الدولة حكراً تتعلق بحيازتها للقوة والشرعية وصناعة القانون ، فضلاً عن تأمينها باقى أنشطة الحراك الاجتماعى من تعليم وتوظيف وإعلام وخيارات التحديث الصناعى بأبعاده المختلفة ؛ إزاء ذلك لم يحقق التطور تصالحاً اندماجياً بين الثقافتين (الوافدة والموروثة) أو بأقل تقدير لم يتحقق المأمول من التطور الاندماجى بينهما ؛ لذلك ظهر مفهوم الازدواج الاجتماعى داخل المجتمع المصرى ، ازدواج مصدره حال صراعى بين خيارات حضارية: **أحدها**: تتبناه الدولة تحقيقاً لصوالح تدعى أنها عامة حال كونها تخص بعضاً من قطاعات المجتمع القائمة على سدة الحكم ، **وثانيها**: تتبناه الجماعة وترى فيه تحقيقاً لصالحها الجمعى العام. ذلك الحال انعكس وعلى نحو مباشر فى النظام القانونى المصرى ، الذى صار يتأصل على عدد متضخم من المفاهيم والأفكار ، التى لا تترجم صراحة البنية الثقافية الجمعية ، وإنما تعكس بنية ثقافية متبناة من قبل الدولة فحسب.

ذاك التطور المنقوص لم يكن فى غياب من العقل القانونى المصرى - الذى يتعذر وصفه بالطبيعة الوضعية الخالصة كما هو حال قرينه الأوروبي- إذ ما لبث أن استنهض همته لرأب الصدوع التى أصابت بناء النظام القانونى المصرى ؛ وذلك على مستويات قانونية عدة: فعلى **المستوى التشريعى** كانت محاولات رجال القانون (من فقهاء ومحامين بل وقضاة أيضاً) حثيثة لإحداث التطور المرنو إليه ؛ وذاك بالتدخل لدى المشرع بغية إصلاح كثير من النظم والمفاهيم غير المقبولة جمعياً ، فإن لم يحالفهم توفيق التفوا حول تلك النظم باقتراح نظم مناظرة تحد قدر الإمكان من الآثار السلبية للأولى ؛ الأمر الذى أفلحوا فيه تارة ، وجانبهم التوفيق فيه تارة أخري. وبقى القضاء خياراً أخيراً ، عن طريق سيطرته الدستورية على التفسير التشريعى والتطبيق القانونى قضائياً[٥٣] ، حيث ساهم فى تقويض كثير من الاختلال المصيب البناء القانونى المصري.

ولعل من أهم ما يتعين الإشارة إليه دلالة على جلال الدور الذى اضطلع به العقل القانونى المصرى ، تأصيله التنظيم المصلحى للمجتمع المصرى على شكل شبه هرمى ؛ تكرس قاعدته المصلحة الجمعية الشعبية ، لتستقر المصلحة الرسمية للدولة فى المكانة اللاحقة بعد المصلحة الجمعية. هذا التصور التأصيلى ، وإن لم يصادفه نجاح باهر على المستوى

الواقعى – حيث ظلت الدولة بسيطرتها وسلطانها وسيادتها متمكنة من مقدرات المجتمع المصرى ومسيرة له وفق صالحها الذى ترتأيه- إلا أنه صار مكيناً على المستوى النظرى ؛ فما من دارس لعلوم القانون إلا ويتلمس ذلك بوضوح ، فحقوق الإنسان الأصلية ، وحرياته وثيقة الصلة بوجوده الحياتى ، هى فى سلم الأولوية بكل النظريات القانونية التى تتبناها مناهج التعليم الحقوقية التى تلقى فى قاعات البحث بكليات الحقوق. وما ذلك إلا شاهد على النجاح الجزئى الذى حققه الفقه المصرى على مستوى تشكيل الوعى العام للعقل القانوني. ومن جانب آخر نجد لذلك مردوده فى أحكام القضاء ، التى بدورها ما فتئت فى جملتها- إلا ما لم يعصم الله – عاكسة احتراماً مخصوصاً لعناصر المكونين الضروريين للفرد والجماعة.

ومن استقراء التوجهات الفكرية العامة التى انتظمت العقل القانونى منهجاً ، على ما يستهدى به من نصوص دستور وجهود فقهية ومبادئ لأعمال قضائية (أحكام وفتاوى) يمكن تلمس تصور كلى لماهية المفهوم العام لفكرة النظام العام. ولعل نقطة البدء فى هذا الخصوص تتعين فى النظر القانونى المصرى للمجتمع ، كونه نظراً مركباً يتعامل مع المجتمع لا باعتباره محض هيئة كلية تشخصها الدولة ، وإنما باعتباره بناءً مركباً يتألف من: وحدات بشرية يمثلها الفرد ، وجمعية تمثلها الجماعات القائمة (جماعة سياسية عامة وجماعات أخرى فرعية) ، ومؤسسية رسمية تمثلها مؤسسات الدولة. فها هى ديباجة الدستور المصرى تشير فى عبارات قوية إلى جماهير الشعب المصرى وتربطه ربطاً كاملاً بالوطن: "نحن جماهير شعب مصر العامل على هذه الأرض المجيدة منذ فجر التاريخ والحضارة. نحن جماهير هذا الشعب فى قرى مصر وحقولها ومدنها ومصانعها ومواطن العمل والعلم فيها ۰۰۰۰ إن صيغة تحالف قوى الشعب العاملة ليست سبيلاً للصراع الاجتماعى نحو التطور التاريخى ، ولكنها فى هذا العصر الحديث ومناخه ووسائله صمام أمان يصون وحدة القرى العاملة فى الوطن ، ويحقق إزالة المتناقضات فيما بينها فى التفاعل الديمقراطي". ثم تتقرر أبواب هذا الدستور على النحو التالى : **الباب الأول** "الدولة" ، **الباب الثانى** "المقومات الأساسية للمجتمع" ، **والباب الثالث** "الحريات والحقوق والواجبات العامة" ، حيث يتناول كل باب من هذه الأبواب تعييناً للدولة وأسسها ومؤسساتها ، والجماعة المصرية وتكوينها ، والفرد وحقوقه. ليغدو المجتمع على هذا النحو كلاً مركباً من وحدات ، تتمتع كل منها بتميزات عن الأخرى ، وإن كان فى صيغة من التآلف يوفر له توازناً دقيقاً ؛ بما يحقق لهذا المجتمع وحدته المنشودة ، ويضمن له استقراره المبتغى.

بيد أنه بالبحث فى هيئة الائتلاف المجتمعي ، يمكن استقراء تصور العقل القانونى المصرى لعلاقات وحدات المكون المجتمعى ، وأيها يتحقق له الأسبقية على الآخرين. فمن تلك العبارات التى تسطرها ديباجة الدستور ، يتبين تقريره لأولوية الجماعة من جهة والفرد من جهة ، فكلاهما يشكل قاعدة ارتكاز أساسية للبناء التكوينى المجتمعي. فأول ما نطق به الدستور فى ديباجته كان "نحن جماهير شعب مصر العامل" فى تأكيد على أن القاعدة المرتكز عليها فى التصور القانونى للبناء المجتمعى هى الجماعة السياسية العامة. وفى الحال ذاته تؤكد تلك الديباجة على اعتراف بأن تلك الجماعة السياسية العامة ليست محض كيان مكون من أفراد فرادى ، وإنما هى كيان يتألف من هيئة اجتماع عديد من الجماعات الفرعية: "قوى الشعب العاملة" ، وبين تلك الجماعات الفرعية وحدة فى الانتماء العام الأساسى ، تنصهر به كل تلك الجماعات الفرعية ، لتتكون الجماعة السياسية العامة جديلة واحدة تلفها وحدة البوتقة الشعورية المصيرية[٥٤]. آية ذلك -على ما ورد بالديباجة الدستورية- أن: "صيغة تحالف قوى الشعب العاملة ليست سبيلاً للصراع الاجتماعى نحو التطور التاريخى ، ولكنها .... صمام أمان يصون وحدة القوى العاملة فى الوطن ، وتحقق إزالة المتناقضات فيما بينها فى التفاعل الديمقراطي".

تلك الصيغة من التآلف تتحقق بإيمان الجماعة السياسية العامة (جماهير هذا الشعب): "بتراثه الروحى الخالد والمطمئن إلى إيمانه العميق ، والمعتز بشرف الإنسان والإنسانية" ، حيث عبرت هذه الصيغة التألفية "عن نفسها فى نهاية مطاف طويل بالوثائق الأساسية لثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م ، التى قادها تحالف القوى العاملة فى شعبنا المناضل ، الذى استطاع بوعيه العميق وحسه المرهف أن يحافظ على جوهرها الأصيل ، وأن يصحح دوماً وباستمرار مسارها ، وأن يحقق بها تكاملاً يصل إلى حد الوحدة الكلية بين العلم والإيمان وبين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، وبين الاستقلال الوطنى والانتماء القومى ، وبين عالمية الكفاح الإنسانى من أجل تحرير الإنسان سياسة واقتصاداً وثقافة وفكراً".

ومن جانب آخر ، يتعامل العقل القانونى المصرى مع الفرد باعتباره وحدة التهيؤ الأصل فى الحياة المجتمعية ، وطرفاً آخر من طرفى القاعدة التى ارتكز عليها البناء المجتمعى المصري. فالإنسان شخص قانونى طبيعى يولد بحقوق أصيلة مُنح إياها بموجب حاكمية إلهية ؛ ألا وهى مفاهيم الإنسانية ؛ فالجماعة السياسية المصرية العامة التى تعترف بشرف الإنسان والإنسانية[٥٥] ، تقسم من حيث هى جماهير شعب مصر المتحدث "بالله وبعون الله على أن تلتزم إلى غير حدّ ، وبدون قيد أو شرط ، أن تبذل كل الجهود لتحقق : ... (رابعاً) الحرية

لإنسانية المصرى ، عن إدراك لحقيقة أن إنسانية الإنسان وعزته هى الشعاع الذى هدى ووجه خط سير التطور الهائل الذى قطعته البشرية نحو مثلها الأعلى. إن كرامة الفرد انعكاس لكرامة الوطن ، ذلك أن الفرد هو حجر الأساس فى بناء الوطن ، وبقيمة الفرد وبعمله وبكرامته تكون مكانة الوطن وقوته وهيبته. إن سيادة القانون ليست ضماناً مطلوباً لحرية الفرد فحسب ، لكنها الأساس الوحيد لمشروعية السلطة فى نفس الوقت".

بيد أن تأصيل البناء المجتمعى المصرى على ركيزة من قاعدة اندماج الفرد (المواطن المصري) فى الجماعة السياسية العامة التى تتآلف ذاتياً من جماع الجماعات الفرعية ، له دلالته الانضباطية على كلا طرفى تلك القاعدة الارتكازية ، وهو ما يفترق معه نظر العقل القانونى المصرى عن نظر العقل القانونى العلمانى الوضعي. فالأخير -وعلى ما تقدم- انطلق مما عده حقيقة مسلمة بسلطان الفرد المطلق ، فبعد أن أعلن موت الإله وتسيد الإنسان على الطبيعة والكون والخلق ، استبعد بالحتم تفسير حقيقة الوجود الإنسانى من خلال كونه مخلوقاً ، وإنما من خلال كونه كياناً مقدساً بذاته ، تتحرك الأشياء والأكوان فى دوران هو مركزه ، الأمر الذى تداعى فكرياً إلى أن أضحت إرادة الفرد مطلقة من كل قيد ، متحررة من كل إطار قيمى ، فمن أين تتقرر حاكمية لقيمة عليا وفق هذا التصور والإنسان هو أعلى العليين؟.

أما نظر العقل القانونى المصرى ، فينطلق من حقيقة أولوية الاجتماع البشرى للجماعة المصرية العامة ، والفرد ما وجد إلا بحسبه مخلوقاً أوجده الله تعالى المستعلى بذاتيته على الأكوان والمخلوقات ، فى إطار جمعى يمثل وحدة جماهير شعب مصر الكائن "فى قرى مصر وحقولها ومدنها ومصانعها ومواطن العمل والعلم فيها ، وفى كل موقع يشارك فى صنع الحياة على ترابها أو يشارك فى شرف الدفاع عن هذا التراب". وذلك على حقيقة قاعدة أن "السيادة للشعب وحده ؛ وهو مصدر السلطات ، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين فى الدستور".

وعليه تغدو عناصر المكون الضرورى للفرد المصرى منضبطة تحدداً بضرورات المكون الضرورى للجماعة المصرية العامة. فالأخيرة وإن تكونت من مجموعة المصريين ، إلا أنها تتميز باعتبارها هيئة اجتماع بشرى فى ذاتها ، مستقلة فى التكوين الكلى عن هيئات الأفراد المكونين لها ، وهو تميز من مكامنه خصوصيات ظروف هذا الاجتماع وموجباتها ، وهذا بدوره يولد عناصر ذاتية للجماعة ، تكون بالنسبة لها عناصر مكونها الضروري. فإذا كان الإنسان المصرى يحيا داخل تلك الجماعة فعليه ؛ أن يلتزم موجبات هيئة تكونها ، ومن ثم تلزمه ضرورات تكونها الضروري.

ومن جانب آخر ، لم يبد العقل القانونى المصرى تصوراته عن كيان الجماعة المصرية العامة باعتبار وجودها المبتدأ من عدم ، بل وعلى خلاف ذلك هيأ وجودها باعتباره بناء فوقياً ، يعكس عناصر بنية تحتية حاصلها الأصول الفكرية والفلسفية والأيديولوجية والعقدية المتبناة من قبلها. وآية ذلك أن الجماعة المصرية العامة فى تلك اللحظة التاريخية ، إن هى إلا نتاج تطور تاريخى مرحلى مرت به الجماعة ، أفرز مقومات حضارية مخصوصة وأنساقاً قيمية ثقافية معينة. تلك تعد بمثابة البنية التحتية التى تستقيم عليها حياة الجماعة المصرية العامة ، على النحو الذى يصير معه الوجود الجمعى ذاته منضبطاً بدوره بالأطر الحضارية والسمات الثقافية القيمية ، التى ما يستقيم مجتمع من المجتمعات دون ملزوميتها له ، وإلا استحال تكوناً جمعياً آخر.

دلالة ذاك ما يصرح به الدستور بديباجته: "نحن جماهير شعب مصر العامل على هذه الأرض المجيدة منذ فجر التاريخ والحضارة" فى إشارة إلى اتصال ديمومة الوجود الجمعى من الماضى السحيق إلى الحاضر الذى يمثل اللحظة الراهنة. مفيداً تقديره لقيمة هذا الماضى وتراثه ، الأمر الذى تؤكده عبارة "نحن جماهير هذا الشعب المؤمن بتراثه الروحى الخالد والمطمئن إلى إيمانه العميق ... نحن جماهير هذا الشعب الذى يحمل إلى جانب أمانة التاريخ مسئولية أهداف عظيمة للحاضر والمستقبل بذورها النضال الطويل والشاق" ؛ ما يقطع بمركزية البعد الذاتى الروحى المؤمن به ، حيث الجماعة المصرية العامة –فيما تحمله من أمانة التاريخ– إنما تؤكد على ما بلغته فى اللحظة الراهنة من وضع حضارى ثقافى ، يمثل بالنسبة لها ركيزة ما تضطلع به من أهداف عظيمة تجاه الحاضر والمستقبل.

وعليه فإذا ما كان الماضى فى التصور القانونى المصرى المعاصر هو قاعدة الحاضر والمستقبل، تغدو الجماعة المصرية العامة فى اللحظة الراهنة مرحلة من مراحل التاريخ الممتدة ، حيث تتولى عبء وصل الماضى بالمستقبل ، من خلال تحقيق الأهداف المقررة ، على قاعدة من لزوم السمات الحضارية والثقافية التى أفرزها الماضى ؛ الأمر الذى يشهد بأن الجماعة المصرية العامة فى اللحظة الراهنة تعد انعكاساً فوقياً لبنية تحتية مفرداتها الميراث التاريخى الخالد من أصول حضارية وأنساق ثقافية كلية.

وإذا كانت الجماعة المصرية العامة منضبطة منهجاً وعلى هذا النحو ببنيتها التحتية ، وهى فى ذاتها تمثل ضابطاً جمعياً للمكون الضرورى للفرد ، فيغدو الفرد حسب هذا الفهم منضبطاً بدوره بذلك البناء التحتى للجماعة. الأمر الذى نخلص معه إلى أن العقل القانونى المصرى

قد تعامل مع مفهوم الجماعة باعتبارين مزدوجين: من حيث هى انعكاس فوقى لحظى لبنية حضارية ثقافية تحتية مستدامة من الماضى عبر الحاضر مروراً إلى المستقبل ، ومن حيث هى قاعدة ارتكازية ضابطة لمفرداتها البشرية الكائنة بها. بيد أن الجماعة من وجهة كونها بناءً فوقياً للبنية الحضارية الثقافية ليست على خط تأثر صاعد من أسفل إلى أعلى فحسب ، بمعنى أنها ليست دوماً فى حال المتأثر المنضبط بالكل التحتى ، إنما ثمة ديلكتيك حيوى مزدوج التأثير ما بين بناها الفوقية وبنيتها التحتية. فكما تنضبط بأصول البنى الفوقية بالبينة التحتية ، تكون ذات تأثير إيجابى مطور لمفردات تلك البنية التحتية ، ولكنه تطوير ذاتى داخلى قاعدته منهجاً حتم السنن الكونية فى التبدل والتغير. ذاك التأثير التطويرى العكسى من الجماعة باعتبارها الفوقىّ ، على الأصول الحضارية والكليات الثقافية باعتبارها التحتى ، تعامل معه العقل القانونى المصرى من زاويته التطورية فحسب ، دون أن يعترف بأدنى قوة له تجاوز هذا الحد ، فلم يعترف العقل القانونى المصرى بالمحاولات الانقلابية على مفردات البناء التحتى على الرغم من كثرتها ، حال اعترافه بالآثار التطورية التى لحقت تلك المفردات على أصعدتها كافة. فقد تعرضت البنية التحتية للجماعة المصرية -على الامتداد الزمنى للقرن المنصرم- لهجمات متوالية من قبل عديد من الأفكار والفلسفات والكليات الحضارية والثقافية المنسوبة انتهاءً إلى ما يسمى "بأصول الحضارة الغربية" ، هجمات لم تسلم منها أى من مفردات البنية التحتية للجماعة المصرية ، بغية القضاء المبرم عليها ، واستبدالها بالأخرى الوافدة.

بيد أن العقل القانونى المصرى لم يلبث أن تدارك تلك المقاصد ، فأعمل جهده على دحض ما بها من نزوع استئصالى راديكالى ، ولم يعتد سوى بتأثيرها التطورى على مفردات تلك البنية التحتية. ولعل خير مثال على ذلك الموقف من القانون المدنى ، إذ وكما أشرنا أن القانون المدنى القديم كان قد صدر فى العام ١٨٨٣م – ضمن ترتيبات قانونية شاملة حصلت عشية الاستعمار الذى هاجم مصر فى سنة١٨٨٢م ؛ الذى لم يكن طابعه الانقلابى الاستئصالى ليتوقف عن الحد القانونى فحسب ، وإنما كان بالأساس انعكاسًا استئصاليًّا فوقيًّا لنزوع انقلابى تحتى على كل مفردات البنية التحتية للجماعة المصرية- إلا أن مُطالِع القانون المدنى الحالى الذى صدر عام ١٩٤٨م – والذى كان بجهد عقلى قانونى مصرى خالص- يلحظ محاولات حقيقية لرأب عديد من التصدعات القانونية التى أفرزها القانون الملغى ، والتى كانت فى حقيقتها نتاج محاولات انقلاب على مفردات البنية التحتية. فعمل القانون المدنى الحالى على محاولة تنقية المفاهيم القانونية وتخليصها من الشوائب التى تتعارض مع الأصول الحضارية الثقافية للجماعة المصرية ، فضلاً عن محاولات تخريج كثير منها على أصول البنية

التحتية المصرية ، والتى يأتى بالصدارة منها الشريعة الإسلامية. وما الجهود الفقهية للعلامة "السنهوري" سوى خير شاهد على ذلك ، حيث توالت بعد ذلك الجهود القانونية فى ذات الاتجاه ، لتقرر سيطرة البنية التحتية المقاومة للوافد فى انعكاسه الفوقى القانونى ، مع الاعتداد بالتطورات –فى حدودها تلك فحسب– التى لحقت بعضاً من مفردات تلك البنية.

ثم يأتى دستور مصر الحالى الصادر سنة ١٩٧١م ؛ ليمثل مرحلة بارزة فى اتجاه العقل القانونى المصرى صوب إعادة تهيئة النظام القانونى المصرى فى انعكاسه الفوقى ليكون أكثر تواؤماً وأصول البنية التحتية للجماعة المصرية. فتنص المادة (٢) منه المعدلة بموجب نتيجة الاستفتاء – الذى تم على تعديل بعض مواد هذا الدستور– فى يوم ٢٢ من مايو سنة ١٩٨٠م على أن "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع". بعد أن كانت تلك المادة قبل التعديل تنص على أن: "...... ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع". وبذلك يعيد الدستور المصرى الحالى – وللمرة الأولى فى التاريخ الدستورى المصري– للشريعة الإسلامية قدراً من مكانتها المرجعية فى التشريع ، وهو ما كان على مرحلتين: **المرحلة الأولى**: عندما قرر أن الشريعة الإسلامية هى محض مصدر رئيسى للتشريع من ضمن باقى مصادر التشريع الأخرى ، **والمرحلة الثانية**: عندما أعلى تلك المكانة فى الدرجة فعد تلك الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع ، جاعلاً إياها من ذات مرجعية أحكامه التى ضمنها نصوصه ، على ما تقدم بموجب التعديل آنف الإشارة.

ولعل مما يستبين معه جلال تلك الخطوة ، مراجعة الأطر المرجعية للتشريع المصرى طيلة القرن العشرين ، فعلى الرغم من أن مصر شهدت طيلة هذا القرن ما يربو على ستة دساتير (دستور سنة ١٩٢٣م ، دستور سنة ١٩٣٠ المؤقت الذى سريعاً ما ألغى ليعاد العمل بسابقه ، دستور سنة ١٩٥٣م المؤقت ، دستور ١٩٥٦م ، دستور الوحدة سنة ١٩٥٨م ، دستور مصر المؤقت سنة ١٩٦٤م) فجميعها استوى خلواً من إفادة أى حكم يورد بالذكر الشريعة الإسلامية ، والتى كاد نطاقها المرجعى أن ينحسر كاملاً عن النظام القانونى المصرى ، اللهم سوى دائرة الأحوال الشخصية التى انتظمتها لائحة تنظيم المحاكم الشرعية ، والتى استقت أحكامها بالأساس من مذهب أبى حنيفة منقحاً ببعض الأحكام المستقاة من مذاهب أخرى ، مع التوجيه باللجوء إلى أرجح الأقوال فى مذهب أبى حنيفة ، إذا ما عرض للقضاء الشرعى من المسائل ما تخلو تلك اللائحة من أحكام لضبطها. وكذلك القانون المدنى الصادر سنة ١٩٤٨م والذى نص فى المادة (١) منه على أن تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل

التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها أو فى فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه، حكم القاضى بمقتضى العرف ، فإذا لم يوجد ، فمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية ، فإذا لم يوجد ، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة.

أى إن القانون المدنى قد حصر القدرة المرجعية للشريعة الإسلامية فى إطار قانونى يتلو أحكام المشرع والعرف ، حاسراً عنها كل قدرة مرجعية للاحتكام إليها فى أى نص من نصوصه المشرعة. والأمر على هذا النحو جلى فيما يفيده من حال كانت عليه الشريعة الإسلامية قبل دستور سنة ١٩٧١ ، وحال صارت إليه بعده.

والأمر لم يقتصر على حال ما نُص عليه بالمادة (٢) من هذا الدستور ، إذ انطوى الأخير على نصوص أخرى عدة ، دعمت هذا الاتجاه وأجرت تنويعات مختلفة على هذا الفهم ، فالمادة (٩) منه تنص على أن: "الأسرة أساس المجتمع ، قوامها الدين والأخلاق والوطنية" ، والمادة (١١) منه تنص على أن "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة ، وعملها فى المجتمع ، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسة والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية" ، وتنص المادة (١٢) منه على أن: "يلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها ، والتمكين للتقاليد المصرية الأصيلة ، وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدينية" ، كما تنص المادة (١٩) منه فى صراحة على أن: "التربية الدينية مادة أساسية فى مناهج التعليم العام". فكل تلك النصوص تكرس للوجود الدينى فى حياة الجماعة المصرية كانعكاس فوقى لأصول أساسية ترتكز فى البنية التحتية لهذه الجماعة.

ومن الجدير الإشارة إليه هنا ؛ أن العقل القانونى المصرى توفر لديه وعى تجاه الإطار المعتنقى للجماعة السياسية العامة ، فلكونها تتكون من أغلبية مسلمة جعل الشريعة الإسلامية -على المستوى التشريعى العام- المصدر الرئيسى له ، إلا أنه وعلى مستويات الظواهر الاجتماعية الأخرى تعامل مع الدين باعتباره قيمة عليا بمعناه الشامل ، حتى يُمَتِع كل أقلية - كالمسيحيين بمذاهبهم المختلفة - بمكنة التحقق اجتماعياً على هدى من أفكارها العقدية الخاصة.

على أن اهتمام العقل القانونى المصرى بالبنية التحتية للجماعة المصرية ، لم ينحصر فى محض الأطر العقدية فحسب ، وإنما تجاوز ذلك إلى التأكيد على جوهرية أنساق القيمة الجمعية والأطر الثقافية والحضارية التى تميز الجماعة المصرية. فهناك المادة (٢) منه على ما تقدم تؤكد على أن اللغة العربية هى اللغة الرسمية للدولة القائمة على الجماعة المصرية. والمادة (٩) تشير إلى أن الدين والأخلاق هما من القيم الأصيلة للأسرة أساس المجتمع ، حيث يتعين أن

تحرص الدولة على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية ، وما يتمثل فيه من قيم وتقاليد.

وتنص المادة (١٢) على أن يلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها والتمكين للتقاليد المصرية الأصيلة ، وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدينية والقيم الخلقية والوطنية ، والتراث التاريخى للشعب ، والحقائق العلمية والسلوك الاشتراكى والآداب العامة وذلك فى حدود القانون ، وتلتزم الدولة باتباع هذه المبادئ والتمكين لها. وتنص المادة (١٦) على أن "تكفل الدولة الخدمات الثقافية والاجتماعية ٠٠٠ وتعمل على توفيرها للقرية فى يسر وانتظام رفعاً لمستواها.

وبذلك يفهم إلى أى حد أولى العقل القانونى المصرى اهتماماً بالغاً بالأطر الثقافية الجمعية، بأبعادها الدينية والأخلاقية والقيمية الحضارية ، وذلك على النحو الذى يشهد بإقامة هذا العقل ، عناصر التكوين الضرورى لكل من الجماعة المصرية والمواطن المصرى ، على دعائم تلك الأسس الكائنة بالبنية التحتية للتكوين المجتمعى المصرى.

وبذلك يكون العقل القانونى المصرى قد كون تصوره الكلى للنظام القانونى المصرى ، - على أساس الاعتداد به - انعكاساً فوقياً لبنية تحتية ، تضم كل عناصر الأصول الحضارية والثقافية ، التى استقام عليها أود المجتمع المصرى عبر تطوره التاريخى المرحلى. ذلك المنعكس الفوقياً - فيما يمكن الاصطلاح عليه "بالبنية الفوقية" - يتكون من مراتب ومستويات: فيأتى فى المستوى القاعدى كل القواعد القانونية التى تعكس عناصر المكون الضرورى للجماعة ، وما تحتويه من عناصر المكون الضرورى للفرد. فالجماعة هى أصل البناء المجتمعى ، وعناصرها - من خلال هذا الفهم- يكون لها الأولوية والسيادة. مما يفترض معه انعكاس ذلك مباشرة على النظام القانونى ، بحيث يغدو لكل قاعدة قانونية - تطوى عنصراً من عناصر هذا المكون الضرورى للجماعة - السيادة والعلو على جملة ما دونها من قواعد قانونية ، وذلك أياً ما يكون المصدر الإجرائى لتلك القواعد سواء أكان تشريعاً أم قضاءً أم إفتـاءً.

ومن جانب آخر ، وبحكم كون الفرد جوهر التجمع البشرى ، فإن عناصر مكونه الضرورى تستقر فى مكان بارز داخل عناصر المكون الضرورى للجماعة ، فيتمتع بما تحوزه من سمو وعلو ، ويتقيد بما تقرره من قيود وحدود. وبذلك يكون هيكل مفهوم النظام العام فى مصر مكوناً من بنيتين: **أولاهما**: تحتية تعكس الأصول والكليات الثقافية والحضارية

للمجتمع المصرى أشمل ، غير المحدود بزمن معين أو حال معين. **وثانيتهما**: فوقية تتألف من مستويات ومراتب ، يستقر قاعدياً فى مستواها الارتكازى عناصر المكونين الضروريين للجماعة المصرية العامة والفرد ، بحيث تكون عناصر المكون الضرورى للجماعة منضبطة كلياً بأصول البنية التحتية ، وتكون عناصر المكون الضرورى للفرد منضبطة فوقياً بمحتوى المكون الضرورى للجماعة.

فإذا سعينا لاستظهار نماذج للقواعد القانوينة التى تعد من النظام العام ، وتعكس بعضاً من عناصر المكون الضرورى للجماعة ، الكائن بالمستوى الارتكازى من البنية الفوقية لمفهوم النظام العام المصرى ، يستبين من خلال نصوص الوثيقة الدستورية أن ثمة ثلاثة عناصر أساسية:

أولها – العدل ؛ فتنص المادة (٤) من الدستور على أن "الأساس الاقتصادى فى جمهورية مصر العربية هو النظام الاشتراكى الديمقراطى القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال ، ويؤدى إلى تقريب الفوارق بين الدخول ، ويحمى الكسب المشروع ، ويكفل عدالة توزيع الأعباء والتكاليف العامة" ، وتنص المادة (٧) منه على أن "يقوم المجتمع على التضامن الاجتماعى" ، كما تنص المادة (٨) منه على أن "تكفل الدولة تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين".

وثانيها – الاستقرار ؛ بما كفله الدستور من حماية وصون للجماعة المصرية العامة بكاملها ، بما كان على مستويين:

١– وهو المستوى الفردى ، بحفظ حياة الأفراد وأعراضهم وأموالهم ، فالمادة (٤٠) تنص على أن "المواطنين لدى القانون سواء ، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات ٠٠٠" ، وتنص المادة (٤١) منه على "الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصونة لا تمس٠٠٠" ، كما تنص المادة (٤٤) على أن: "للمساكن حرمة لا يجوز دخولها ، ولا تفتيشها إلا بأمر قضائى مسبب..." ، وتنص المادة (٤٥) على أن "لحياة المواطنين حرمة يحميها القانون".

٢– أما المستوى الآخر ، فقد وقر الاعتقاد بألا استقرار على المستوى الجمعى الكلى العام ، إلا بحفظ وصيانة أصول الجماعات الفرعية ، فنصت المادة (٥٤) من الدستور على أن "للمواطنين حق الاجتماع الخاص ٠٠٠" ، ونصت المادة (٥٥) منه على أن "للمواطنين حق تكوين الجمعيات على الوجه المبين فى القانون٠٠٠" ، ونصت المادة (٥٦) على أن "إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون٠٠٠" ، لتقرر المادة (٦٠) منه

أن "الحفاظ على الوحدة الوطنية وصيانة أسرار الدولة واجب على كل مواطن ؛" فكل تلك التأكيدات على الحقوق الجمعية الفرعية إنها بغية تكريس دعائم الاستقرار الكلى للمجتمع المصرى أشمل.

أما ثالث تلك العناصر ؛ فهو التقدم الإنهائى ؛ حيث عينت ديباجة الدستور هذا الهدف بالنص على أن "نحن جماهير شعب مصر: باسم الله وبعون الله نلتزم إلى غير حد ، وبدون قيد أو شرط أن نبذل كل الجهود لنحقق: ٠٠٠٠٠ (ثالثاً) التطوير المستمر للحياة فى وطننا ، عن إيمان بأن التحدى الحقيقى الذى تواجهه الأوطان هو تحقيق التقدم ، والتقدم لا يحدث تلقائياً أو بمجرد الوقوف عند إطلاق الشعارات ، وإنها القوة الدافعة لهذا التقدم فى إطلاق جميع الإمكانات والملكات الخلاقة والمبدعة لشعبنا ، الذى سجل فى كل العصور إسهامه عن طريق العمل وحده فى أداء دوره الحضارى لنفسه والإنسانية".

وقد وسدت تلك الديباجة سبيل هذا التقدم الإنهائى ، معينة إياه فى تحقيق التكامل الذى يصل حد "الوحدة الكلية بين العلم والإيمان ، وبين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، وبين الاستقلال الوطنى والانتماء القومى ، وبين عالمية الكفاح الإنسانى لأجل تحرير الإنسان سياسةً واقتصاداً وثقافةً وفكراً ، والحرب ضد قوى ورواسب التخلف والسيطرة والاستغلال".

لذلك أتت نصوص الدستور لتعكس هذه الأهداف بأبعادها المقررة ، فنصت –على سبيل المثال لا الحصر– المادة (٢٣) منه على أن: "ينظم الاقتصاد القومى وفقاً لخطة تنمية تكفل زيادة الدخل القومى ، وعدالة التوزيع ، ورفع مستوى المعيشة ، والقضاء على البطالة ، وزيادة فرص العمل ، وربط الأجر بالإنتاج وضمان حد أدنى للأجور ، ووضع حد أعلى يكفل تقريب الفروق بين الدخول".

وإذا ما حاولنا استظهار عناصر المكون الضرورى للفرد ، فإن الوثيقة الدستورية تفيد عناصر أربعة:

أولها : الحق فى الاعتقاد ؛ حيث تنص المادة (٤٦) على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة ، وحرية ممارسة الشعائر الدينية". بيد أن ذاك الحق ليس مطلقاً ، إنها هو منضبط بأصول البنية التحتية للمجتمع المصرى ؛ حيث مبادئ الشريعة الإسلامية الحاكم الأعلى للإطار العام الذى تحتد به العقائد المعترف بها ، كما أنه متشذب بعناصر المكون الضرورى للجماعة المصرية العامة ، حيث يتعين أن تتهذب حرية ممارسة الشعائر الدينية بالأطر العامة لعناصر ذاك

المكون الجمعى. وعليه فحق الاعتقاد يقف عند حدود عدم الإضرار بأصول المعتنق الجمعى الغالب ، وحق ممارسة شعائره الدينية يحده ألا يكون من شأن ذلك تعريض الاستقرار الجمعى للاضطراب ، فلا تنطوى تلك الشعائر على ما يحمل إنكاراً أو نيلاً من أى من مقدسات التيار الدينى الغالب ، أو يطوى أفعالاً يتأذى منها الشعور الجمعى الغالب ؛ كزواج المسلمة من غير مسلم[٥٦].

وثانيها : حق الفرد فى الحياة والسلامة ؛ تنص المادة (٤١) من الدستور على أن: "الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصونة لا تمس" ، وتنص المادة (٤٢٩) منه على أن" كل مواطن يقبض عليه أو يحبس أو تقيد حريته بأى قيد تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الانسان ، ولا يجوز إيذائه بدنياً أو معنوياً٠٠٠" ، وتنص المادة (٤٣) على أنه: "لا يجوز إجراء أى تجربة طبية أو عملية على أى إنسان بغير رضائه الحر" ، وتنص المادة (٤٥) على أن " لحياة المواطنين الخاصة حرمة يحميها القانون٠٠٠" ، هذا فضلاً عما ضمنه الدستور من حريات عدها وثيقة الاتصال بالكيان الحيوى للإنسان ، كحرية الرأى ، والحق فى التعبير (المادة ٤٧) ، وككفالة الدولة لحرية الإبداع الأدبى والفنى والثقافى (المادة ٤٩) ، وكحظر فرض إقامة المواطن فى جهة معينة (المادة٥٠) ، وحظر إبعاد أى مواطن عن البلاد ، أو منعه من العودة إليها (٥١). فكل تلك الحقوق والحريات إنما تُعين الإطار العام لحق الإنسان فى الحياة ، بيد أنها ليست حقوقاً مطلقةً ، وإنما هى منضبطة ابتداءً من جهة عناصر البنية التحتية للجماعة المصرية ، ومتشذبة انتهاءً من جهة انضوائها كلياً داخل ضرورات الوجود الجمعى وعناصره الحيوية ؛ فما من حق من تلك الحقوق إلا ويجب مراعاة تلك الأطر الضابطة عند ممارسته ، فلا يجوز ممارسة الحق فى التعبير للنيل من أى من مقدسات الجماعة المصرية ، أو للنيل من الوحدة الوطنية أو لإفشاء أسرار الدولة.

وثالثها – حق الفرد فى التحقق جمعياً: أى حقه فى الانضواء تحت أطر جمعية متعددة ، بداية من الأسرة ، وانتهاءً بالجماعة السياسية العامة ، مروراً بكل أنواع الجماعات ذات الانتماء الفرعى ؛ فمن جهة أقر الدستور نظام الأسرة وكرس لوجودها ، معتبراً أن "الأسرة أساس المجتمع٠٠٠ وتحرص الدولة على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية ، وما يتمثل فيه من قيم وتقاليد ، مع تأكيد هذا الطابع وتنميته فى العلاقات داخل المجتمع المصرى" (المادة ٩) ، حيث: "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة ، وعملها فى المجتمع". ومن جهة أخرى أكد الدستور على حق الفرد فى الانتماء إلى جماعات فرعية ، مقرراً أن: "للمواطنين حق تكوين الجمعيات على الوجه المبين فى القانون٠٠٠" (المادة ٥٥) ، مقرراً

كذلك أن: "إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديمقراطى حق يكفله القانون..." (المادة ٥٦). ومن جهة ثالثة اعتبر انتماء الفرد للجماعات السياسية العامة هو حقًا وواجبًا فى ذات الوقت. فهو حق من حيث إنه "لا يجوز إبعاد أى مواطن من البلاد أو منعه من العودة إليها" (المادة ٥٩) ، وكذلك من حيث: "للمواطنين حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأى فى الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون..." (المادة ٦٢) ؛ إذ: "لكل فرد حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعه..." (المادة٦٣). وهو واجب من حيث إن "الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس" (المادة ٥٨) ، "وحماية المكاسب الاشتراكية ودعمها والحفاظ عليها واجب وطنى" (المادة ٥٩) ، كون: "... مساهمته فى الحياة العامة واجب مقدس" (المادة ٦٢).

وأخيراً - **يتمثل رابع تلك العناصر فى حق الفرد المالى كحق التملك وحق صون الملك** ؛ فتلك من الحقوق الأصيلة التى تثبت للفرد بحكم خلقته الإنسانية ، إذ "الملكية الخاصة مصونة ، ولا يجوز فرد الحراسة عليها إلا فى الأحوال المبينة فى القانون ، وبحكم قضائى ، ولا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة ، ومقابل تعويض عادل وفقاً للقانون ، وحق الإرث فيها مكفول" (المادة ٣٤) ، وعليه: "لا يجوز التأميم إلا لاعتبارات الصالح العام ، وبقانون ، ومقابل تعويض" (المادة ٣٥) و"المصادرة العامة للأموال محظورة ، ولا يجوز المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائى" (المادة ٣٦).

وعليه ومن خلال هذا الفهم ، يمكن تخيل التصور الكلى لهيكل مفهوم النظام العام ، إذ عده العقل القانونى المصرى بمثابة بناء ، له بنية تحتية وأخرى فوقية ، على النحو الذى يعكس تقعيداً قانونياً لعناصر الوجود الضرورى المجتمعى فى مصر ؛ فذاك البناء يشاد على ركائز تمثل بنيته التحتية ، تلك الركائز تطوى جملة الإطار الثقافى والحضارى العام بانساقه القيمية والعقدية والتراثية ، والتى استدام للمجتمع المصرى تكونه واستقرار وضعه على أصل منها. فهذا المجتمع على تكويناته المركبة من وحدات متنوعة (منها البشرى ومنها الجمعى ومنها المؤسسى) استقام أوده واستقامت أوضاعه عبر المسار التاريخى الطويل من الماضى إلى المستقبل ، مروراً بالحاضر ، على تجزر تلك الأنساق فى تكوينه الحيوى الضرورى ، حتى ما فتئ وسمه بالتميز عن المجتمعات الأخرى يكمن فحسب فى تلك الكليات والأصول التحتية.

وعليه تضحى كل قاعدة قانونية تنتظم شأناً من شئون أنساق البنية التحتية ، قاعدة نظام

عام ارتكازية. ولارتكازيتها دلالة تحقق سابق على النظام القانونى ذاته ، إذ مثل تلك القواعد القانونية إنها تكشف فحسب عن هيئة تحقق أصل قيمى ثقافى أو حضارى معين قائم منذ زمن ببنية المجتمع المصرى التحتية ، لتصير القاعدة القانونية محض تقعيد بأداة وإجراءات معترف بها قانوناً ، لأصل مجتمعى تحتى.

وغالب الأمر أن هذه المجموعة الارتكازية من قواعد النظام العام ، تتعين كشفاً فى أحكام المحاكم ؛ إذ لم ترد فى الوثيقة الدستورية ، كونها ذات طبيعة قيمية فلسفية بالأساس ، ينحسر عنها عمل المشرع بحكم طبيعته العملية ، حيث إنه كثيراً ما يعرض لها القضاء إبان نظره مسألة من المسائل اللانهائية التى تعرض له يومياً ، فيجده أمام أمر هو أصل من الأصول الارتكازية للمجتمع بأكمله ، فيضطر لتحرير هذا الأصل واستظهاره كقاعدة من قواعد النظام العام الارتكازية ، التى تستمد حجيتها لا من وجهة مصدرها الإجرائى باعتبارها تشريعا ، وإنها من حيث مضمونها الكامن بالبنية التحتية للمجتمع.

ثم يستقر البناء الفوقى لهيكل قواعد النظام العام ، على مستويات ومراتب داخلية ، يأتى فى المستوى القاعدى لهذا البناء مجموع قواعد النظام العام القانونية التى تعكس تقعيداً لكل عناصر التكوين الضرورى للجهاعة السياسية العامة ، وذلك فى المرتبة الأساس. ثم يليها فى مرتبة لاحقة القواعد القانونية النظامية التى تعكس تقعيداً مناظراً لعناصر التكوين الضرورى للجهاعات الفرعية القائمة بالمجتمع ، والذى يتصنف الأفراد فى انتهاءات متباينة متداخلة ، حسب نسبتهم لهذه الجهاعات. ثم يليها مرتبة تلك التى تطوى القواعد القانونية النظامية ، التى تعكس المكون الضرورى للفرد ، بحسبان ما لكل فرد من مركز قانونى نظامى ، تتحد عناصره قانوناً ، حسب انتهاءاته المتعددة للجهاعات الفرعية ، وذلك جميعه وفق حقيقة انتهائه الأساسى للجهاعة السياسية العامة. هذا المركز القانونى النظامى هو الذى يعيد تهيئة حقوق الفرد الأساسية لصيقة الاتصال بوجوده الحيوى ، لتتوافق انضباطاً بحدود المكونات الضرورية للجهاعة السياسية العامة والمكونات الضرورية للجهاعات الفرعية المنتمى إليها. **ولنأخذ مثالاً كحق الفرد فى الزواج** ، هذا الحق من الحقوق الأصيلة للفرد ، يجد له أصلاً ارتكازياً ببنية المجتمع التحتية حيث يقوم المجتمع المصرى على مفهوم الأسرة. وعليه يصير حق الفرد فى الزواج منضبطاً من جهة أولية بوجوب إفراغ الزواج فى شكل الأسرة ، وعليه كل زواج يجافى مفهوم الأسرة يصير باطلاً ، كأحوال الزواج العرفى التى تتم بين أطراف بقصد تحلة العلاقة الجنسية فحسب ، وأصل الانضباط هنا أحكام الشريعة الإلهية ذات المرجعية الكلية لهذا الشأن. وكذلك ينضبط أيضاً على المستوى الفوقى القاعدى بما يلتزمه

هذا الزواج من مراعاة لحدود أمن المجتمع ، فلا يفرز أوضاعاً قد تخل أو تمس بهذا الأمن الجمعى ، لذلك يضع النظام القانونى المصرى حدوداً عدة للزواج بأجانب ينتمون إلى جنسيات دول تناصب مصر العداء ، وذلك على الرغم من عدم وجود قواعد قانونية صريحة تحظر ذلك ، إلا أن القواعد الإجرائية الخاصة بتوثيق الزواج اللازمة للاعتراف به جمعياً ، تقف حجر عثرة أمام هذه الصور من الزيجات. ونجده أيضاً منضبطًا بالمكون الضرورى لبعض الجماعات الفرعية ، وذلك فى علاقتها بالجماعة السياسية العامة ، الأمر الذى لا يعترف معه النظام القانونى المصرى بزواج غير المسلم من مسلمة ، كما لا يعترف لغير المسلم بتعدد الزوجات لكون أصول المكون الضرورى لجماعته لا يعترف له بذلك.

وكذلك النظر فى حق آخر مثل حق التملك ، فنجده على الرغم من أنه حق أصيل للفرد ، إلا أنه ليس مطلقا ، إذ ينضبط بحدود صالح المجتمع فى العدل والتقدم الإنمائى ؛ فإذ كان المشرع الدستورى قد قرره وصانه من كل عدوان ، إلا أنه فى الوقت ذاته ضبطه بقيود تحول دون تفلته أو تغوله ؛ فقيد ملكية الأراضى الزراعية ، وهو قيد مباشر على الملكية ، وفرض الضرائب على نحو تصاعدى ؛ حيث تزيد كلفة النفقة العامة على الأثرياء من كبار الملاك وهو قيد غير مباشر.

على أن هيكل البناء المفاهيمى للنظام العام لا يستوى على المستوى القاعدى بمراتبه المتراتبة فحسب ، فثمة مستوى آخر يليه ، لعلنا نصطلح عليه بالمستوى المؤسسى ، وذاك المستوى يطوى القواعد القانونية التى تعد من النظام العام وتعكس عناصر المكون الضرورى لهيئة الدولة المؤسسية ؛ فالدولة -وهى القوة الثالثة الحديثة نسبيا داخل المجتمع بعد الجماعة والفرد وهى التى نعنيها هنا بالسلطة الحاكمة- سلطة قائمة على الجماعة والمشخصة لها ، تمارس سلطان الحكم داخل المجتمع القائم على إقليم معين. والدولة بهذا الفهم تعد دخيلة على عناصر المجتمع ؛ لحداثة ظهورها على الساحة المجتمعية مقارنة بالوجود الأزلى للجماعة والفرد. بيد أنه وعلى الرغم من حداثة الدولة المؤسسية ، إلا أنها ذات سيادة وسلطان غير مناظرين داخل المجتمع ، بحكم احتكارها للقوة والشرعية ، على نحو ما تقدم.

ومما يجدر الإشارة إليه فى هذا الخصوص ، أن العقل القانونى المصرى لم ينهج فى خاصة نظره للدولة نهجه فى خاصة نظره لعلاقات الفرد بالجماعة ، بل وعلى العكس من ذلك يكاد يتعامل معها بمفهومها الهيجلى المطلق ، فى تناقض ما بين الأصل النظرى والأوضاع التطبيقية. صحيح أن وثيقة الدستور المصرى الحالى قد عكست تطوراً ما فى النظر القانونى

المصرى تجاه الدولة ، من حيث التقيد ببعض الضوابط ، إلا أن موقفه يظل مناقضاً لتصوراته السابقة ؛ من حيث أولوية الجماعة والفرد ؛ فما زال العقل القانونى المصرى يتعامل مع الدولة واحتياجاتها بحساسية مفرطة ، مما يجعله مولياً إياها أهمية تفوق عند التعارض مقتضيات عناصر أى من المكونين الضروريين للفرد والجماعة ؛ على الرغم من أن تاصيله النظرى لعناصر المكون الضرورى لتلك الدولة يلى المستوى القاعدى للجماعة والفرد. بل إن من نظرات العقل القانونى المصرى ما يُفلّت احتياج الدولة المصلحى من إزار البنية التحتية للمجتمع المصرى بأكمله ، وهو ما سوف نعرض له تفصيلاً.

فعلى المستوى النظرى البحت ، البادى أن العقل القانونى المصرى يقيم تصوره للدولة باعتبارها تالية فى التقدير للجماعة والفرد ، فديباجة الدستور لم تتحدث سوى على لسان الجماعة ، ولم تقرر إلا ما يتعلق بتكوينها الضرورى فحسب ، ولا نجد بها ذكراً للدولة أو السلطة العامة بأى شكل من الأشكال أو معنى من المعاني. ثم يأتى من النصوص ما يدعم هذا الفهم ، فما من نص من نصوص الأبواب الأربعة الأولى -التى تعاملت فلسفياً مع عناصر التكوين الضرورى لكل وحدات المجتمع (جماعة ، فرد ، دولة)- وأورد ذكراً الدولة إلا وقرنه بخطاب تكليف موجه من الدستور إليها[٥٧] ؛ إما لأداء واجب فرض عليها ، أو امتناع عن محرم محظور عليها.

ومن جانب آخر ثمة عبارات وردت فى بعض من تلك النصوص ، تفيد بما لا يترك مجالاً لأى شك ، حقيقة استقامة عناصر التكوين الضرورى للدولة على لزوم أصول وكليات المجتمع الكائنة ببنيته التحتية ، فضلاً عن عناصر الوجود الضرورية للجماعة والفرد ؛ فالمادة (١٢) بعد أن تقرر الإطار العام لبعض من أنساق القيمة الأخلاقية والوطنية والدينية -والتى تشكل جزءاً لا بأس به من البنية التحتية- تؤكد جهرة على أن تلتزم الدولة باتباع هذه المبادئ والتمكين لها ، فى تأكيد على لزوم الدولة لعناصر البنية التحتية للمجتمع المصرى ، وعلى المستوى القاعدى ، ففى نطاق الجماعة تنص المادة (٩) على أن تحرص الدولة على الطابع الأصيل للأسرة المصرية ، وما يتمثل فيها من قيم وتقاليد..." ، وتنص المادة (١٦) على أن: "تكفل الدولة الخدمات الثقافية والاجتماعية والصحية..." ، وتنص المادة (١٧) على أن: "تكفل الدولة خدمات التأمين الصحي..." ، وتنص المادة (٢٨) على أن "ترعى الدولة المنشآت التعاونية بكل صورها... وتعمل على دعم الجمعيات التعاونية الزراعية وفق الأسس العلمية الحديثة" ، وهو النص الذى تلا تأكيد حقيقة سيادة الجماعة على الثروة وتملكها بهيئتها الجمعية ، إذ تنص المادة (٢٤) على أن "يسيطر الشعب على كل أدوات

الإنتاج...". وكذلك فى مجال علاقة الجماعة بالفرد تنص المادة (٤٦) على أن "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية"، وهذه جميعها -وغيرها كثير- نصوص تؤكد على حقيقة انضباط الوجود الحيوى للدولة بالوجود الحيوى للجماعة والفرد. سيما إذا ما قدرناها جميعها فى ضوء المادة (٣) من الدستور التى تقرر أن "السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين فى الدستور"؛ مما يتعين معه أن ينحسم شأن خضوع عناصر التكوين الضرورى للدولة لعناصر التكوين الضرورى لكل من الفرد والجماعة. وبذلك ففى مقام تحديد مستويات البناء الفوقى لهيكل النظام العام، تضحى الدولة ساكنة لمستوى يلى المستوى القاعدى الذى سكنته الجماعة والفرد.

بيد أن هذه الرؤية فى إطارها النظرى، يصيبها كثير من الارتباك عندما يبدأ العقل القانونى المصرى فى تفعيلها على الواقع؛ ذلك أن المنطق يفرض - منهجاً- تصور أن تحديد الأولويات فى المصالح والمقاصد بما يقدر فى ضوء أوليات الوحدات المجتمعية المحمية والمبتغاة انتهاءً من وراء إشباع تلك المصالح والمقاصد، الأمر الذى يفترض أن يرتب علو صوالح الجماعة ومصالح الفرد على تلك التى تخص الدولة، إلا أن الواقع يطرح تحققاً مغايراً؛ إذ ما يفتأ العقل القانونى المصرى عند تعارض صالح الدولة مع أى من مصالح الجماعة أو الفرد، أن يغلب الأولى على الثانية؛ فإذا كانت المادة (١٤٨) من الدستور تنص على أن: "يعلن رئيس الجمهورية حالة الطوارئ على الوجه المبين فى القانون.. وفى جميع الأحوال يكون إعلان حالة الطوارئ لمدة محددة، ولا يجوز مدها إلا بموافقة مجلس الشعب"، فإذا (بالدولة ممثلة فى السلطة العامة) تسربل المجتمع أشمل (جماعات وأفراد) فى قيود قوانين طوارئ طيلة ما يقرب من الثلاثين سنة (إلا بعض سنوات قليلة متفرقة)، عاصفة بكافة قواعد النظام العام القانونية الارتكازية الكائنة فى البنية التحتية للمجتمع، فضلاً عن قواعد النظام العام الكائنة فى المستوى القاعدى من بنيته الفوقية، فى نيل فج من كل عناصر المكونين الضروريين للجماعة والفرد. وقد يكون ذلك مقبولاً إن اقتصر الحال على هذا النحو، إلا أن ما يثير الدهشة هو موافقة العقل القانونى المصرى فى مجمله على هذا الأمر، توافقاً يشمل العقل القانونى الرسمى (فقها وقضاء وإفتاء). والأمر قياساً على ذلك فى غير حال من الأحوال.

فمثلاً الدستور يعد قيم العدالة الاقتصادية والسلوك الاشتراكى من دعائم البنية التحتية (المادتان ٤، ١٢)، حيث يتعين على الدولة حماية المكاسب الاشتراكية ودعمها والحفاظ عليها (المادة ٥٩)، وذلك من خلال تنظيم الاقتصاد القومى وفقاً لخطة تكفل زيادة الدخل

القومي، وعدالة التوزيع ، ورفع مستوى المعيشة (المادة ٢٣) ، مع التأكيد على الدعم المستمر للقطاع العام (المادة ٣٠) ، فإذا بالدولة تقرر أن تنهج سبيلاً آخر يعتمد الخيار الاقتصادى للفكر الفردى الحر ، فتحرر اقتصاد السوق ، وتشرع فى بيع القطاع العام ، وتنظيم الاقتصاد القومى وفق خطط تنمية لا تراعى عدالة التوزيع ، وإذا بالمحكمة الدستورية العليا توافقها فى اتجاهاتها تلك ، مؤكدة أن بيع القطاع العام لا يخالف الدستور ؛ وهو الأمر الذى لم يقف عند حد تلك الكليات ، بل استطال ليشمل الفروع والجزئيات فى توجهات الدولة ، فمثلا فى مجال العدالة الضريبة ، نجد الفقه فى مجمله يذهب إلى جواز تحقق الازدواج الضريبى ، مؤكداً على أن هذا من سلطان الدولة التشريعى فى التقرير والملائمة ، ولا تثريب على أى حكم يرد فى نص تشريعى يؤدى إلى ازدواج ضريبي. والمقام لا يتسع للتدليل على ذلك بأمثلة تتعد وتتشعب ؛ وإن كانت ذات محصلة نهائية واحدة ، ألا وهى الارتباك الذى يصيب العقل القانونى المصرى عند تعارض مصلحة الدولة ، وأى من المصالح الجمعية أو الفردية.

على أن ذلك الإرتباك الذى يصيب تطبيق العقل القانونى المصرى - إزاء أحوال التعارض ما بين مصالح الدولة ومصالح الجماعة أو الفرد- لا يجوز أن يعول عليه عند التقدير الكلى للبناء المفاهيمى لهيكل النظام العام ، كون ذلك الإرتباك - وإن رتب فى أحيان عدة إعلاءً لشأن صالح الدولة على صوالح الوحدات المجتمعية البشرية والجمعية- فإن ذلك لا يكون بسند من منطق القانون ، وإنما يتداعم على منطق ما وراء القانون فحسب ، حيث مساحة تأثير القوة المادية التى تحوزها كل وحدة من الوحدات المجتمعية ، وحدود العلاقات التوازنية بين تلك القوى وفاعليتها. فإذا كانت الدولة الحديثة قد تمكنت من اختزال مصادر الشرعية ومواطن القوة فى مؤسساته الرسمية وحدها ، فلا يبدو مثيراً للدهشة أن تستوى الاتجاهات العامة للتطبيق القانونى منصبة فى مربع صالح الدولة. بيد أن ذلك لا يجوز أن يغير من حقيقة المنطق القانونى الذى يتداعم على أصول المنطق العقلى والدستورى ، حيث وحدات التكوين المجتمعى البشرية والجمعية الأساس ؛ تسكن - بعناصر تكونها الضرورى - المستوى القاعدى ، وحيث وحدة التكوين المجتمعى المؤسسية (الدولة) تستقر فى مقام يلى المستوى الارتكازى ، أى فى المستوى المؤسسى الذى ينتظم أوده بحدود البنية التحتية ، وينضبط كلياً بحدود القواعد القانونية التى تعكس كليات وأصول المستوى القاعدي.

وبعد وبعيداً عن أوضاع الارتباك العملى الذى يفرزه العمل التطبيقى ، فإن البناء المفاهيمى لهيكل النظام العام ، يتأصل على بنية تحتية تتكون من أنساق الأطر الثقافية الجمعية بأبعادها الحضارية ، حيث القواعد القانونية التى تعكس تأصيلاً قاعدياً لقيم الأخلاق

والآداب العامة والتراث والتقاليد الخالدة ، فضلاً عن المعتنق العقدى الجمعى ، وتلك هى عناصر تكوينات تلك البنية التحتية. ثم يستقيم البناء الفوقى - **على تلك الأصول** - بناءً يتكون بالأساس من مستويين ، مستوى قاعدى ويضم القواعد القانونية العاكسة لعناصر التكوين الضرورى للجماعة السياسية العامة والجماعات الفرعية والفرد ، ثم يليه المستوى المؤسسى الذى يضم القواعد القانونية العاكسة لعناصر التكوين الضرورى للدولة ومؤسساتها ، بما تنطوى عليه من أجهزة واختصاصات ، وحدود علاقات فيما بينها.



هوامش الدراسة

(١) د. سليمان مرقص – مدخل للعلوم القانونية- الطبعة الثانية-١٩٥٢م- دار النشر للجامعات المصرية ، ص ٧٧. على أنه يتعين تقدير أن هذا التعريف هو أحد التعريفات التقليدية فى الفكر القانونى ، آثرنا طرحها مقدماً-مع تحفظنا على عديد من محترزاتها- لرسم تصور كلى مدنى لماهية المفهوم موضع الدراسة.

(٢) د. أحمد يسرى- الشرائع الدينية- الطبعة الثانية- معهد الدراسات الإسلامية- ص ١٢٧ .

(٣) د. أحمد يسرى- ذات المرجع السابق- ص ١٢٩ ، ص ١٣٠ .

(٤) د. أحمد يسرى- المرجع السابق- ص ١٦٥ ، ص ١٧٠ .

(٥) د. حسن كبره -أصول القانون – الطبعة الثانية-١٩٥٩ ، ١٩٦٠ - دار المعارف بمصر- ص٣٧ ، ص٣٨.

(٦) هـ.أ.ل. فيشر- تاريخ أوروبا العصور الوسطي- ترجمة:محمد مصطفى زيادة والسيد الباز العريني- الطبعة الثانية- دار المعارف بمصر – القسم الأول- ص١٠٧ .

(٧) د. حسن كبره- المرجع السابع- ص ٣٨.

(٨) ويلاحظ أن التناول فى هذا البحث يكاد ينحصر فى مقارنات بين الأنظمة القانونية التى سادت أوروبا ، سواء المسيحية أم الوضعية. وهذا ليس تجاهلاً للوضع التشريعى المصرى الذى كان وحتى نهايات القرن التاسع عشر ، إسلامياً محضاً. وإنما هو محاولة منهجية لإجلاء المعرفة بالأوضاع القانونية الأوروبية ، التى هى بيئة نشأة النظم القانونية الوضعية ، باعتبار تلك الأخيرة هى المصادر التاريخية والموضوعية للنظام القانونى المعدة فى جملته.

(٩) د. سمير تناغو- النظرية العامة للقانون – طبعة ١٩٧٤م – منشأة المعارف بالإسكندرية – ص ١١٠ .

(١٠) د. سمير تناغو- المرجع السابق – ص ١١٠ .

(١١) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١١٤ .

(١٢) د. حسن كبرة – المرجع السابق- ص ١٢٢ .

(١٣) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٣١ ، ص ١٣٢ .

(١٤) د. سمير تناغو- المرجع- ص ١٣٣ .

(١٥) د. حسن كبرة- المرجع السابق- ص ١٢٣ ، ص ١٢٤ .

(١٦) د. حسن كبرة- المرجع السابق- ص ١٢٥ ، ص ١٢٦ .

(١٧) عماد البشرى- فكرة النظام العام فى النظرية والتطبيق ، دراسة مقارنة بين القوانين الموضعية والفقه الإسلامي- دراسة قدمت لنيل درجة الدكتوراه – غير منشورة- ص ٨٩ وما بعدها تحليل لنشأة الدولة وانحدار الكنيسة.

(١٨) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٦٥ وما بعدها.

(١٩) أحمد أمين ، زكى نجيب محمود- قصة الفلسفة الحديثة - الجزء الأول - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- ١٣٦٨هـ ، ١٩٤٩م- ص ٩٢ وما بعدها ، هذا مع الاختلاف بين نظريات تلك المدرسة حول الأسس الطبيعية للعلاقات بين الأفراد هل هو العداء والنفور ، وبالتالى يأتى العقد من قبل فريق الحكام من أعلى لفض هذا النفور، أم أنه ليس التنافر دائماً التآزر المتآلف وما العقد إلا من أجل التطلع لطور أرقى من الحضارة.

(٢٠) أحمد أمين ، زكى نجيب محمود- المرجع السابق - الجزء الثانى – ص ٣٧١ وما بعدها.

(٢١) Dennis Hoyd-Idea of Law-P.202, 203.

(٢٢) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٨٨.

(٢٣) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٩١.

(٢٤) أحمد أمين- زكى نجيب محمود- المرجع السابق- الجزء الثاني- ص ٥٢٧.

(٢٥) ذات المرجع السابق- ص ٥٣٢.

(٢٦) المرجع السابق- ص ٥٣٣ ، ص ٥٣٦ وما بعدها.

(٢٧) سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٩٣.

(٢٨) د. سمير تناغو- المرجع السابق- ص ١٤٧.

(٢٩) ذا المرجع السابق- ص ١٧٤.

(٣٠) ذات المرجع السابق- ص ١٩٧.

(٣١) ذات المرجع السابق- ص ١٩٨.

(٣٢) موسوعة الاشتراكية - مطابع دار الهلال - مادة: ماركس ص ٤٦٥ ، فلسفة وفكر ، ص ٣٩١ وص ٣٩٢.

(٣٣) ذات المرجع السابق- مادة إنتاج ص ٦١ ، علاقات إنتاج ص ٣٥٦ ، ونحن هنا لسنا بصدد عرض الفكرة المؤلفية شديد التركيب للنظرية الماركسية ، لذا سوف نكتفى بهذا القدر فيما بينا فى رؤيتها القانونية.

(٣٤) ذات المرجع السابق- مادة قانون- ص ٤٠٠.

(٣٥) روسكو باوند-مدخل إلى فلسفة القانون- ترجمة د. صلاح دباغ- المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت- ص١٢٧.

(٣٦) د. حسن كبرة- المرجع السابق- ص ١٣١.

(٣٧) Dennis Loyel-The Idea of Law-Idea P.170.

(٣٨) د. حسن كبرة - ذات المرجع السابق- ص ٣٢.

(٣٩) بل لا يدهشنا أن نجد عديداً من المفكرين القانونيين من ذوى المذاهب الفردية الحرة ، ما زال ذلك التصور هو منطلقة الفكرى حتى يومنا هذا. ولعل من التأثيرات الإيجابية للتكون القومى الاشتراكى للدولة العربية عشية الاستقلال أن تبلور التصور الكلي للجامع العام على شطئان قيم لا مادية.

(٤٠) د. حسن كبرة- المرجع السابق- ص ٢٠٠.

(٤١) ذات المرجع السابق — ص ٢٠٢.

(٤٢) ذات المرجع السابق — ص ٢٠٣.

(٤٣) د. على حسن نجيدة —المدخل لدراسة القانون — دار الفكر العربى — ص٤٣ وما بعدها.

(٤٤) د. عبد الودود يحيى -محاضرات فى مدخل لدراسة القانون — طبعة ١٩٦٩م — ص ٢٤.

(٤٥) والحق فإن ذاك المتحدث عنه ، قد لا يبدو واضحاً فى الأوضاع الغربية لدى دول غرب أوروبا والعالم الحديث ، كون التطور الطويل الذى مرت به تلك المجتمعات ، من حيث علاقات الأفراد بعضهم ببعض وعلاقاتهم بمجتمعاتهم وعلاقات كل ذاك بالدولة ، أفرز شأناً من التسالم فيما بينها ، فقنعت الجماعات بدور متقلص فى الصنعة التشريعية ، عبر تصور فرضى قائم على تمثيل عدد من أفراد الجماعات لدى مجالس نواب ، أوكل اليها مهمة التشريع.حال كون المتقدم يظل على صحته فى تحليلنا المتقدم بالمتن ، بشأن مجتمعات العالم الثالث حديثة العهد بمفهوم الدولة القومية المعاصر ، حيث هيمنت الدولة بالكامل على باقى عناصر المجتمع ، وحيث سيطر الإطلاق الخاص بسيادة الدولة على الإطلاقات الخاصة بالسيادة الشعبية وسلطان الإرادة الفردية ، وهو ما

انعكس فى احتكارها للقوة والشرعية ، واستحال المتصور من أنظمة تعبر عن الإرادات الأخرى ، إما إلى أبواق لمراءاة الدولة تحقيقاً لمصالح جزئية محدودة ، وإما إلى مهمش لا تأثير له.

(٤٦) د. فاطمة العول – عقد التحكيم فى الشريعة والقانون – المكتب الإسلامى – ص٣٣.

(٤٧) عماد البشرى – فكرة النظام العام ، دراسة مقارنة بين القوانين الوضعية والفقه الإسلامى – رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه – غير منشورة – ص١١٧.

(٤٨) د. محمد عصفور – رقابة النظام الاجتماعى باعتباره قيداً على الحريات العامة – رسالة دكتوراه – الكتاب الأول – طبعة ١٩٦١ – المطبعة العالمية – ص ٩٤ ، ٩٥.

(٤٩) عماد البشرى – المرجع السابق – ص ١٢٦ ، ١٢٧.

(٥٠) د. محمد عصفور – المرجع السابق – ص٢٨٢.

(٥١) عماد البشرى – المرجع السابق – ص ١٤٩ ، ١٥٠.

(٥٢) عماد البشرى – المرجع السابق – ص ٢٢٢ ، ٢٢٣.

(٥٣) وهو ما يكون عن طريق تحريك النصوص التشريعية الجامدة ، فما يسنه المشرع من نصوص وما يقرره من تشريعات ، هى فى حقيقتها محض عبارات صماء ، قد تفيد دلالات تتفق أو تختلف مع المعتنق الجمعى ، إلا أن قالة الفصل فيما تطويه تلك التشريعات من أحكام ، إنما هو رهين بالاستدلال القضائى. وعليه فإن القضاء وهو بصدد العرض لما يثار أمامه من أنزعة ونوازل ، تستدعى إعمال نص تشريعى ما أو غيره ، لا يكون هاديه محض عبارات ذاك النص الصماء فحسب ، وإنما يعمل رؤيته الخاصة لما يقرب النص من مفهوم العدل حسب الرؤية الجمعية المتقبلة له ، وهو ما يكون بآلية التفسير الذى يملكه القضاء.

(٥٤) عماد البشرى – المرجع السابق – ص٢٣٣.

(٥٥) ديباجة الدستور المصرى الحالى ، الصادر فى ١١/ ٩/ ١٩٧١م بناء على استفتاء شعبى أجرى فى ذات اليوم.

(٥٦) عماد البشرى – المرجع السابق – ص٢٣٧.

(٥٧) راجع نصوص الدستور المواد: ٢ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٦٥.



القضاء المصرى بين الاستقلال والاحتواء*

المستشار طارق البشرى

اكتمل للقضاء المصرى استقلاله وسيادته وشموله فى الأربعينيات من القرن العشرين ؛ وكان ذلك بجهود جيلى الآباء والأجداد منا ، وكذلك الجيل السابق عليهم منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر عندما تأسست "المحاكم الأهلية" ، على أن أجيال رجال القضاء بخاصة ، وأجيال القانونيين والحقوقيين بعامة منذ العشرينيات ؛ هم من كان يعود إليهم فضل تأسيس هذه الروح المستقلة ، وفضل تربية القاضى وتنشئته بقيم الحياد والاستقلال وبهذا الحس المعنوى اللازم دائماً لرجل القضاء ، على قدر يزيد أو يقل ؛ وهو الحس المعنوى الداخلى بان فى أدائه لعمله أداء لنوع "رسالة" أو مهمة سامية. هذا الحس هو أمر لازم فى التكوين النفسى للقاضى ؛ لأنه هو الحس الذى يعوضه معنوياً عما لا يتوافر لديه أحياناً من ماديات الحياة المكفولة للكثيرين أمثاله من النخب الاجتماعية ؛ وهو "الحس الذى يدربه على صفة "الاستغناء" ، ولا استقلال بغير القدرة على الاستغناء.

وأنا لا أتكلم بروح "مثالية" معزولة عن الواقع ، ولا أهيم فى بيداء خيال ، ولكننى أجتهد فى أن أوضح أن ثمة أمرين متلازمين لا يكتمل التكوين القضائى إلا بهما ؛ أولهما نظامى يتعلق بالتكوين المؤسسى المستقل للجهاز القضائى ، وثانيهما نفسى تربوى يتعلق بتكوين القاضى الإنسان. وكما أنه لا كفاءة لعالم فى أى من فروع العلم الطبيعى أو الاجتماعى إلا "بالصدق" ، ولا كفاءة لجندى مقاتل إلا "بالشجاعة" ، ولا كفاءة لرائد فضاء إلا "بروح مغامرة ، ولا كفاءة "لتاجر إلا "بروح مضاربة" ؛ فإنه لا استقلال لقاض ولا حياد له إلا "بروح استغناء".

وإننى أجتهد أن أقول أيضاً إن أهل كل مهنة ، يدربون الناشئة فيها ليس فقط على مناهج علومها ومجمل معارفها وفنون ممارستها ، ولكنهم يربونهم أيضاً على الخصائص والصفات التى لا تجوز الممارسة إلا بها ، وإنى أريد أن أقول إن الأجيال المؤسسة والمطورة للقضاء المصرى منذ نشأت المحاكم الأهلية فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر ؛ قامت بدورها هذا حتى اكتمل القضاء على أيديهم فى أربعينيات القرن العشرين ، استقلالاً وسيادة وشمولاً ،

* سبق نشر هذه الدراسة من قبل فى مجلة "وجهات نظر" العدد ٥٠ .

وجرى ذلك بوجهيه ؛ من حيث الإكمال المؤسسى التنظيمى ، ومن حيث الإتمام الوجدانى الإنسانى ، وأنا باستخدام لفظى "الإكمال" و"الإتمام" أدرك التباين الذى ترشدنا إليه الآية القرآنية الكريمة : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي..﴾ [المائدة : ٣] ؛ بما يعنى أن الكمال هو ما لا يحتاج إلى زيادة ، وأن التمام هو ما يقبل الزيادة ؛ ولذلك كان الدين قد اكتمل بنزول الآية الكريمة ، أما النعمة ؛ فهى تحتمل المزيد دائماً. وهكذا نحن فى التكوين القضائى ، اكتمل مؤسسياً فى الأربعينيات ، وتم إنسانياً فيها أيضاً..!

فى الأربعينيات ، وفى سنة ١٩٤٣م ، وفى عهد وزارة الوفد التى رأسها مصطفى النحاس ، وكان وزير العدل فيها محمد صبرى أبو علم ، الذى تولى الأمانة العامة لحزب الوفد بعد خروج مكرم عبيد فى ١٩٤٢م ، فى هذا الظرف صدر قانون استقلال القضاء ، وكان استقلال القضاء قبل ذلك متحققاً ، ولكنه فى تحققه كان يستند إلى الأعراف ، وضغوط الرأى العام ، دون أن يكون أحكاماً مقننة ، كما أنه كان يستند أيضاً إلى مجموعة من الأحكام وردت فى دستور ١٩٢٣م من المادة ١٢٤ إلى المادة ١٢٧ ؛ إذ أقرت استقلال القضاة وألا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون ، وأنه ليس لأى سلطة فى الحكومة التدخل فى القضايا ، ولكنها أحالت إلى قانون يصدر بعد ذلك يرسم طريق تعيينهم وكيفية عزلهم ونقلهم. ولم يصدر هذا القانون إلا بعد عشرين سنة.

على أنه خلال هذه السنوات العشرين كان للتوازن بين السلطات أثره فى استقرار القضاء واستقلاله ، كما كانت للمنعة الذاتية أثرها فى تحقيق القدر المطلوب من الاستقلال ، وكان ليقظة الرأى العام أثرها فى هذا الشأن ، وأن المناخ السياسى والاجتماعى والثقافى العام كان يساعد على أن يكفل قدراً طيباً من الاستقلال لعمل المحاكم ، قبل أن يصدر قانون استقلال القضاء فى ١٩٤٣م ، ومن أسباب هذا الاستقرار ضعف وزارة العدل بكثرة التداول والتغيير فيها ؛ ذلك أن القوى السياسية فى المجتمع كانت متعددة ؛ من القوى المجتمعة حول الملك ، ومن قوى الحركة الوطنية الدستورية بصدارة الوفد ، وأثر النفوذ البريطانى المحتل للأراضى المصرية ، وعدد من الأحزاب التى تتقارب من هذه القوة أو تلك. وهذا الوضع أنتج تغييراً فى الوزارات ، وتداولاً للحكم ، وتغييراً أيضاً للمجالس النيابية ؛ بحيث إن القضاء كان هو الأكثر استقراراً وثباتاً ، وأنه تميز بذاتيته حتى عن وزارة العدل. إذ كان تداول وزارة العدل (وكانت تسمى فى البداية وزارة الحقانية) على مدى خمس وسبعين سنة من ١٨٧٨ إلى ١٩٥٣ نحو ٦٠ وزيراً ، وتداولها فى ظل دستور ١٩٢٣م من مارس ١٩٢٤م ، حتى قيام الجمهورية فى يونيو ١٩٥٣م ؛ نحو ٣٨ وزيراً. وطبعاً فإن كثرة تغيير الوزارات والوزراء لا يفيد نتاجاً

إيجابياً فى تنفيذ السياسات بعيدة المدى فى مجالات التنفيذ والنشاط المختلفة ، ولكننى أتكلم هنا عن ظاهرة أخرى تتعلق بالهيئة القضائية ، ومدى ما حظيت به من ثبات نسبى واستقرار هيأ لها قدراً كبيراً من الاستقلال فى ممارستها وظيفتها ؛ حتى قبل أن يصدر قانون استقلال القضاء فى ١٩٤٣ ؛ لذلك فإن هذا القانون لم ينشئ استقلالاً كان غائباً ، ولكنه قنن وبلور ونظم استقلالاً كان واقعاً وممارساً.

وفى الأربعينيات أيضاً (فى أكتوبر ١٩٤٩م) انتهت المحاكم المختلفة ؛ وهى المحاكم التى نشأت بموجب ما كان مقرراً من امتيازات للأجانب فى مصر ؛ والتى نظمت فى القرن التاسع عشر بموجب اتفاقية عقدت مع الدول الأوروبية والغربية صاحبة الامتيازات ، وأنشئت فى ١٨٧٥م ، وكانت تتشكل من قضاة أجانب ، وتطبق قوانين خاصة بها ، وتنظر فى الدعاوى التى يكون أحد رعايا تلك الدولة الأجنبية طرفاً فيها. وهى كانت طبعاً تمثل انتهاكاً واضحاً لسيادة الدولة المصرية ؛ من حيث سيادة قوانين هذه الدول على كل المقيمين بها ، ومن حيث سيادة قضاء هذه الدولة على كل المقيمين بإقليمها.

وكانت قد ألغيت الامتيازات الأجنبية بموجب اتفاقية دولية أبرمت مع الحكومة المصرية فى مدينة "منترو" بسويسرا فى سنة ١٩٣٧م ، ونص فيها على أن تلغى المحاكم المختلطة بعد اثنتى عشرة سنة فى ١٩٤٩م ، وهذا ما حدث فعلاً ، واسترد بذلك القضاء المصرى سيادته القضائية على كل من يقيم بأرض مصر منذ هذا التاريخ ، وكان لذلك رنة فرح فى مصر كلها ، وبين رجال القانون والقضاء ، وأدركناها نحن الطلبة الذين خطوا أول خطوة لهم إلى مدرجات السنة الأولى بكلية الحقوق فى أكتوبر ١٩٤٩م ، وكان من أول ما سمعوا من أساتذتهم احتفاؤهم بهذا الحدث الوطنى القانونى الجليل.

وفى الأربعينيات أيضاً استكملت مصر سيادتها القانونية بإصدار مجموعات من القوانين الوطنية تميزت بشمول انطباقها على جميع القاطنين بمصر ؛ مصريين وأجانب أياً كانت جنسياتهم ، وأول ما صدر من هذه القوانين هو قانون الضرائب على الأرباح التجارية والصناعية (صدر سنة ١٩٣٩م) وكان ما يمنع صدوره قبل إلغاء الامتيازات الأجنبية فى ١٩٣٧م ، هو عدم انطباق القوانين المصرية على الأجانب ، إلا إذا وافقت المحكمة المختلطة على ذلك ، ولم يكن يصح فى الأذهان أن تقرر ضريبة تفرض على المصريين وحدهم دون كبار التجار وأصحاب الشركات الأجانب.

ثم صدرت مجموعات التقنيات الكبرى غير المنقولة عن القوانين الأجنبية وغير المترجمة عنها على ما كان الوضع من قبل ؛ فمنذ عرفت مصر التقنيات الحديثة والمحاكم الأهلية فى

أوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، كانت التقنينات الكبرى كلها مأخوذة من التقنينات الفرنسية ؛ سواء القانون المدنى أو التجارى ، أو البحرى ، أو المرافعات ، أو الجنائى ، أو الإجراءات الجنائية. وهى التقنينات التى تشكل صميم المرجعية القانونية للمحاكم وللقضاء.

وكان أول هذه التقنينات الجديدة التى صدرت هو القانون المدنى الذى كان للدكتور عبد الرازق السنهورى أكبر الأثر فى وضعه ، وهو إن لم تكن الشريعة الإسلامية هى مصدره التشريعى (مما أثبت السنهورى طموحه إليه بعد ذلك بسنوات) إلا أنه كان قانوناً غير مفروض من أجنبى ، ولا كان تابعاً لفقه دولة أجنبية محددة ولقوانينها كما كان القانون السابق عليه ، وأنه قانون كان يعكس الخبرة المصرية فى الفهم وفى التطبيق ، حسبما استقرت أحكام المحاكم سابقاً ، كما كان قانوناً يمثل خيارات مصرية فى تقرير الأحكام ، وفى الاستفادة من خبرات الخارج ، وقد أعد هذا القانون على مدى يزيد على عشر سنوات ، وصدر فى ١٩٤٨م على أن يعمل به اعتباراً من أكتوبر ١٩٤٩م ، مع إنهاء المحاكم المختلطة ، واسترداد القضاء المصرى لسيادته الكاملة ، وكنا نحن طلبة حقوق السنة الأولى فى أكتوبر ١٩٤٩م أول دفعة تبدأ دراستها بهذا القانون الجديد ، ولم تكن صدرت بعد كتب شارحة له.

وبعدها صدر قانون المرافعات المدنية والتجارية ، ثم قانون الإجراءات الجنائية الجديد فى ١٩٥١م ؛ وهو القانون الذى اقتطع من النيابة العامة سلطة التحقيق فى الجرائم ، وأبقى لها فقط سلطة الادعاء ، وإقامة الدعاوى الجنائية والمرافعة فيها ، وبسط الوظيفة القضائية على التحقيق ؛ مما يشكل ضمانة مهمة لإجراءات التحقيق ؛ إذ يتولاها قاضٍ لا يخضع لرئاسة يمكن أن تتدخل فى إجراءاته ، وتؤثر على مجريات التحقيق ؛ وهو يخالف الوضع فى النيابة العامة التى يخضع أفرادها فيما ينظرون من الدعاوى لرئاساتهم ، ويتبعون فى النهاية وزير العـدل .

وفى الأربعينيات أيضاً ، صدرت مجموعة من التقنيات آخذة عن الشريعة الإسلامية ، صدرت تباعاً فى السنوات من ١٩٤م إلى ١٩٤٨م ؛ ومنها قانون الميراث والتركات ، وقانون الوصية ، وقانون الوقف. ولم يكن قُنن من أحكام الشريعة قبل ذلك إلا مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بشئون الزواج والطلاق والنفقة ، فضلاً عن اللائحة الخاصة بنظام المحاكم الشرعية وتشكيلاتها وترتيبها وإجراءاتها ؛ أما ما عدا ذلك فكانت المحاكم تستقى أحكامها من كتب الفقة المعتمدة حسب الرأى الراجح فى مذهب أبى حنيفة ، فجاءت هذه التقنينات

الحديثة لتختار من أقوال المذاهب المختلفة ما يناسب أوضاع العصر وظروف البيئة ، ولتضع الأحكام فى صياغة واضحة لا يُختلف عليها ، ولترجح من الآراء ما استقرت عليه الأحكام.

وفى الأربعينيات أيضاً ، أنشئ مجلس الدولة فى ١٩٤٦م ، وبدأ نشاطه من السنة القضائية ١٩٤٦م - ١٩٤٧م ، ولم يكن النظام القانونى والقضائى بمصر يسمح للأفراد بأن يرفعوا الدعاوى على الحكومة فى ممارستها لسلطتها العامة ، وذلك حتى أنشئ مجلس الدولة الذى أخضع نشاط الدولة لرقابة القضاء ، وأخضع القرارات التى تصدر من سائر الوزارات والمصالح متعلقة بالمواطنين لرقابة محاكم مجلس الدولة التى تنظر فى مدى مشروعية أى من هذه القرارات وسلامته القانونية ، وعدم انحراف السلطات فى إصداره وبإنشاء مجلس الدولة انبسطت الحماية القضائية على كل أنشطة المجتمع وكل معاملاته وعلاقاته ، وقد بنى مجلس الدولة من مادة القضاء المصرى نفسها ؛ برجاله وتقاليده وأعرافه وتكوينه الشخصى والوجدانى.

قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م لتنتقل بها مصر ونظمها وسياساتها إلى أوضاع جديدة تختلف كثيراً عما سبق ؛ فكان الوضع السابق من الناحية السياسية يتضمن قوى ثلاث لا تستطيع إحداها أن تنفى الأخريين ؛ القوة الأولى هى الملك وما يمسك به من أعنة السلطة ، وما يرتبط بها من أجهزة الدولة ، والقوة الثانية هى الإنجليز ، وما تقوى به كلمتهم من وجود جيش الاحتلال البريطانى الذى يجعل المعتمد البريطانى أو السفير البريطانى مشاركاً فى السلطة بمصر ، والقوة الثالثة هى قوة الأمة ويمثلها الوفد.

فلما جاءت ثورة ٢٣ يوليو خلعت الملك فاروق ، وما لبثت أن ألغت النظام الملكى ؛ فحلت قوة جهاز الثورة ورجالها محل قوة الملك ، وتمثل ذلك فى مجلس قيادة الثورة حتى صدر دستور ١٩٥٦م ، ثم تمثل فى رئاسة الجمهورية وأجهزتها وقيادتها. ثم إنه منذ قيامها عزلت جهاز الدولة عن النفوذ الإنجليزى ، ثم أبرمت مع بريطانيا اتفاقية الجلاء عن مصر فى أكتوبر ١٩٥٤م ، ثم تحقق الجلاء فعلاً فى يونيه من سنة ١٩٥٦م ، انتهت القوة السياسية للإنجليز. ثم هى أيضاً نظمت الأحزاب ثم ألغتها بعد أشهر قليلة من قيام الثورة ، وانتهت القوة السياسية للوفد عند اصطدامه بالثورة ، وحلت هى محله فى حراسة الاستقلال الوطنى، فورثت وظيفته الوطنية ؛ وهذا من الناحية السياسية.

ومن الناحية التنظيمية للمجتمع وللدولة ؛ ألغت الثورة دستور ١٩٢٣م الذى كان يرسم نظام الحكم على أساسه من توزيع السلطة على ثلاث هيئات ؛ الملك والحكومة يشخصان

السلطة التنفيذية ، والبرلمان بمجلسيه يشخص السلطة التشريعية ، والمحاكم تشخص السلطة القضائية ، ودمجت الثورة سلطتى التنفيذ والتشريع فى جهاز واحد من بدء نشوئها حتى صدر دستور ١٩٥٦م ، ثم أخضعت المجلس النيابى للسيطرة التامة للسلطة التنفيذية ، وصار هذا المجلس بين أن يوجد تابعاً للسلطة التنفيذية وبين ألا يوجد أصلاً على مدى سنين عديدة ، وتصدر القوانين بقرارات من رئيس الجمهورية ، أو تصدر من المجلس النيابى إن وجد بما يحقق المشيئة الكاملة لرئاسة الجمهورية.

أما القضاء وأجهزته وسلطته ، فقد سلكت معه الثورة ما يمكن أن نسميه بأسلوب الإحاطة والاقتطاع ، دون أسلوب السيطرة المباشرة والإلحاق الصريح ؛ وذلك على الوجه التالى:

أولاً : أبقت الثورة تقريباً على ذات درجة الاستقلالية القانونية للقضاء والنظام القضائى؛ فلم تنتقص من ذلك فى التشريعات التى أصدرتها منظمة للقضاء. وأبقت الأحكام القانونية الخاصة بعدم قابلية القضاة للعزل ، وأن يكونوا هم من يديرون شئون أنفسهم.

بل لعل بعض القوانين فى الصدر الأول من أيام الثورة قد زادت من الضمانات القانونية للاستقلال وإدارة الشئون الذاتية ، كما حدث بالنسبة لمجلس الدولة فى السنتين الأوليين للثورة. وذلك كله باستثناء حركة تطهير محددة جرت فى القضاء ، كما جرت فى أجهزة الدولة الأخرى ، وخرج بها عدد محدود من القضاة كانوا اشتهروا بعلاقاتهم برجال السراى الملكية.

ثانياً : استطاعت الثورة بسيطرتها على أجهزة التنفيذ والتشريع أن تصدر عدداً من التشريعات تقيد به من مجال التقاضى ، وقد منعت التقاضى فى المجالات التى رأت فيها لنفسها صالحاً سياسياً ؛ فمنعت التقاضى مثلاً فى شأن الطلبة ؛ حتى تتمكن من التعامل مع مظاهراتهم المضادة لها بغير رقابة قضائية ، كما منعت التقاضى فى مسائل الجيش وغير ذلك من المجالات.. وكانت سيطرتها على سلطة التشريع مما مكنها من سهولة إصدار هذه القوانين.

ثالثاً : أنشئت محاكم خاصة لمحاكمة الخصوم السياسيين ؛ سواء كانوا أحزاباً سابقة مثل قيادات الوفد السابقة والأحزاب الأخرى ، أو جماعات مثل جماعة الإخوان المسلمين ؛ وذلك بما سمى فى السنوات الأولى ، "محكمة الغدر" ، ثم "محكمة الثورة" ، ثم "محكمة الشعب". ثم صار ذلك عرفاً وديداناً فيما تلا ذلك من سنوات ؛ إذ تنشأ محكمة عسكرية لمحاكمة من ترى قيادة الدولة أنه خصيم أو مناوئ ، أحزاباً وتنظيمات سرية ، أو أفراداً عسكريين أو مدنيين.

وركزت قيادة الدولة فى هذا الشأن على النيابة العامة بحسب أن لها وجه ارتباط واتصال بالسلطة التنفيذية وذات خبرة مهنية فى التحقيقات ، جنباً إلى جنب مع الأجهزة العسكرية والأمنية التى ظهرت مشاركة للنيابة العامة فى هذا الشأن.

كان أسلوب نظام ٢٣ يوليو إذاً هو الإحاطة بالقضاء وإبعاده عن التأثير فيما ترى الدولة أنه يمس سياستها ، وجرى هذا الإبعاد عن طريق المنع من التقاضى بالنسبة للمسائل التى ترى الدولة أن لها أهمية سياسية لها ، وكذلك إنشاء المحاكم الخاصة بالنسبة للقضايا التى ترى أن لها أهمية سياسية خاصة لها ؛ سواء من حيث أشخاصها ، أو من حيث نوع النشاط الذى ترى منعه ، أو من حيث موضوع الفعل الذى ترى منعه أو تأثيمه ، والعقاب عليه.

ولكنها فى هذا الإطار المحدود أبقت القضاء والقضاة على حالهما تقريباً ، ولم تعمل أساليب الإلحاق والاستتباع والغواية فيهما ؛ وهذا ما قصدت التنبيه إليه فى هذه النقطة ؛ بمعنى أنها أبعدت القضاء والقضاة عن مجال الاحتكاك بها ، وتركتهم يمارسون عملهم فيما لا يشكل أهمية سياسية لها ، وبقى القضاة فى غالبيتهم بفكرهم ، وبعاداتهم عملهم ، وبقيمهم كما كانوا من قبل ، حتى التقنينات الأساسية التى يطبقونها والتى تصوغ فكرهم وأصول مبادئهم القانونية والقضائية بقيت كما هى وكما كانت من قبل.

ويستثنى من ذلك ما سبقت الإشارة إليه بالنسبة للنيابة ، ثم ما يتعلق بمجلس الدولة ؛ وتخصصه الرئيسى هو الرقابة القضائية على نشاط أجهزة الدولة ؛ وهو جهاز ابتدع فيما ابتدع من وسائل هذه الرقابة ؛ ابتدع حق المحاكم فى مراقبة دستورية القوانين (الأمر الذى لم يكن معروفاً من قبل) وكان ذلك بحكم أصدره فى ١٠ فبراير سنة ١٩٤٨م ، ثم طفق يوسع اختصاصاته ويخضع لرقابته حتى أنشطة الدولة فى حالة فرض أحكام الطوارئ وكان عبد الرازق السنهورى على رأس المجلس عندما قامت الثورة ، وساندها أولاً ؛ وهو شخصية عامة ذات سطوة ، ويجمع بين الدور السياسى السابق له ، وبين الدور القضائى الذى كان قائماً ، والريادة القانونية العلمية التى اكتسبها ، وتمكن منها بعد صدور القانون المدنى الجديد.

لذلك فقد جرت مواجهة حادة وعنيفة بين قيادة الثورة ، وبين مجلس الدولة فى المدى الزمانى بين عامى ١٩٥٤م و١٩٥٥م ، ودبرت مظاهرة اقتحمت مجلس الدولة ومكتب رئيس المجلس ، وضرب السنهورى فى مكتبه ، ثم صدر قانون يمنعه من تولى الوظائف العامة بحسب أنه كان وزيراً حزبياً فى الأربعينيات ثم فى ١٩٥٥م صدرت قوانين أعادت تشكيل مجلس الدولة ، وأسقطت حصانة أعضائه ، وأخرجت نحو خمسة عشر عضواً منه ،

وأعيد تنظيم المجلس على صورة تدعم السيطرة الفردية القانونية لرئيس المجلس الجديد الذى تولى منصبه بالأقدمية المطلقة بعد إخراج السنهورى. وخلال الفترة التالية ظهر نوع من أنواع الاتصال والتداخل بين المجلس وبين أجهزة الإدارة فى الوزارات والمصالح. وقد صيغت أوضاع مجلس الدولة بما يكفل عدم تكرار هذا الاحتكاك ، وبالنسبة لمجلس الدولة جرى الأمر على أساس ابتعاد المجلس على المساس بالقوانين التى تمنع التقاضى ، مع "الإفساح" للسلطة التقديرية فى إصدار القرارات الإدارية "وتفهم" تقديرات الأجهزة الإدارية فى هذا الشأن.

كما جرى الأمر أيضاً بانتداب عدد محدود من أكثر الشباب ذكاءً وخبرة ، ومن هم فى أواسط العمر ، ينتدبون للإفتاء القانونى لا فى داخل مجلس الدولة (وفيه قسم للفتوى) ولكن فى أجهزة مركزية محدودة ؛ هى رئاسة الجمهورية ، ورئاسة مجلس الوزراء ، ووزارة الداخلية ووزارة الحربية ونحو ذلك. وما لبث هذا المسعى أن اتسع اتساعاً كبيراً عبر السنوات التالية للثورة وما بعدها فى السبعينيات والثمانينيات حتى الآن.

وبالنسبة للنيابة العامة ، وبخاصة نيابة أمن الدولة ؛ فقد كان منصب النائب العام دائماً على اتصال وثيق بالدولة وبأجهزتها الثابتة ، وكان هذا الاتصال يتراوح فى درجة الوثوق ، ولكنه كان قائماً على كل حال ، من بدايات القرن العشرين ، ونجد من ذلك شخصيات عامة كبيرة مثل عبد الخالق ثروت باشا فى الأربعينيات ، ومحمد لبيب عطية باشا فى الثلاثينيات ، وعبد الرحمن الطوير باشا فى الأربعينيات ، وعلى نور الدين فى الستينيات ، وغيرهم قبلهم وخلالهم وبعدهم وقد كان أصل تنظيم الإجراءات الجنائية يفرق بين سلطة الاتهام التى تقوم بها النيابة العامة ، وسلطة التحقيق المستقلة التى يقوم بها قضاة التحقيق ، ثم فى خواتيم القرن التاسع عشر نيطت سلطة التحقيق كلها برجال النيابة العامة ، وبقى الوضع كذلك حتى صدر قانون الإجراءات الجنائية فى ١٩٥١م ؛ فميز سلطة التحقيق وحدها ، ووضعها فى أيدى القضاة المستقلين عن الخضوع الرئاسى للنيابة العامة. ثم لما قامت الثورة انتدبت النيابة العامة ورجالها للقيام بسلطات قاضى التحقيق وأفسح الدور للنيابة فى هذا الشأن ، وخاصة فى الدعاوى ذات الطابع السياسى ، ثم توسع هذا الاختصاص فعاد إلى سابق عهده ؛ تجمع فيه النيابة العامة بين سلطتى التحقيق والاتهام ، وتتبع فى ذلك النائب العام ، وتتبع وزارة العدل.

بقى الوضع على هذا التكوين حتى كانت هزيمة ١٩٦٧م ، وبدا بعدها أن الدولة صارت أضعف سياسياً من أن تشكل محاكم خاصة (محاكم غير قضائية) للنظر فى الدعاوى ذات

الصبغة السياسية التى تقيمها الدولة ضد خصومها ومعارضيها ، كما صارت أضعف سياسياً من أن يسوغ فيها بقاء قوانين منع التقاضى ، أو إصدار قوانين جديدة بمنع التقاضى إذا لزم الأمر. لقد كانت الدولة تضع ذلك وتتقوى سياسياً على تسويغه للرأى العام ، مستندة إلى رصيد ما كانت قد أنجزت من مكاسب وطنية تتعلق باتباع سياسة تحرير مستقلة ، تناوئ بها المستعمرين ، وتواجه بها الصهاينة ، وتبنى بها اقتصاداً مستقلاً ، ولكن هزيمة ١٩٦٧ أضعفت هذا الظهور.

إن هزيمة ١٩٦٧ كسرت المشروع السياسى الذى كانت ثورة يوليو اعتمدته ومارست تنفيذه وبناءه ، ورغم الاستجابة السريعة والجادة للنظام السياسى فى إعادة بناء الجيش وتسليحه وتدريبه ، إلا أن النظام السياسى وأبنيته بقى قائما على ذات الأسس التى بنيت عليها هياكله ، وظهرت ملامح التشقق فى علاقته بقوى الرأى العام ، وملامح تفكك فى أبنيته السياسية ، وحدثت إضرابات الطلبة فى فبراير ١٩٦٨م بما لم يكن مثله مسبوقاً منذ ١٩٥٤م ، واهتزت الشرعية السياسية للنظام.

وفى هذا الإطار ، بدأت الوظيفة الكامنة للقضاء تحاول من خلال نشاطها القضائى اليومى فى فض الخصومات بين الأفراد ، بدأت توسع من ولايتها القضائية المنتقصة من خلال أحكام حاولت أن تناقش من بعيد مدى دستورية عدد من الإجراءات التى كانت أقرتها الثورة من النواحى السياسية والاجتماعية ، وبدأت تمد نشاطها إلى خارج النطاق الذى كان مضروباً عليها ، من حيث منع التقاضى وإقرار النظم القضائية الخاصة.

ومن هنا تبدو الملاحظة التى حرصت على ذكرها فى بدايات هذا الحديث عن مسلك ثورة ٢٣ يوليو مع القضاء ؛ ذلك أنها وإن كانت ضيقت من نطاقه ، وأنشأت محاكم خاصة ، وإن كانت قيدت مجلس الدولة وتداخلت مع النيابة العامة ذات الصلة التقليدية بالسلطة التنفيذية ؛ إلا أنها تركت القضاء ورجاله على حالهم تقريباً فى النطاق الضيق المضروب عليهم ؛ فكانوا كما لو أنهم فى "بيات شتوى" ، وما إن ذاب الجليد من حوله وتشققت بعض الجدران ، حتى بدأ يتمطى ويتمدد مستشرفاً حيزه الذى بلغه فى الأربعينيات والذى تحميه المبادئ الدستورية والقانونية التى بقى القانونيون يتثقفون بها.

وبدا لنظام الحكم أن ترك الأمر على هذه الصورة لا تؤمن نتائجه ويستدعى القلق ؛ من حيث بدء الحركات الشعبية ، ومن حيث تشقق جدار الشرعية القائمة ، وهو فى ضعفه الذى صار إليه تولد لديه الاحتياج للتكوينات المؤسسية التقليدية لتحمل أو المشاركة فى حمل أعباء

القرارات العامة. وعندما احتاج النظام السياسى إلى مشاركة تتم من خلال القضاء وتشارك فى إسناد شرعية الدولة وقراراتها ، بدأ النظام القضائى -على عكس المطلوب منه- يتحرك حركة ذاتية وفقاً لأصل تكوينه القانونى والثقافى ، ويميز نفسه باستقلالية تتراءى ، ويمكن أن يتفطن إلى ملامحها من كان فى خبرة قيادة الدولة وقتها ، ومن كان فى حذره وتوجسه.

لذلك ظهرت فى الأفق محاولات لما سمى بمشروعات الإصلاح القضائى ، وكانت تحاول أن تجذب الجهاز القضائى إلى جوار التشكيل السياسى للدولة حتى يمكن إيجاد الوسائل للتأثير المنتظم على القضاة ، وجرى ذلك على أساس فكرتين ، ظهر الترويج لهما:

أولاهما : بدأت - أو بعبارة أدق قويت - الدعوة إلى إدخال القضاة فى الاتحاد الاشتراكى؛ وهو التنظيم السياسى الوحيد الذى أقامه النظام وقتها ؛ والذى صيغت فكرته السياسية على أنه يمثل تحالف قوى الشعب العاملة التى تمثلها الثورة. و قيل وقتها إن انضمام القضاة للاتحاد الاشتراكى لا يعتبر اشتغالاً بسياسية حزبية ؛ لأن السياسة الحزبية تفيد تعدداً لأحزاب تقوم بينها خصومات سياسية من واجب القضاة أن ينأوا بأنفسهم عنها أما التنظيم الوحيد القائم الذى يمثل الشعب ؛ فهو بعيد عن ذلك ، وكان القصد فيما يظهر أن يندمج القضاة فى الهرمية التنظيمية السياسية ؛ بما لا ينضح فقط على فكرهم ، ولكنه يؤثر فى قراراتهم وأحكامهم من بعد.

وثانيتهما : ظهرت فكرة "القضاء الشعبى" ؛ أى أن يكون من بين من تشملهم المحاكم ويجلسون مع القضاة فى نظر الدعاوى (سواء الجنائية أو المدنية أو الإدارية) أناس يمثلون الشعب من غير القضاة ، وقد يكونون من غير رجال القانون ؛ لأنهم يمثلون الفكر السياسى والاجتماعى ؛ الذى يعبر عن مصالح الشعب ، وعن المرامى السياسية والاجتماعية التى تستهدفها الثورة والنظام السياسى. ولم يتحدد وقتها -فيما أظن وفيما أذكر- كيف تختار هذه العناصر غير القضائية وغير القانونية والتى تضاف إلى القضاة المحترفين فى محاكمهم ، وتشاركهم نظرهم الدعاوى والحكم فيها ، ولكن الفكرة كانت تتداول لتجد ما يؤيدها من بعد ، ثم ينظر فى التفاصيل التنظيمية لها.

ولم تقم الفكرة فى مجال الترويج النظرى فقط ، إنما وجدت لها بعض إرهاصات ، أو تطبيقات مبكرة ، فى تكوين ما سمى "لجان فض المنازعات" بين الملاك والمستأجرين فى الأراضى الزراعية ، وكان تشكيلها يشمل ممثلين للاتحاد الاشتراكى وللجمعية التعاونية الزراعية --كما أن الفكرة عينها عاشت فى السبعينيات فى العهد التالى لنظام ٢٣ يوليه ،

ووجدت أخطر تطبيق لها فى ١٩٧٧م عندما صدر قانون تنظيم الأحزاب السياسية ، وشكل المحكمة التى تنظر فى قضايا الأحزاب من القضاة الخمسة للمحكمة الإدارية العليا بمجلس الدولة ، ومعهم خمس من الشخصيات العامة ، كما ظهر ذلك أيضاً فيما سمى "محكمة القيم"؛ وهما أخطر تطبيقين من تطبيقات هذه الفكرة ، وظهر فى العهد التالى لثورة ٢٣ يوليه فى النصف الثانى من السبعينيات ، وبقيا إلى اليوم.

المهم أن فكرة إدخال القضاة فى الاتحاد الاشتراكى ، وفكرة إدخال غير القضاة فى أعمال القضاة كلتاهما واجهت مقاومة شديدة من القضاة ، صداً وعزوفاً وتمسكاً بما صيغ به القضاء المصرى من قبل ٢٣ يوليه من أصول ومبادئ ووجه تثقيف ، وتمسكاً بما كان عليه الفكر القانونى وإجراءات المحاكم ومبادئ الاستقلال والحياد المستقر فى تكوينهم المعنوى.

قامت المواجهة بين نظام الحكم وبين القضاء ، فلم تعد الصيغة السابقة صالحة ، وهى ترك القضاء على حاله ، مع الاقتطاع منه للمجال الذى يثير الاحتكاك ، ولم يكن القضاء صالحاً ولا مهيأ لأن يقوم بدور تمليه عليه سياسة الحكم ، ولا كان بثوابته والغالب من أفراده مطواعاً فيما يتعلق بمبدأى الاستقلال والحياد اللذين تربوا عليهما. وقام القضاة بحركة شهيرة فى ناديهم (نادى القضاة) إذ أصدروا بياناً فى ٢٨ مارس ١٩٦٨م ضمنوه رفضهم للانضمام للاتحاد الاشتراكى ، ورفضهم لفكرة القضاء الشعبى. وكانت انتخابات نادى القضاة ، والتى أسفرت عن نجاح كبير لهذا الاتجاه ، وعن فشل من كانت الحكومة تراهم مؤيدين لسياستها.

وهنا وقع ما سمى بعد ذلك "مذبحة القضاء" فى آخر أغسطس ١٩٦٩م ؛ إذ صدرت ثلاثة قوانين حلت بموجبها الهيئات القضائية جميعها (المحاكم ومجلس الدولة) وأعادت تشكيلها بعد أن أسقطت نحو ٢٠٠ من أعضاء الهيئات القضائية ؛ منهم رئيس محكمة النقض، وبعض مستشارى محكمتها ، ونائب رئيس مجلس الدولة ، ومستشارون من محاكم الاستئناف ، وأعضاء من الدرجات الأدنى من جميع الهيئات القضائية ، ونقل بعض من أسقطت أسماؤهم إلى وزارات ومصالح أخرى ، وترك البعض الآخر بغير عمل فى أى جهة حكومية فاشتغل بالمحاماة.

وأُنشئت المحكمة الدستورية باسم "المحكمة العليا" لمراقبة دستورية القوانين ، وإلغاء ما لا يتفق مع الدستور من أحكامها. وصيغ هذا الأمر بطريقة تنبئ عن أن إنشاء هذه المحكمة كان كسباً قضائياً وتطويراً للوظيفة القضائية لمراقبة دستورية القوانين. ولكن طريقة إنشاء المحكمة واختيار أعضائها ، وجعل مدة العضوية فيها ثلاث سنوات قابلة للتجديد ،

وتفاصيل الأحكام الخاصة بها كشف عن أن المقصود من إنشائها كان فى الأساس لحجب المحاكم المدنية والإدارية عن مناقشة دستورية القوانين واللوائح ؛ وفقاً للمبادئ التى كانت أرسيت من ١٩٤٨م فى هذا الشأن ؛ ولذلك نص القانون على أن يكون النظر فى دستورية القوانين اختصاصاً لهذه المحكمة "دون غيرها".

وكذلك شُكل المجلس الأعلى للهيئات القضائية ، برئاسة رئيس الجمهورية وينوب عنه وزير العدل ، وضم إليه الرؤساء من رجال القضاء ومجلس الدولة ، كما ضم إليه من غير جهات القضاء كلاً من إدارة قضايا الدولة ، والنيابة الإدارية ويمثل كل منها رئيسها. وصار هذا المجلس مما يربط شئون القضاة بوزارة العدل بوصفها ممثلة للسلطة التنفيذية.

هذه "مذبحة القضاء التى جرت فى ١٩٦٩م ، وكانت تجربتها الأولى هى ما جرى فى مجلس الدولة فى ١٩٥٥م . لم يذكر كثيرون ما حدث فى ١٩٥٥م عندما يتكلمون عن حدث ١٩٦٩م ؛ وذلك لسببين يبدوان لى: أحدهما أن مجلس الدولة مع أهمية رقابته القضائية على أعمال الحكومة فإن صغر حجمه النسبى وحداثة العهد به وقتها لم يكونا ليجعلاه ممثلاً للقضاء بعامة ، سيما أن القضاء المصرى بهيئات محاكمه ، ونادى قضاته لم يحرك ساكناً بالنسبة لهذه الضربة التى رأوها تطير رأس الذئب وحده ، والسبب الآخر أن إنجازات ثورة ٢٣ يوليه فيما تلا ذلك من أعوام من النواحى السياسية الوطنية والاجتماعية غطت على الحادث وطواه النسيان المتعمد ، أما حادث ١٩٦٩م فقد أصاب الجسم الرئيسى للقضاء وفروعه ، كما أنه جاء فى ظل موجة انكسار سياسى فلم تفلح فى تغطيته بقايا الشرعية السياسية المهتزة.

وقد كان هذا الإجراء من أشد ما عانت منه سمعة ثورة ٢٣ يوليه ونظامها السياسى من بعد ، وشُنع به على سياسات الثورة الإيجابية الوطنية لما أريد العدول عن هذه السياسات ، ولما أريد اتباع سياسات "التقليل" من الاستقلال الوطنى ، والسعى إلى الوقوع فى براثن التبعية للولايات المتحدة الأمريكية ، وأنتج هذا الأمر أثره ؛ فإن الهجوم على نظام ٢٣ يوليه فيما فعل بالقضاء المصرى فى ١٩٦٩م كان هجوماً واجباً وهو حق حتى وإن كان أريد به باطل ، ولقد أريد به باطل فعلاً ؛ فقد استغلت "مذبحة القضاء" فى التشنيع على جملة السياسات الوطنية التى كانت متبعة من قبل ، وساعد على ذلك طبعاً شبح الهزيمة المخيم منذ ١٩٦٧م ، وكانت خطة النظام لما بعد ١٩٧٠م أنه استمرار سياسى واقتصادى لنظام عبد الناصر ، وأنه لا مخالفة إلا فى الرغبة فى تصحيح عيوب نظام الحكم ، والحقيقة أن نظام ما بعد ١٩٧٠م بنى نظاماً سياسياً واقتصادياً نقيضاً لنظام عبد الناصر. ولم يبق منه ولا

شكل استمراراً له إلا فى نظام الحكم الفردى (حتى الآن) ؛ أى إنه هدم ما ادعى استبقاءه ، وأبقى ما ادعى تصحيحه.

إن ما أريد أن أشير إليه أن "مذبحة القضاء" التى جرت فى ١٩٦٩م زادت من تقويض الشرعية السياسية لنظام الحكم ، وضربت معول هدم فى بنيان كان المصريون قد نجحوا فعلاً على مدار ما يشارف القرن فى بنائه على دعائم وطيدة. ولكن المشنعين على ثورة ٢٣ يوليه بهذا الإجراء من الساسة الذين حكموا مصر بعد جمال عبد الناصر منذ ١٩٧٠ ، لم يكونوا أحرص على استقلال القضاء ولا على حيدته. وقد عاد القضاة المفصولون بعد تباطؤ وتلكؤ ، وعاد البعض دون الآخرين بقانون صدر ، ثم مورست ضغوط الرأى العام ، ورفعت الدعاوى ، وحكمت محكمة النقض للمستبعدين ، فصدر قانون بإعادة الجميع ، كما صدرت قوانين السلطة القضائية ، ومجلس الدولة فى ١٩٧٢م ، وأبقيا على هيمنة وزارة العدل على الهيئات القضائية من خلال المجلس الأعلى للهيئات القضائية ، وأبقيا على دور وزارة العدل فى وجوه إشراف فعالة ومؤثرة على القضاة والمحاكم.

كان ما فعله الرئيس أنور السادات فى السبعينيات من إعادة القضاة وإلغاء قوانين منع التقاضى والإفراج عن المعتقلين السياسيين ، ورد أموال من خضعوا للحراسة وغير ذلك ؛ كان كل ذلك فيما يبدو لى نوعاً من اتباع نصيحة أبى جعفر المنصور الخليفة العباسى لابنه المهدى عندما حلت المنية بأبى جعفر فيما معناه: "لقد كنت استصفيت أموالاً للناس ، وجعلت فى خزانتى ثبتاً بما استصفيت ؛ فإذا توليت الخلافة فأعد للناس حبوسهم ؛ حتى يبدو أنهم فى عهد جديد". وإن أى حاكم يلجأ فى بداية حكمه إلى هذا الأسلوب ليبدو للناس "أنهم فى عهد جديد". وإذا استقرأنا قوانيننا نلحظ أن أكثرها استقامة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ هو ما صدر منها فى بداية العهود (عهود الحكام).

ومن جهة أخرى ، وبالنظر السياسى والتاريخى العام ، وفى مجال المقارنة بين العمل السياسى قبل ١٩٧٠م وبعدها ، نلحظ أن الرئيس عبد الناصر كان كلما ضيقت عليه الخناق وحاصرته قفز إلى الأمام متحدياً ، وإن الذى بعده كلما ضيقت عليه الخناق وحاصرته قفز إلى الخلف متراجعاً. وكانت سياسات ما قبل ١٩٧٠م تميل إلى المواجهة والدخول فى المعارك المفتوحة ، والجهر بالفعل الممارس ، وكانت تميل مع الخصوم إلى الضرب - عزلاً أو اعتقالاً- لا إلى الإفساد ، وإلى تجميع السلطات جهاراً على خلاف سياسات ما بعد ١٩٧٠م التى ترسم مؤسسات صورية ، وتجمع السلطة مع الالتفاف على المعانى وإفراغ ألفاظها من محتواها الحقيقى.

والحاصل فى ظنى ، أن أسلوب المواجهة والمكافحة الصريحة ، يجعل الأفراد يتجمعون ويجعل الجماعة أكثر تماسكاً ، ويجعلها أقدر على الصمود والمقاومة ؛ حتى لو كانت المواجهة قهراً وعدواناً ، بينما أن أسلوب الإفساد والغواية يفرق الجماعات ، ويجعل المعارك فردية ، ويجعل ميدانها لا خارج النفس ، ولكن فى داخل الجوانح والجوارح ؛ وهو يحيل المعارك العامة إلى معارك ذاتية نفسية ، ويحيل الجهير إلى خفى ؛ أى يجعل صراع الإنسان لا مع شىء خارج جوارحه ، ولكنه يكون مع جوارحه نفسها.

لذلك ، وبالنظر إلى نظام الدولة كله وعلاقات مؤسسات بعضها ببعض ، فإن الفارق المهم بين نظام حكم ٢٣ يوليه والنظام الذى تلاه بعد ١٩٧٠م ؛ هو فارق لا فى طبيعة السلطة ذات التكوين الأحادى المندمج ، ولا فى الأسلوب الفردى فى اتخاذ القرار ، ولا فى شخصية القيادة (أى اندماج الوظيفة القيادية فى شخص القائم بها) ولكن الفارق يكمن فى الأدوات والوسائل التى يُتكفل بها لدى القائمين بالأمور ضمان أحادية السلطة واندماجها ، رغم الشكل التعددى الذى تظهر به ، وضمان استبقاء فردية القرار رغم المظهر التعددى الذى يتخذه ، وضمان أن تصدر الإرادة الجماعية لأى مجلس أو هيئة معبرة عن المشيئة الفردية للجالس فى صدر المجلس ، أو المتوسد رئاسة الهيئة ، وضمان هذا الالتحام الوثيق بين الشخص ووظيفته ؛ بحيث إنه لم يعد ما يميز الصالح الذاتى له عن الصالح الموضوعى الذى يتعين أن يبتغيه العمل المؤدى.

فمثلاً كان نظام جمال عبد الناصر لا يقر شرعية وجود أحزاب متعددة (هكذا صراحة) ولكن النظام الذى تلاه يقر بالتعددية الحزبية ، ويعترف بها نظاماً قانونياً مشروعاً ، ولكنه توسل إلى إفراغ الأحزاب الموجودة من فاعليتها السياسية بقدر الإمكان ، وصارت البضعة عشر حزباً القائمة علناً ، بعضها موقوف أو مجمد رسمياً ، وبعضها لافتة على مقر دون فاعلية ، وبعضها ملحق بالدولة ، وبعضها مضيق عليه الخناق ، وحرم ما يجد من حركات حزبية يتوقع لها وجود فعلى وفاعلية حقة فى الوجود الشرعى والنظام هو نظام حزب واحد من الناحية الفعلية.

ومثلاً ، كان المجلس النيابى القائم على السلطة التشريعية ، فى عهد عبد الناصر يوجد أحياناً ولا يوجد أحياناً أخرى (افتقد وجوده تسع سنوات من ثمانى عشرة سنة) وعندما وُجد لم يلحظ له أثر فى رسم السياسات أو إقرارها ، مقارنة بما يصدر عن رئاسة الجمهورية. أما فى العهد الذى بعده ؛ فقد وُجد المجلس على الدوام (على مدى ثلاثين سنة تلت) ولكن

كانت هناك ست عشرة سنة منها (من عام ١٩٨٤ إلى عام ٢٠٠٠م) حكمت فيها المحكمة الدستورية ببطلان تشكيل مجالس الشعب الأربعة التى شكلت خلالها ، ولم تطق الحكومة فى أى منها معارضة لا تزيد على بضعة عشر أو بضعة وعشرين عضواً ؛ مما يجاوز أربعمائة من الأعضاء ، ولا طاقت أن تصل المعارضة فى عام ١٩٨٧ إلى نحو ٢٢٪ من الأعضاء وقرارات المجلس دائماً معدة من قيادة الدولة التنفيذية ، والحزب ذو الثبات والدوام فيه لثلاثين سنة هو حزب الحكومية بأغلبية لم تقل عن ٩٠٪ إلا مرة واحدة قلت إلى ٧٨٪ ، وتصنع فى انتخاباته ما صار مجال طعون انتخابية تصل إلى المئات فى كل مرة ولا يطبق من أحكام القضاء وقراراته بشأنه إلا حالات فردية رآها حزب الحكومة محققة لصالح رجاله.

فالمطلوب دائماً هو كيفية الإبقاء على الهياكل والمبانى ، مع الاستيعاب للوظائف والمعانى ، وكيفية الإبقاء على الأشكال مع تفريغ المحتوى ، وكان لهذه الأساليب ولما استخدم فيها من أدوات مساس بالسلوك الفردى والجماعى ؛ مما أصاب التكوين المؤسسى بأنواع من الوهن وفقدان المناعة ، والاعتياد على مجافاة القول للفعل وتآكل المعانى ، وتسمية الأمور بغير أسمائها ، وإطلاق الأسماء على غير مسمياتها.

فى هذا السياق التاريخى ، وفى هذا الإطار السياسى التوظيفى ، يمكن أن نقرأ الرسالة التى بعث بها الأستاذ الفاضل المستشار يحيى الرفاعى إلى نقابة المحامين ؛ يعتزل بها المحاماة ، ويقرن ذلك بشهادته عما يراه وما يخشى منه بالنسبة لاستقلال القضاء والقضاة مما هو حادث فعلاً.

أظهرت الرسالة ما يتعلق بعلاقة وزارة العدل بالهيئة القضائية ، والدور الفعال الذى تقوم به الوزارة فى هذا المجال. والسلطة التنفيذية بالنسبة للقضاء تتمثل فى وزير العدل ، والسلطات التى ناطها قانون السلطة القضائية بوزير العدل هى سلطات للحكومة ، وجهات بالنسبة للقضاء ، وطبقاً للقانون ذاته فإن وزير العدل هو من يندب من مستشارى محاكم الاستئناف من يتولون رئاسة المحاكم الابتدائية ؛ بما يتيحه هذا المنصب لرئيس المحكمة الابتدائية من إمكانات عملية وقانونية ورقابية على القضاة ، وبما يكفله منصب رئيس المحكمة الابتدائية من مزايا مادية وعينية لمن يتولاه. وإن رأى المجلس الأعلى للقضاء لا يلزم الوزارة فى اختيارها رؤساء هذه المحاكم. ويذكر أنه جرى العمل على دعوة القضاة لعرض قضاياهم المهمة على رئيس المحكمة بالمخالفة لما يقضى به الدستور والقانون.

كما ذكرت الرسالة أن التفتيش القضائى هو هيئة تابعة للوزارة ؛ بما لها من سلطة الإشراف والرقابة على أعمال القضاة ، وبما لها من نفوذ وأثر فعال عليهم من حيث تقرير الأهلية

والصلاحية ، والمسائلة ، وفحص الشكاوى والتحقيق ، واقتراح النقل والندب والترقية والتخطى. وإن الوزارة من خلال ما لها من سلطات ، ومن خلال رؤساء المحاكم وإدارة التفتيش الفنى يمكنها التأثير فى توزيع العمل على الدوائر. كما أشارت الرسالة إلى أن ثمة تمييزاً مالياً يجرى بين رجال القضاء من خلال وزارة العدل ؛ عن طريق الحوافز ومكافآت العمل الإضافى ، ودورات التحكيم ، والكسب غير المشروع ، والمعالجات العلاجية والاجتماعية ، والمزايا العينية الأخرى ، وغير ذلك مما أشارت إليه الرسالة.

ويهمنى أن أوضح جملة من المسائل التى تبين ما فى هذه الملاحظات من أهمية تمس صميم العمل القضائى ؛ وهى تتعلق بكيفية نظر القاضى لقضية معينة ، والمنهج الذى اتخذه القانون هو أن يضبط هذه المسألة على نحو موضوعى تستبعد منه بأقصى قدر يستطيعه البشر إمكانية أن يجرى اختيار قاض بعينه لنظر دعوى بعينها ؛ وهذا ما عرفه الدستور وعرفته القوانين بعبارة "القاضى الطبيعى" ؛ أى القاضى الذى لا تختاره بذاته سلطة بذاتها لنظر قضية بذاتها.

ذلك أن رجال القضاء عندما يبدأون عملهم القضائى ، ويمارسونه مدة من الزمن ، إنما تهر وجوه التباين بين بعضهم البعض فى أسلوب تناول الدعاوى ، وأسلوب تحقيق وقائعها ، وأسلوب فهم نصوص القانون وأسلوب التطبيق ؛ يتباينون فى إطار الالتزام بأحكام القانون وضوابطه ، وفى حدود الحيدة والاستقلال الواجب توافره فى النظر ؛ يتباينون بين متشدد ومخفف فى وسائل الإثبات ، ويتباينون فى درجة ما يستلزمه الواحد منهم للتوصل لليقين أو الظن الراجح ، ويتباينون فى تفسير النصوص بين من يميل إلى الجمود أو الضبط ، ومن يميل إلى المرونة ، وأن القضايا تتقارب فى مشاكلها وتتفاوت تفاوتات تقل وتزيد ، والمصالح تتفاوت وتتقارب أيضاً ؛ ومن ثم يكون اختيار قاض بعينه لنظر دعوى بعينها أمراً له أثر كبير فى مصير الدعوى ؛ وذلك كله مع الافتراض القانونى والقضائى الكامل بعدم التدخل أبداً فى شئون المحاكم والقضاء.

وينتج عن ذلك أن من يتمكن من اختيار من يعين لنظر دعوى بعينها ؛ يكون كما لو كان "بالتحكم عن بعد" قرر مصير الدعوى ؛ بغير تدخل مباشر ، وبغير انتهاك لأى من مبادئ التقاضى المعترف بها قانوناً وواقعاً. وهذا ما حرص القانون وحرصت التقاليد القضائية على سد الذرائع أمام أى من احتمالاته. أما القانون فهو الذى يحدد اختصاص المحاكم ، ويرسم مستويات المحاكم من ابتدائية إلى استئنافية إلى عليا ، ويرسم درجات التقاضى ، ويحدد الشروط الموضوعية لتولى القضاء فى أى من ذلك ، ويرسم إجراءات رفع الدعاوى ، ويحدد النظام الإقليمى — وهكذا ، ولم يترك القانون لوزير العدل إلا إنشاء المحاكم الجزئية ، وتحديد

اختصاصها الإقليمى ؛ وهى ليست أدنى درجات التقاضى فقط ، ولكنها أقلها أهمية من حيث الموضوعات التى تنظرها. والقانون كما نعرف يضع تحديداته فى صيغ عامة ومجردة ، وأساليب موضوعية تصدق على الحالات الملموسة بالأوصاف الموضوعية التى تتوافر ، وليس بذوات الحالات ولا ذوات أشخاصها.

ثم يبقى بعد ذلك ، أنه مع الالتزام بكل الضوابط القانونية الموضوعية ؛ فثمة محاكم بكل واحدة منها كثرة من القضاة تصل أحياناً إلى بضع مئات ، ويتوزع العمل فيها دوائر ثلاثية أو خماسية تجاوز المائة أحياناً ، وتتوزع عليها قضايا تصل إلى الآلاف ؛ فكيف يجرى توزيع نوعيات القضايا إلى الدوائر المكونة من أشخاص معينين؟ هذا التوزيع لا يتلاءم معه جمود النصوص التشريعية وثباتها ؛ فهى تحتاج إلى مرونة ، وعلى قرارات تصدر كل سنة أو نحو ذلك. ألزم القانون أن تصدر القرارات فى شأنها من الجمعية العمومية لقضاة كل محكمة. وأن تتحدد نوعيات القضايا حسب تصنيف موضوعى لمضمونها ، وتتوزع الدوائر الكافية لنظر كل موضوع ، مثل موضوع الإيجارات مثلاً ، والعمال ، والتعويضات ، والجنح ، وإلغاء القرارات الإدارية ، والتأديب.. إلخ. ثم يوزع القضاة أو المستشارون على هذه الدوائر بقرارات تصدر من الجمعية العمومية.

والجمعية العمومية للمحكمة تتكون من مجموع القضاة أو المستشارين بها ؛ ومن ثم فالقرار الصادر منهم يصدر من مجموعهم ويتعلق بمجموعهم أيضاً ؛ فهم يصدرون القرار وهم موضوعه. ثم إن المعروف أنه كلما زاد عدد مصدرى أى قرار ، قلت نسبة العنصر الذاتى فى هذا القرار ، ويفترض أن أقل نسبة للعنصر الذاتى تكون فى قرار يصدره أصحاب الشأن جميعاً فيما يتعلق به. ونحن نلحظ أحياناً أنه إذا لم تجد الجمعيات معياراً موضوعياً لتوزيع قضايا بعينها بين أكثر من دائرة ، قررت التوزيع وفقاً للأرقام الفردية والزوجية للقضايا ؛ وذلك التزاماً بألا تتدخل مشيئة فردية فى إيصال قضية بعينها إلى قاض بعينه.

ويظهر من ذلك أن ثمة التزاماً قانونياً وعرفياً وقضائياً مفاده:

- أن يجرى تصنيف القضايا تصنيفاً موضوعياً يتعلق بالأنواع والموضوعات ؛ وليس بذوات المتقاضين ولا بعين قضية معينة.
- ألا يُختار قاض معين لقضية بعينها.
- ألا يتحدد القاضى بذاته بعد أن تتحدد قضية بذاتها من حيث الأطراف ، أو من حيث الموضوع وعلى خلاف هذه المبادئ نلحظ ما يحدث الآن من أن الجمعيات العمومية

تفوض رئيسها فى توزيع الأعمال ، وفى تحديد الدوائر أثناء السنة القضائية. كما أنه يرد على خلاف هذه المبادئ أن يكون ثمة بدائل لنظر الكثير من الدعاوى الجنائية عند قيام حالة الطوارئ ؛ فيمكن أن تعرض القضية على محكمة الجنايات العادية ، أو أن تُعرض على محكمة أمن الدولة أو أن تعرض على محكمة عسكرية ومحاكم أمن الدولة يمكن قانوناً أن تشكل من مستشارين فقط ، أو من مستشارين وعسكريين معهم ، أو من عسكريين فقط ، والمحاكم العسكرية التابعة للقضاء العسكرى لا ندرى كيف تشكل أى دائرة منها ، ولا ما هى الضوابط القانونية التى تضبط هذا النظر. وكل ذلك صدرت بشأنه من قبل أحكام قضائية ناقشته وأوضحت وجهة النظر القانونية بشأنه ، وقررت بطلان القرار الذى يصدر بإحالة قضية بعينها إلى محكمة بعينها ، ولكن هذا النظر هوجم وعُدل عنه. وأظن أن سبباً أساسياً لاستبقاء حالة الطوارئ لثلاث وعشرين سنة لم تنقطع هو استبقاء هذه المكنة.

أما بالنسبة للمزايا المادية ؛ فإنه لا حاجة للتدليل على أن عنصراً من أهم عناصر ضمان النأى الواجب عن التأثير على القضاة هو وحدة المعاملة المالية والمعاملة الاجتماعية ، والمساواة التامة بين ذوى المركز القانونى الواحد من القضاة ؛ فلا يجوز أن يتميز قاض عن غيره ممن يساويه فى الدرجة والأقدمية ومكان العمل. والحقيقة أن المرتبات وما يلحق بها من حوافز شهرية أو بدل قضاء أو بدل تمثيل أو غيره ما يلحق بالمرتبات ؛ فهو واحد وقراراته واحدة. ولكن وجه الملاحظة الواردة فى رسالة المستشار الرفاعى يتعلق بما ينتدب إليه القضاة فى لجان التحكيم والعمل الإضافى ، ولجان الكسب غير المشروع ، وكذلك ما أسماه "أنواع المعاملة المالية والعلاجية والاجتماعية والمزايا العينية الأخرى". وأشارت إلى أن ثمة ما يصرف بالإدارة الفردية دون قواعد.

هذه الأمور التى أشارت إليها الرسالة ، لا أدرى كيف سكتت الهيئة التشريعية ممثلة فى مجلس الشعب عن تقديم الاستجوابات بشأنها ، وكيف لا يجرى التقصى عن وجوه الصرف وأحواله وبنوده بوصفها بنوداً فى الميزانية ، وكيف لا يظهر من مراقبات الجهاز المركزى للمحاسبات وجود هذا الأمر ؛ وهى مراقبة تتعلق بالوزارة بوصفها إحدى جهات السلطة التنفيذية ؛ فهى ممارسة لا تتعلق بالرقابة على القضاء.

على أنه فى هذا المجال ؛ ومما قد يعادله أهمية أو يزيد هو أمر الانتدابات التى تحدث للقضاة إلى الوزارات والهيئات العامة ووحدات الحكومة فى كل المجالات. والانتدابات تحدث أكثر

ما تحدث فى مجلس الدولة ، وهى تتكاثر أحياناً مع الشخص الواحد ؛ بحيث تزاحم عمله الأصلى فى القضاء ؛ وهذا أمر فى حدود ما يكون نافعاً لجهاز الإدارة وهيئاته ، وكافلاً للقدر المطلوب من الرشد القانونى فى نشاط جهات الحكومة ؛ فإنه يتعين أن يخضع لضوابط العمل القضائى من حيث الأقدميات والترتيبات ، ولا يكون باختيار جهات الإدارة ، ويتعين أن يكون لمدد محددة غير قابلة للزيادة ويتعين ألا يخل ذلك بعمل جهات الفتوى ؛ بوصفها المفتى الأساسى لجهات الإدارة وبوصفها لصيقة بالتكوين القضائى لا تنفك عنه.

ومما له أهمية أيضاً فى هذا المجال ما هو معروف من تعيين البعض فى وظائف المحافظين ، أو فى غيرها ، وتقرير معاشات استثنائية للبعض عند بلوغهم سن التقاعد ، والقضاة يعرفون أمثلة فى ذلك والأولى صوناً لاستقلال القضاء ألا يعين قاض بوظيفة أخرى بعد تركه القضاء إلا بعد مضى ثلاث سنوات مثلاً على تركه القضاء ، وألا يتقرر معاش استثنائى لقاض عند تركه القضاء ، إلا بعد عرض الأمر على جهات القضاء لتضع الضوابط بشأنه ، أو تكون هى من تقدر مدى الاستحقاق فى هذا الشأن ، وهى من يرقب حالاته. وكذلك الشأن بالنسبة للجان فض المنازعات التى نشأت أخيراً ، والوزارة تختار لها من القضاة دون ضوابط معلنة ، والأولى أن يكون الأمر بيد مجالس القضاء وهيئاته لتضع القواعد والضوابط وتعين الحالات.

ومما له مناسبة ذكر هنا أيضاً ، أن الأستاذ المستشار محمد أمين المهدى رئيس مجلس الدولة السابق ، كان أوقف فى سنة ٢٠٠٠م مكافأة شهرية ترد من وزارة العدل لأعضاء محكمة الأحزاب منذ سنة ١٩٩٢م عندما كان المستشار محمد حامد الجمل رئيساً للمجلس ؛ لأن المستشار المهدى لم ير وجه أحقية قانونية لصرفها للأعضاء ، ولأن الوزارة ممثلة بالوزير ؛ وهو عضو فى لجنة الأحزاب التى يطعن فى قراراتها أمام هذه المحكمة. ولا أعرف إن كان وقف الصرف مستمراً ، بل عاد صرفها من جديد.

وإننى أذكر أنه فى ١٠ أغسطس ١٩٢٦م وعند مناقشة ميزانية الدولة لعام ١٩٢٥م لاحظ النائب الوفدى فخرى عبد النور أن الحكومة رفعت راتب رئيس محكمة الاستئناف (لم تكن أنشئت محكمة النقض بعد) مائتى جنيه سنوياً بصفة شخصية فوصل الراتب إلى ٢٤٠٠ جنيه سنوياً ، وكذلك فعلت مع أحد المستشارين . وذكر أن ذلك يعتبر افتئاتاً على استقلال القضاء ، وطلب حذف الزيادة صوناً لهذا الاستقلال. ودافعت الحكومة عن الزيادة باعتبار أن المرتبات كانت خفضت رسمياً ، وأن البعض نقل من وظيفة ذات راتب أعلى فاحتفظ له براتبه السابق ، ومع ذلك لم يقتنع الأستاذ فخرى عبد النور ، ونقل المسالة إلى المناقشة العامة باعتبارها مسألة تتعلق باستقلال القضاء ، وأنه لا يجوز منح أى زيادة شخصية للقاضى.

وكان سعد زغلول هو رئيس مجلس النواب فقال: "إن موضوع المناقشة وإن كان بالنسبة للمبالغ المراد حذفها غير مهم ، إلا أنه مهم إلى الدرجة القصوى فيما يتعلق باستقلال القضاء. يجب أن يكون القضاء مستقلاً ، ولا يمكن أن يكون مستقلاً إلا إذا لم تتدخل فيه السلطة التنفيذية ، أو كان تدخلها قليلاً جداً". ثم قال: "إن نظام القضاء فى مصر يساعد السلطة التنفيذية على أن تتدخل فيه بطرق شتى مشروعة ، وهذا أمر يؤسف عليه ، ولكنها تتدخل أيضاً بصفة غير مشروعة ، بل بصفة تكاد تكون رشوة للقضاة ، وهذا ما لا يجوز أبداً ، ويجب على حضراتكم بصفتكم نواب الأمة أن تضربوا على كل يد تمتد إلى هذا الاستقلال (تصفيق حاد)". ثم قال: "لا يجوز مطلقاً أن يمتاز قاض عن زميل له يجلس بجانبه إلا إذا كان ذلك بحكم الزمن والقدم" ، ثم قال فى خواتيم أحاديث الأعضاء: "سمعت الآن من كثيرين دفاعاً عن القضاء ، كما سمعت بغاية السرور دفاعاً عنه من معالى وزير الحقانية ، وإنى أتشرف أيضاً بالدفاع عن القضاء ، وأرانى حائزاً لهذا الشرف بمنع تدخل الحكومة فى استقلال القضاء بهذه الطريقة المعيبة". ثم قرر المجلس حذف العلاوات الشخصية المذكورة.

وأذكر وأنا صبى صغير لم أبلغ الخامسة عشرة من عمرى فى ١٩٤٨م ، كان أبى المستشار عبد الفتاح البشرى - رحمه الله - رئيساً لإحدى دوائر الجنايات الثلاث بمحكمة الاستئناف بالقاهرة. وكان الآخران هما المستشار عبد اللطيف محمد ، والمستشار حسن فهمى بسيونى. واغتيل المستشار أحمد الخازندار ؛ رأت الحكومة أن تقدم سيارة بحرس إلى كل من أعضاء هذه الدوائر. ولا زلت أذكره فى المنزل ممسكاً بسماعة التليفون يتصل بزملائه ويتفقون جميعاً على عدم قبول هذا العرض. وكانت حجته التى سمعتها منه يومها ، أنه كيف تقرر لهم عربة لا تعمم على كل مستشارى المحكمة؟ وهل أمنهم هم أولى من أمن غيرهم؟ وكيف يسوغ أن يرى المتقاضون قاضيهم ينزل من السيارة المحروسة أمام المحكمة؟ وإن ظنوا بحق أنه خائف ، فكيف يطمئنون إلى قاضيهم وإلى حيدته ، وهم يرونه خائفاً؟ ثم قال إن شرعية القاضى عند الخصوم الماثلين أمامه أنهم يطمئنون إلى حياده ، وأنه سيان عنده - حسبما يظهر له أنه الحق - الحكم ضد هذا أو ضد ذلك. فهل يطمئنون إليه وهم يرونه خائفاً ومحروساً ؟ ثم ابتسم وقال لنا (نحن أولاده) : "معاشى يكفى تعليمكم إن حدث لى شىء".

وقد توفى بعد ذلك لأقل من ثلاث سنوات. وكفانا معاشه لنتعلم ، وكفانا الله سبحانه من قبل ومن بعد ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾.

* تعقيب ..

المستشار أحمد مكي

أشكر السادة معدى الأوراق ، وأشكر الأستاذ عابدين حسن على عرضه المتميز لورقة الدكتور محيى الدين قاسم.

وأبدأ تعقيبى على ورقة الدكتور محيى الدين قاسم بالقول إن النظرية الغربية تقوم على أساس ضمانات الديمقراطية فى مبدأين. **المبدأ الأول** : هو مبدأ سيادة القانون وهذا لا تنفرد به الديمقراطية الغربية ، فقد عرفه الإسلام قبل الديمقراطية الغربية ، لكن المشكلة أى القوانين يسود ؛ لأن القانون إذا كان جائراً فهو أخطر أعداء الديموقراطية. **المبدأ الثانى** : هو مبدأ الفصل بين السلطات ، وقد تعرض له المستشار السنهورى فى بحثه القيم عام ١٩٥٢م كما أشار إلى ضعف البرلمانات و تغوّل السلطة التنفيذية على السلطتين الأخريين القضائية والتشريعية. وأضيف أن المستشار طارق البشرى له بحث طيب فى كيف حقق الإسلام نوعاً من التوازن رغم أننا لا نستطيع القول إن الحكم فى ظل سلاطين الغلبة كان حكماً ديمقراطياً ، لكنه حقق نوعاً من التوازن بين سلطة القاضى وسلطة الوالى بأن جعل سلطة التشريع فى يد القاضى ، ونحن نعلم حديث الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل عندما سأله **"بم تقضى يا معاذ"** فقال **"بكتاب الله وسنة رسوله فإن لم أجد فأجتهد"** ، ولم يجرؤ السلاطين فى البداية أن يخالفوا مبادئ الشريعة جهاراً نهاراً فى خصوص تنظيم علاقات الأفراد.

أنتقل إلى التعقيب على ورقة المستشار الدكتور فاروق عبد البر الذى كان صريحاً ومباشراً ، وتوجه مباشرة إلى نفى ما يقال من أننا نعيش أزهى عصور الديمقراطية.

وفى الواقع أود أن أشكره على الصورة القاتمة التى عرضها علينا ، ولا أعلم كيف يمكن أن يتحقق استقلال القاضى عن القانون ، فالقوانين الحالية هى باقة من الشرور لا أول لها ولا آخر.

وهذا ينقلنا مباشرة إلى ورقة الدكتور حسام الأهوانى حول "المواطنة والحق فى الخصوصية" ، وفى هذا الصدر أرى أنه مهما كان الأمر فما عرضه الدكتور حسام هو صورة مشرقة للتشريع ، وهذا يعود إلى أن موضوع البحث يتصل بقيمة رئيسية فى مجتمعنا هى قيمة

الخصوصية أو الستر ، وعلى سبيل المثال أقول إن للتشريع الإسلامى فلسفة حاصلها أن الفرائض لا تفرض ، وإنما يدعى إليها ، ويمهد للقاعدة القانونية بسلسلة من الإجراءات المصاحبة ، ويتميز الإسلام بأنه لا عنصرية بين المسلمين ولا فرق بين عربى ولا أعجمى إلا بالتقوى ، ولا يعنى هذا فقط أن يتزوج زيد بن حارثة السيدة زينب بنت جحش ، ولا أن يصبح بلال بن رباح سيدنا فقط ، بل إن المساواة تعنى أن تجلس حيث يتنهى بك الصف وفى صلاة الجمعة نجلس سواسية. وبهذا نجد القرآن الكريم يقول : ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ ، وأقول إن الخير لا يفرض ولا يؤمر به وإنما يدعى إليه ، وكذلك يقول تعالى ﴿وَلا تَجَسَّسُوا﴾ ، وأيضاً يقول : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ وهذه مقدمة ، وكذلك ﴿وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾والغيبة هى النشر بالمفهوم القانونى أو ذكر أخيك بما يكرهه حتى لو كان فيه. أما الشفافية ، والتى تحدث عنها الدكتور حسام الأهوانى فحدث ولا حرج ، فنحن نعرف مفاوضات الحديبية كما شرحها الدكتور محمد سليم العوا ونعرف عن حياة الرسول ﷺ ؛ كيف كان يأكل وكيف كان ينام والاختلافات بين زوجاته أمهات المؤمنين رضى الله عنهن جميعاً ، علاقته بأبنائه إلى آخر هذه التفاصيل ، وأتحدى أن يكون قد تحققت الشفافية لبشر وعرفنا تفاصيل حياته فى حياتنا المعاصرة مثلما نعرف عن الرسول صلى الله عليه وسلم من ١٥٠٠ سنة. أكثر من هذه الشفافية أن القرآن الكريم يؤكد بشرية الرسول صلى الله عليه وسلم ويكشف لك نوازع نفسه بالقول ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى﴾ ، وكذا ﴿وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا الله مُبديه﴾ ، ولا أعتقد أن هناك درجة من الشفافية أعلى من ذلك.

أنتقل إلى التعقيب على ورقة الدكتور عماد طارق البشرى ، وقد وُجِّه لى سؤال من القاعة حول السبل التى يجب أن يأخذ بها المسلمون ليعودوا إلى سالف مجدهم. اعتقد أن الأقدر على الإجابة هو الدكتور محمد سليم العوا ، وأذكر أننا قد تحدثنا فى البداية عن المشاركة وأن هناك قيوداً من السلطة وهناك سلبية من الناس ونحن لم نعالج هذه السلبية. وقد شرح لنا المستشار فاروق عبد البر معنى سيادة القانون وأعطى لنا صورة بشعة للقانون والذى لا بد أن يكون نابعاً من الأمة وتراثها. وخير تراث للأمة هو الذى لا بد أن يكون مستلهماً من الشريعة الإسلامية ، وفى القرآن نجد أن أهل التوراة يحكمون بالتوراة ، وأهل الإنجيل يحكمون بالإنجيل ، والقاعدة القانونية لا تعتمد على قوة الحاكم وقهره وإنما على رضا الناس وقبولها ، حتى لا يحتال الناس على القاعدة القانونية ويكاد يكون هناك إجماع بين الناس عليها. لا بد أن تكون القاعدة القانونية نابعة من داخلنا وليس أوامر عسكرية تعكس إرادة السلطة.

وللسنهورى تصور لتوطين الفكر الدستورى وأسلَمَته ، وقد أشار إلى أهمية استقلال القضاء وجعله مهيمناً ورقيباً على الدستور ، ونحن نعرف أن الحكمة ضالة المؤمن وأن حيثما وجدها أخذها ، وإذا كنت ضد الانبهار بالغرب فأعترف أننا قد استعرنا من الغرب النظم ومجلس الشعب والمحكمة والرئاسة .. إلخ ، لكننا لم نستورد آلياتها ولا قيمها ، والحضارة الغربية لها مجموعة من القيم كثير منها مقبول وعلينا ألا نخرج من حالة الانبهار إلى الرغبة فى التدمير والهدم ، علينا أن نأخذ منهم ما نعتقد صوابه وأن نتذكر أن لنا الأكثر والأكبر ، فقيمة العدل مذكورة فى القرآن ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ ، ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ ، ويقول ابن القيم "حيثما ظهر العدل وأسفر عن وجهه فثم شرع الله". وكل هذه القيم تتميز بها الحضارة الإسلامية بها لا يعرفه الغرب والذى لا يمكن أن يرى مثلاً قيمة العدل فى قضية فلسطين أو العدل فى جوانتانامو.

القيمة الثانية فى الإسلام هى المساواة أو عدم العنصرية ، لقد فتحت مصر على يد عمرو ابن العاص ونسمى الغزوة التى حدثت فتحاً لأن المسلمين لم يأخذوا جزءاً من مصر ، وفى كل البلاد التى حدث بها الفتح الإسلامى نقول إنه قد قامت حضارة إشعاعية. أما الحضارة الغربية فحضارة عنصرية ، حضارة استعمارية تتجلى صورها فى جنوب إفريقيا ، إسرائيل ، روديسيا. إذاً هذه معانى ينقصها الجانب الإنسانى وهذا هو دورنا كأمة إسلامية لأننا أمة مخرَجة للناس ، وعلينا بعد أن نحقق تنظيم أنفسنا أن نصدر أو نعلم البشرية هذه المعانى.



ثانيا :

الجماعة الوطنية .. والحضور السياسى.

١٤ منهج النظر فى تشكل الجماعة السياسية وحركيتها التاريخية ..

المستشار طارق البشرى

(١)

أقصد بالجماعة السياسية ، هذه المجموعة من البشر التى تتحدد وفقًا لتصنيف معين يقوم على وصف فعّال يصدُق عليهم ويميزهم عن غيرهم من المجموعات ، وذلك متى كانت الأوضاع التاريخية قد رشَّحت الجماعة المصنفة – وفقًا لهذا الوصف– بأن تقوم بوظيفة محددة لحماية صالحها المشترك بعيد المدى. فثمة وصف يلحق بالجماعة وغيرها ، وثمة وظيفة تؤديها الجماعة الموصوفة بهذا الوصف. والوصف يتعين أن يكون لصيقًا وفعالاً. والإلصاق يعنى ألا يكون الوصف طارئًا أو عابرًا أو يسهل كسبه ويسهل تركه. لأن الوصف الذى تقوم به جماعة يتعين أن يكون أكثر ثباتًا من الناحية النسبية.

والجماعة تشكُّل تاريخىٌّ ، تنشأ وتقوم وتبقى عبر مراحل تاريخية ممتدة ، فهى لا تتبلور بموجب الطارئ سريع الكسب أو الفقد (مثل المهارات وأوضاع التنقل) وهى تلتزم من الأوصاف ما لا يتغير (مثل علاقات النسب مثلاً) أو ما يكون قابلاً للتغيير ولكن بصعوبة وبطء وعبر ما يحسب بالزمن التاريخى وليس بأزمان الحياة اليومية ، أى بما لا تصلح الحياة الفردية لأن تستوعبه كاملاً بآثاره ، بل أن تستوعب عدداً منه ، وذلك مثل اللغة باعتبارها وصفًا جماعيًا أو الدين باعتباره كذلك.

كما يجب أن يكون الوصف فعالاً (أقصد بذلك أثره فى تغذية التفاعل الذى يربط بين المتصفين به ليمكّن لديهم الشعور بالانتماء) لأن الجماعة عندما تنشأ إنما تكون ذات تميز عن أفرادها. وإذا كان آحاد الأفراد هم من تتشكل منهم ، فإنها تكون هى من يقيم الوصف المهيمن عليهم ، ولا منافاة بين إسهام الآحاد فى المشاركة وبين انتمائهم وخضوعهم من بعد لما تشاركوا فيه ؛ فإن من ينتمى لدينٍ معين باختياره إنما يخضع من بعد لهذا الدين ، ومن ينضم إلى نقابة أو لحزب مثلاً يمتثل من بعد لقرارات ما انضم إليه بإرادته ، ناهيك عمن يكون انتماؤه إلى الجماعة لم يتم بموجب توجّهٍ إرادىٍّ طوعىٍّ لواحد من بدائل اختيارية متساوية ، وإنما يكون جرى بموجب وصف لصيق لا يملك تعديله أو الخروج منه بالطواعية السهلة

السريعة. لذلك فإن أوصافًا بشرية مثل طول القامة أو وزن الجسم أو مستوى التعليم لم تصلح أبداً أن تكون وصفًا فعَّالاً بالمعنى المقصود هنا. والأمثلة ذات التكرار فى التاريخ للأوصاف الفعّالة ذات الأثر فى تكون الجماعات ، إنما تتعلق بالعقيدة من الأديان إلى الماركسية ، وباللغة مثل القوميات ، وبالنسب مثل القبائل والعشائر ، وبالإقليم الجغرافي.

والعنصر الفعّال- هنا- هو ما يمكن للصيرورة التاريخية أن تشكل من تفاعلاته مناطًا لقيام الجماعة السياسية ، وما تشكل تفاعلاته قوة تماسك لأفراد هذه الجماعة ووحداتها الفرعية المتعددة. والفاعلية هنا يتحول بها العنصر المكوّن للجماعة إلى معيار معرَّف للجماعة يجمع أفرادها ووحداتها ويميزهم عمن عداهم ؛ لأن الفاعلية أو التفاعل بموجب كونها صيرورة تاريخية ، تُنشئ إدراكًا ذهنيًا بالتوحُّد وبالمشترك العام داخل الجماعة المعنية ، كما تنشئ شعورًا وجدانيًا بالانتماء لهذه الجماعة وقابلية للاندراج بين وحداتها.

وقد سبقت الإشارة ، إلى أن الأوصاف التى بنيت منها التصنيفات الأساسية المتكررة فى التاريخ البشرى للجماعات السياسية ، كانت فى الغالب الأعم هى ما يلي:

- التصنيف القبلى القائم على وحدة الانتماء الأسري.
- التصنيف الدينى القائم على وحدة الانتماء العقيدى والرؤية الثقافية للكون وللمجتمع.
- التصنيف القومى القائم على وحدة الانتماء اللغوي.

ويمكن القول بأن أيًا من هذه العناصر المذكورة هو مثل المادة الخام ، لا تؤتى أثرها إلا بتفاعل يقوم بين وحدات من تضمهم ، وهو تفاعل لا يتأتى إلا بتوافر ظرفى المكان والزمان ، أى الجغرافيا والتاريخ ، فإن أمة قبلية أو دينية أو قومية ، لا تقوم إلا بتفاعل أفرادها فى بيئة جغرافية معينة ، وإلا بصيروره تاريخية ، بما يُنشئ ذاكرة مشتركة واشتراكًا فى أحداث واحدة وتكوين ثقافى واحد. وأقصد بالثقافة التكوين العقلى والوجدانى معًا ، أى التكوين النفسى المشترك الذى يتيح للأنا الفردية أن تندمج فى "أنا" جماعية يقوم بها الضمير "نحن". إن الشعور بالانتماء إنما يكون لتكوين كلى خارج عن الذات ، ولكنها تكون قابلة للانجذاب إليه والاندراج فيه بموجب إدراكها لتحققها فيه.

وإذا كانت أوصاف الانتماء قائمة فى الصورة السابقة ، وأمثالها فى التاريخ البشرى موجودة دائماً ، فإن التاريخ وأحداثه هو ما يصنع الوظائف التى تقوم بها هذه الأوصاف. ودائمًا هناك أوصاف جماعية تقيم مشاعر بالانتماء المشترك بين من تضمهم هذه الأوصاف -

أسرية قبلية كانت أو عقيدية أو قومية لغوية - ولكن أحداث التاريخ وحركة البشر والمجموعات هى ما يحدد مدى الأثر والفاعلية التى تقوم بها أى من هذه الأوصاف فى جماعاتها ، كما تحدد ترتيب الأولويات بين بعضها البعض ، بما يقوم به الوصف الجماعى الحاكم لغيره من الأوصاف الجماعية فى كل مرحلة تاريخية.

وأنا لست على ثقة من أن هذه الانتماءات تترتب مع بعضها البعض وفقًا لحتمية تاريخية عالمية ، باعتبار ظهور التكوينات القبلية أولاً ، ثم التكوينات العقيدية ، ثم التكوينات القومية. إن هذا الترتيب التاريخى حدث فى أوروبا ، واعتبرته أوروبا -ومؤرخوها أساسًا- الترتيب الجماعى العالمى ، لما وَقَر فى ذهن الأوروبيين عامة من أن تجربتهم هى معيار تشكُّل تجارب العالم كله ، وأن تاريخهم هو ما يُقاس به تاريخ شعوب العالم جمعاء.

ولكن الأوروبيين أنفسهم - والغربيين بعامة - هم من نقض هذا التصور من بعد ، فإن الوحدة التى أساسها الماركسية هى وحده عقيدية ، وقامت فى داخل الفكر الأوروبى وحركته السياسية ، وكانت تنقض التكوين القومى ، كما أن الحركة الصهيونية نشأت هى الأخرى فى الرحم الأوروبى وهى تقيم وحدة انتماء أساسها الدين اليهودي. ثم العولمة الآن ترد من أقصى الفكر الغربى ؛ من الولايات المتحدة الأمريكية.

إن وحدات الانتماء هى "مكنات" تتواجد وتتزاحم وتتبادل الترتيب والتأثير وفقًا لعوامل تاريخية أخرى ، تمكّن من ظهور بعضها وخفوت الأخرى ، ومن سيادة بعضها وحاكميته على غيرها. فحيث سادت القبيلة كانت هى الانتماء الحاكم ، وكان اختلاف المعتقد يشكل انتمـاء محكومًا وتابعًا. ونحن نعرف كيف أن قُرَيْشًا وبنى هاشم كانوا يحمون رسول الله ﷺ ، رغم اختلافهم مع دعوته ورغم حربهم له. وحيث سادت الوحدة الدينية - سواء الوحدة الإسلامية حتى الدولة العثمانية ، أو الوحدة المسيحية الأوروبية فى القرون الوسطى- كانت التكوينات اللغوية أو القبلية تشكل وحدات انتماء محكومة بالوحدة الدينية الشاملة هذه. وعلى العكس عندما سادت التكوينات القومية صارت الوحدة المؤسَّسة على العقيدة مما يشكل وحدات انتماء فرعية محكومة بالجماعة القومية ... وهكذا.

وفى الأدب السياسى الإسلامى كان تآزر الجماعة مع بعضها البعض يسمى العصبية أو الحمية ؛ وهى هذا الشعور الداعى إلى نصرة الجماعة. وكان تحسينه أو تقييمه يتوقف على ما إذا كان يقوم بنصرة الجماعة ضد أعدائها فيكون حسنًا مدعوًا إليه ، أو يقوم بنصرة جماعة فرعية ضد الانتماء العام فيكون قبيحًا منهياً عنه. ومن هنا فإنه عندما تتراتب وحدات الانتماء بين

عام وخاص وبين حاكم وتابع - بفعل ما يقوم فى مرحلة تاريخية ما من ترتيب يصون الجماعة الأشمل- فإنه يقوم لدى الجماعة العامة الحاكمة واجب أن تحمى الجماعات الفرعية المندرجة تحتها ، أن تحميها من تهديدات الخارج ، وأن تحفظ لها نصيبها فى الوجود الذاتى إزاء الجماعات الفرعية الأخرى. وهى إن لم تفعل ، ولم تقم بواجب ما نسميه الآن حفظ أمن الجماعة الأشمل وتحقيق التوازن بين الجماعات الفرعية ، فإنها تنكسر وتنفك على المدى الزمنى المناسب لذلك.

وأذكر هنا عبارة رفيق العظم عندما قال: "للاجتماعات نظامات وروابط هى العصبيات ، تكاد تكون طبيعية بين البشر ، أهمها الروابط العامة التى تجمع قومًا أو أقوامًا على كلمة واحدة ، وهى رابطة العشيرة أو الجنس أو الوطن أو الدين ..." ، "كل مجتمع مهدَّد فى كيانه من المجتمع الآخر ، ما لم يكن ذا رابطة تجعله متكافئًا معه فى القوة ، تراعى فيها النسبة فى القوة بين الرابطتين ، فكلما اتخذ المجتمع رابطة أوسع تحتم على الآخر أن يتخذ ما يقابلها.." ، "ولا يصح أن نقابل أى رابطة أو عصبية برابطة أو بعصبية أقل منها: عشيرية كانت أو وطنية أو دينية". وكان يقول ذلك ليزكى الجامعة الإسلامية العامة فى ظروف الهجمة الأوروبية العامة على الديار الإسلامية. وهذا الذى زكّاه -وقتها- لم يحدث ؛ ولذلك انكسرت الجماعات الإسلامية المفككه أمام الطغيان الأوروبى فى بداية القرن العشرين.

(٢)

إن ظاهرة الاستعمار التى عانت منها بلادنا كانت أعمق أثراً مما يبدو فى الكثير من الدراسات التى عالجت أوضاعنا السياسية والاجتماعية ومشاكلنا الحياتية. أقول ذلك لأننا عادة ما نعالج هذه الظاهرة فى نشأتها وفى مقاومتنا لها كما لو كانت مسألة خارجية متميزة عن سياق التطور والتغيير الذى يمس كيان الجماعة السياسية ، ونظم إدارتها ، ومجمل الأفكار التى تسود وتتداول ، والوظائف الفعلية لكل من ذلك فى الحياة الواقعية. وإن ما يمس ذلك فى الموضوع الذى نتعرض له فى هذه الورقة ، إنما يتعلق بالجماعة الوطنية أو الجماعة السياسية بعامة ، وبنظم إدارتها.

ونحن عندما ننظر فى التاريخ المعاصر لبلادنا الإسلامية والعربية ، نلحظ أنه حتى نهاية القرن التاسع عشر كانت الجامعة السياسية الحاكمة فى إدراك المواطنين ، هى الجامعة الإسلامية التى قامت على أساس حفظ الجماعة السياسية برباط الدين الإسلامى ، وكانت الدولة المشخَّصه لها فى إدراك المواطنين هى الدولة العثمانية ، وعلى الشاطئ الحضارى المقابل

فى أوروبا ، وفى أوروبا الغربية بخاصة ، كانت الجامعات السياسية الحاكمة قد تبلورت على أساس الجماعات القومية التى تقوم برباط اللغة ، وقامت على أساسها الدول المشخّصة لها.

وإن ما حدث لدينا فى المشرق ،لم يجر على المنوال الأوروبى الغربى ، من حيث قيام التناثر الإقطاعى هناك ، ثم تبلور الجامعات القومية فى حركات توحيد ونشوء للدول القومية ، وذلك من خلال التفكك وإعادة التصنيف والتجميع الذاتى ؛ إنما جرى لدينا على أساس إضعاف الدولة العثمانية القائمة على أساس الدين ، أو بعبارة أدق استغلال ضعفها الذاتى والتلقائى لإبقائها على تلك الحالة من الوهن ومن فقدان القدرة على النهوض ، ومن السعى لإفشال حركات الإصلاح التى بدت أحياناً مبشّرة بالنهوض ، وذلك لاقتسام أشلاء هذه الدولة شلوًا شلوًا ، حسبما تسنح الظروف لأى من القوى السياسية الأوروبية الطامعة فى استعمار هذه البلاد. وإن الظروف لتسنح لذلك وفق موازين القوى بين الدول الأوروبية المتنافسة ، ووفق ظهور الفرص التاريخية لاستعمار قطر ما أو لاحتلال صُقع ما. وهذا ما عبر عنه المؤرخون والكُتّاب الأوروبيون باسم "المسألة الشرقية" فى القرن التاسع عشر ، وما عبرت عنه السياسة البريطانية وقتها باسم "الرجل العثمانى المريض" ، الذى يحرصون على استبقائه مريضًا لكى يستثمروا الفرص فى الاقتطاع من جسده إربًا إربًا.

فى ١٨٣٠م احتلت فرنسا الجزائر ، وفى ١٨٣٩م احتل الإنجليز عدن للسيطرة على باب المندب جنوب البحر الأحمر لتأمين طريقهم إلى الهند ، وفى ١٨٨٢م احتل الإنجليز مصر للسيطرة عليها وللسيطرة على شمال البحر الأحمر ، وفى ١٨٨١م سيطرت فرنسا على تونس ، وفى ١٩١٢م سيطر الفرنسيون على المغرب وسيطر الإيطاليون على ليبيا. وبقى للدولة العثمانية أرض الأناضول والبر الشامى حتى العراق. وفى ١٨٩٩ سيطر الإنجليز على السودان حتى منابع النيل ، واقتطع الصومال بين الإنجليز والفرنسيين والإيطاليين فضلاً عن الأحباش ، وقطعت إفريقيا جنوب الصحراء بين الإنجليز والبرتغاليين والبلجيك والفرنسيين والألمان.

أقصد من ذلك أن أوضّح أن عمليات الاقتطاع الاستعمارى لم تتوخَّ التكوينات الجامعة التى تقوم بها وحدات سياسية ووحدات انتماء شعبى ، ولا كان هدفها أن تصون أمرًا من ذلك ، إنما كان الاقتطاع يتم حسب القدرة الذاتية للدولة الاستعمارية على اختلاس إقليم ما ، وحسب موازين القوى بين الدول الاستعمارية بعضها وبعض ؛ لأن الأمر كان أمر اقتسام وتوزيع ، وهو أمر انعقدت له المؤتمرات الأوروبية –عندما استدعت الحاجة ذلك– لتوزيع الأقطار والأقاليم ؛ كما حدث فى مؤتمر برلين ١٨٨٤ – ١٨٨٥ الذى قسمت فيه أقاليم أفريقيا

بين الدول الاستعمارية الأوروبية ، وكما حدث أيضًا فى اتفاق سايس بيكو ١٩١٦م الذى جرى وعقد سريًا أثناء الحرب العالمية الأولى بين بريطانيا وفرنسا لاقتسام بلاد الشام والعراق بعد الهزيمة المتوقعة للدولة العثمانية.

من ذلك يظهر أن التكوينات السياسية التى ظهرت -من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين- لم تكن تتطابق مع تكوينات الجماعات السياسية حسب أى من معايير التصنيف التى تجمع هذه الجماعات وتميزها عن غيرها ، سواء كانت نَسَبيَّة قبلية أو لغوية أو دينية عقيدية ؛ إنما عكست أكثر ما عكست موازين القوى بين الدول الاستعمارية ، سواء بالنسبة لكل منها إزاء الأخرى ، أو بالنسبة لسابق وجود لها فى الإقليم المعنى ، أو بالنسبة للأهمية الاستراتيجية والجغرافية لإقليم أو قطر معين بالنسبة لدول استعمارية معينة إزاء الدول الاستعمارية الأخرى.

وهذا التقسيم الذى روعيت فيه العلاقات الدولية للمستعمرين - ولم تراعَ فيه الوحدات القبلية أو اللغوية أو الدينية- هو التى تشكلت به "الحدود الدولية" لكل إقليم أو قطر أو صُقع فى كل من البلاد الإفريقية أو بلاد ما أطلق عليه "الشرق الأدنى" ، "والشرق الأوسط"، "والشرق الأقصى" ؛ باعتبارها مناطق دولية توصف لا بوصف ذاتى يتعلق بأى منها ، ولكنها توصف بمدى قربها أو بعدها عن المكان الأوروبى ، وذلك بما يفيد تجريدها من أى أوصاف ذاتية تتعلق بالجماعات التى تحيا فى أى من هذه المناطق.

وقد جاءت هذه الحدود السياسية بين الأقاليم والأقطار بموجب موازين القوى بين الدول المستعمرة ، لذلك لم تراع الجوامع السياسية الاجتماعية بين البشر ، ولم تراع الوحدات القبلية مثلاً فى البلاد الإفريقية ، ولا راعت التكوينات اللغوية والدينية ، فصارت وحدات الانتماء الجماعية - فى كلٍ من هذه التقسيمات- تدور بين التعدد داخل حدود كل تقسيم وبين عدم الاكتمال ؛ لأن جزءًا أو أجزاء فى داخل كل تقسيم يجد كماله وتمامه مع ذويه خارج حدود هذا التقسيم. وهذا يظهر أوضح ما يظهر فى بلدان إفريقيا من حيث التداخل والتعدد والتنافر، ومن حيث تقسيم المتجانس والمتناسب ، وتجميع المتنافر والمتعاكس.

وبالنسبة للبلاد العربية ، لا يظهر ما الذى يضم أجزاء سوريا الحالية بعضها إلى بعض ولا يضم لبنان مثلاً والأردن أيضًا ، وما الذى يجمع بين العراقيين بعضهم البعض ، ولا يضم أجزاء من الخليج العربى شرقًا وغربًا إليها ، وما الذى يفصل المملكة السعودية من أجزاء من شرق الجزيرة العربية من حيث التجانس القبلى والعشيرى فضلاً عن توحّد اللغة والدين

والتاريخ. ولا يُعرف سبب جماعى لاعتبار عدن إقليمًا سياسيًا منفصلاً عن اليمن. وبالنسبة لباكستان والهند فلا يعرف سبب جماعى أيضًا يفصل كشمير عن باكستان ويضم إليها باكستان الشرقية التى نعرفها بمنطقة البنغال التى انفصلت من بعد وكونت دولة بنجلاديش.

وبالنسبة لمصر ؛ فقد يظهر على السطح أن جماعتها السياسية البشرية مؤتلفة وتشكل جماعة مكتملة ، وقد يمكن أن يساعد على هذا التصور ما يحيط بها من الصحارى غربًا وجنوبًا ومن البحار شرقًا وشمالاً ، وما فعله التجمع قرب نهر النيل من النوبة إلى الإسكندرية ودمياط ، ما فعله ذلك من تداخل بشرى كثيف ومن تزاحم وتفاعل موحّد فى الشعور والخبرات التاريخية والتكون النفسى المتجانس ، وكل ذلك صحيح جداً ، ولكنه رغم صوابه ينطوى على نقص خطير يتعلق بتمام الانتظام البشري. ذلك أن الحدود الجغرافية لمصر تنحسر عن أن تستوعب أوضاع أمنها القومى ، ومصدر الحياة لمصر وشعبها هو مصدر شبه وحيد ، وهو نهر النيل ، وهو نهر واحد ، وهو يأتى بالمياه من مصادر تبتعد عن مصر بمسافات تتراوح بين ألفى كيلومتر وثلاثة آلاف كيلومتر من حدود مصر الجنوبية. فمصر باعتبارها كائناً حياً (بشراً وحيوانًا ونباتًا) توجد أمعاؤه خارج جسمه. أرأيت إلى النخلة ، تريد أن تفصل تاجها وجزؤها العلوى عن جذعها وجذرها. ومن جهة أخرى ، فمصر أغلب ما جاءها من الغزو العسكرى أو التهديد بالغزو إنما جاءها من حدودها الشمالية الشرقية. ولسنا فى مجال سرد تفاصيل التاريخ فى هذا المجال ، ولكن واقع الخبرة التاريخية يُظهر أن مصر ومنطقة الشام والحجاز هى منطقة أمن واحدة ، ولا أظن أن النظرية العسكرية الحالية –فى بدايات القرن الحادى والعشرين– قد عدّلت من هذا النظر وما خلصت إليه خبرة التاريخ. وكتابات العسكريين فى هذا الشأن – وحتى اليوم – سافرة الدلالة ، واضحة المعنى على أن الأمن العسكرى لمصر يدور فى منطقة تبدأ من باب المندب جنوب البحر الأحمر شرقًا وغربًا إلى شمال سوريا شمالاً بشرق.

وبهذا يبين أن هذا الكائن الحى الذى اسمه "مصر" ، توجد أمعاؤه خارج جسمه فى الجنوب ، ويصوّب الرصاص إلى رأسه من خارج حدوده المتاخمة شمالاً بشرق.

ومن هنا ، فإن الجماعة المصرية – وإن كانت متجانسة تمامًا من الناحية البشرية والثقافية والتاريخية – إلا أن القسم الغالب من أمنها يقف خارج حدودها ، فهى غير مكتملة. وإن هذه الحدود التى حُدِّت بها مصر ، ليست إلا نتاج عمل استعمارى غربى أقرته ووقعته معاهدة لندن فى ١٨٤٠م ، ورُسِم هذا الحد فى لندن ، ولم تجتمع الدول الأوروبية الكبرى على أمر كما اجتمعت على هذا الأمر وقتها.

(٣)

عندما ظهرت حركات التحرير الوطنية فى بلادنا ، كان من الطبيعى أن تظهر فى كل قطر وفى حدوده ، وذلك لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية التى جدّت ، ولاختلاف أساليب حكم كل إقليم والتنوع الكبير للوسائل المستخدمة فى الاحتلال ، وأنماط الحكومات ، وطرائق التعامل.

وكان لكل دولة استعمارية أساليب تعامل تختلف عن أساليب تعامل الدولة الاستعمارية الأخرى ، كما كان للطريقة التى وقع بها الاحتلال أثر فى تحديد أساليب الحكم والتعامل التالية للاحتلال ، كما أن طريقة مقاومة الشعب المحتل أثَّرت فى تحديد وجوه التعامل الاستعمارى معه ، فضلاً عن أن الهدف من الاحتلال (ثروةً معدنيةً أو حيوانيةً أو طريقًا عالميًا) كان له أثره فى التحديد.

وكذلك تأثر الأمر كله بالمرحلة التاريخية التى جرت فيها واقعة الاحتلال والحكم مع تغير أوضاع القارة الأوروبية وبلدانها على مدى القرون من السادس عشر إلى القرن العشرين ، واختلافات تطوير أدوات الحرب ووسائل الاتصال وتغير الثقافة الاستعمارية ذاتها بحكم النمو والانتشار ، وتغير موازين القوى بين القوى الاستعمارية من جهة ، وبين كل منها والبلد المحتل من جهة أخرى.

يضاف إلى ذلك أن حركات التحرر ومقاومة السيطرة الأجنبية ، لم يكن كل منها فقط على تنوع وتباين مع الحركات التحررية الأخرى ؛ بل قام أحياناً بين بعضها البعض أنواع ودرجات من الصراع ، ونتج هذا الصراع أو التباين بسبب طبيعة الصراع وأنواعه أحياناً ، أو بسبب سياسة التحالفات أحياناً أخرى ، وبالنسبة لصيغة الصراع ، وهل يكون سلميًا ؛ حيث تتيح الظروف له ذلك؟ أو عنيفًا ؛ حيث تضطره الظروف إلى العنف ؟ فإن ذلك يولد درجات من عدم التفهم بين حركات التحرر المتجاورة أو تلك التى يضمها سياق واحد ، بمثل ما ظهر التباين بين حركة التحرر العنيف فى الصين مثلاً ، وبين حركة المقاومة السلمية فى الهند ، فإن ذلك يجعل قوى التحرر الوطنى متعارضة من حيث الطبيعة السياسية والانتقاء الشعبى من طبقات وفئات معينة ، والثقافة السياسية ذاتها.

أما الاختلافات الناتجة عن سياسات التحالفات بين حركات التحرير والحركات الثورية ، فيسهل ملاحظة أن أى حركة تحرير أو مقاومة إنما تتطلع دائمًا إلى مدد يأتيها من حلفاء لها فى الخارج تقوى به ضعفها ، وتستعين به - فيما تستعين - على مواجهة جبروت الاحتلال

والاستعمار. وإن التنافس الشديد الذى عرفته الدول الاستعمارية بعضها ضد بعض ، ألجأ حركات التحرير أن يستند كل منها إلى الدولة الاستعمارية المنافسة ، وكل يلجأ إلى خصم عدوه يستمد منه الدعم ، فتتصارع الحركات الوطنية فى حركة معاكسة لتصارع الدول الاستعمارية.

وجدنا الحزب الوطنى المصرى فى بداية القرن العشرين يستعين بفرنسا ضد الاحتلال الإنجليزى لمصر ، ووجدنا الحركات الديمقراطية العربية فى الشام يستعين بعضها بالإنجليز فى مصر ضد حركة التتريك التى ظهرت وحكمت الدولة العثمانية بواسطة حزب الاتحاد والترقى ، وذلك قبل الحرب العالمية الأولى ، ووجدنا حركة التحرير فى عدن تستعين بإمام اليمن ضد الاحتلال الإنجليزى ، فى حين أن ثوار اليمن -ضد إمامهم- كانوا يركنون إلى الإنجليز فى عدن. ثم وجدنا فى النصف الثانى من القرن العشرين أن حركة التحرر العربية تستعين بالحليف الروسى ضد الطغيان الغربى الأمريكى الصهيونى ، بينما كلٌّ من إيران وتركيا يخشى الأطماع الروسية التاريخية فى بلادهم المتاخمة لروسيا ، ويركنون إلى الدعم الأمريكى الغربى لهم ، وهذا التطلع شجع حكومات إيران وتركيا وقتها على التحالف مع الغرب وإنشاء القواعد العسكرية فى بلادهم للصالح الأمريكى الغربى العام.

بذلك اصطبغت حركات التحرر بالطابع القطرى الإقليمى الذى يلتزم بالحدود السياسية المضروبة عليها بفعل الاحتلال الاستعمارى والتقسيم الذى أجراه ؛ لأن أساليب العمل عندما تتحدد بطريقة معينة وتتقيد بالإمكانات المتاحة لها ، وتنحصر فى غايات تتوافق مع هذه المكنات ، فهى أيضًا تنعكس على التشكل الثقافى والرؤية الذاتية ، وتتحدد بها مناظير للأحداث ، فتكون الحدود القطرية المرسومة على الأرض وفى الخرائط هى ذاتها تقوم بها حدود فكرية ومنظور للرؤية يتحدد بها ، وفقًا للأهداف المحدودة وللأساليب المتاحة ، ويختار الرجال العاملون فى هذا الإطار ضمن التكوين الاجتماعى والطبقى والثقافى ، ثم تتراكم خبراتهم العملية فى هذا الإطار أيضًا ؛ فتُشَكَّل الحركة بوصفها حركة إقليمية قطرية ، أيًّا كانت الدعاوى النظرية التى يتشدق بها البعض.

أضرب لذلك مثلاً من الحركة الوطنية المصرية المقاومة للاحتلال الإنجليزى فى النصف الأول من القرن العشرين ؛ فقد كانت حركة تهدف لإجلاء الإنجليز عن مصر واسترداد وحدة مصر مع السودان. وكان يفصل مصر عن السودان حد رسم عند خط العرض رقم ٢٢ شمال خط الاستواء. ورغم أن الوطنيين المصريين وضعوا مطلب وحدة مصر مع

السودان وضعًا مثيلاً لمطلب جلاء الإنجليز عن مصر ، فإن المكنات السياسية لحركة التحرير المصرية قصُرَت عن أن تتخطى خط العرض المرسوم ، وكانت تتشكل تشكلاً مصريًا بحتًا ليس للسودانيين فيه نصيب ، وكانت تتشكل بمراعاة ممكنات المواجهة مع المستعمر فى نطاق الظروف المصرية ، دون حساب لما تستلزمه أهداف الوحدة مع السودان من أنواع مواجهات مختلفة. وتحدد الفعل المصرى المكافح فى إطار الرؤية المحدودة بظروف مصر فقط ؛ لذلك لم يكتب لهذا المطلب المصرى الجاد أى نصيب من التحقق ، ولا وسعت الخبرة المصرية ظروف السودان وشعبه.

وأضرب لذلك مثلاً آخر يتعلق بتجربة حزب البعث العربى فى بلاد المشرق العربى ؛ وهو حزب واحد ، وتكون تكوينًا قوميًا بقيادة قومية واحدة ظهرت فى سوريا وأرض الشام ، ثم صار ذا فروع فى بلاد عربية عديدة ، ومطلبه الأساسى بعث العروبة وتحقيق الوحدة العربية ، وكان أقوى انتشارٍ له فى سوريا والعراق ، وتولى فريق البعث فى كل من البلدين الحكم فى بلده مستقلاً عن الآخر فى عملية سياسية أنتجتها ظروف كل بلد مستقلاً عن الآخر ، وفى أوقات منفصلة. وما لبث الفريقان أن تدابرا وصارت بينهما من الجفوة السياسية - الحزبية والحكومية - ما يكون من خصام الغرباء المتنافسين المتضادين ، واستُخدمت آلة الدولة فى كل من البلدين ضد مؤيدى الفريق الآخر من مواطنيها.

وفضلاً عن ذلك ، فإن حكومات هذه الأقطار كانت نشأت فى الإطار الإقليمى الذى تحدد على وفق التقسيمات التى رسمتها موازين القوى الاستعمارية - حسبما سلفت الإشارة - وحيثما كانت هذه الأقطار منسلخه من جماعات أخرى ومن دول قديمة سابقة ، لم يكن لديها جهاز حكومة قديم مستقل مدرب على ممارسة الحكم وإدارة شئون الجماعة المحكومة. ومثل هذه الأقطار ساهم الاحتلال الأجنبى فى تشكيل أجهزتها الحاكمة وفى تشكيل إدارتها ، وبعضها تشكّل من أقليات دينية أو مذهبية أو قبلية ليسهل إلحاقها بسياسة الاحتلال ، وبعضها تشكل من فئات لم تكن من النخب التى شاركت سابقًا فى الإدارة ؛ حتى يسهل ارتباطهم بسياسة الاحتلال من حيث الموالاة ، ومن حيث الخبرات المكتسبة التى لا تزاحمها خبرات تقليدية قديمة ، إلى غير ذلك من الاعتبارات التى تجعل فئة الحكم والإدارة الجديدة أكثر موالاة لسلطة الاحتلال القائم ، منها إلى الجماعة أو الجماعات السياسية التى يضمها القطر المحتل أو الإقليم. ويستثنى من ذلك أقطار مثل مصر التى لم تتعدد فيها الجماعات السياسية المتزاحمة على الاختلافات الدينية أو المذهبية أو القبلية أو اللغوية ؛ وإن كانت هذه الأقطار لم تكن تعكس جماعة مكتملة ، حسبما سبقت الإشارة عن مصر.

والحاصل أنه عندما انتصرت حركات التحرير فى النطاق الإقليمى القطرى -كل حسب ظروف نصره وأزمان نصره- سيطرت على حكومات بلادها فى النطاق الإقليمى القطرى أيضًا ، ولم تتجاوزه بطبيعة الحال ، وإن حركات التحرير الوطنى التى سيطرت على دولها وأجهزة الحكم فى أقطارها ، وإن عدّلت وحوَّرت من أجهزة الحكم السابقة بما يتناسب مع السياسة الوطنية الجديدة ، وهى وإن غيرت فى تشكيلات كبار العاملين فى هذه الأجهزة ، وأحلت محلهم من أنصارها وذوى نظرتها وسياستها المستقلة المتحررة ، إلا أن نطاق الحكم ظل قطريًا وإقليميًا ، واصطبغت حكومات التحرر الوطنى بالصبغة القطرية الإقليمية ، ولم تستطع أن تتجاوزها لا من حيث السياسات ولا من حيث الخبرة وتراكمها ، وعكست فى ذلك أوضاع التقسيمات القديمة التى آلت إليها من عهد الاستعمار.

والأخطر من ذلك ، أن حكومات التحرر الوطنى استمر معها قيام الفجوة بين جماعة سياسية وجماعات سياسية شعبية متعددة وغير مكتملة ، فهى متعددة داخل الكيان القطرى الإقليمى الواحد الذى تحدد بالسياسات الاستعمارية وموازين التنافس بين الدول الكبرى ، ولم تتكامل على حدود الجماعة السياسية وفقًا لأى من التصنيفات الفاعلة فى هذا الشأن ، أى لم تتكامل تكامل الفرنسيين فى فرنسا ولا تكامل الإنجليز فى بلادهم ، إنما قامت وفقًا للحدود الإقليمية والقطرية التى سبق أن وضعتها الفترة الاستعمارية التى قامت ضدها حركات التحرر الوطنى وانتصرت عليها فى القطر المحرر سابق الاحتلال.

وهذه مفارقة هامة ؛ فإن الفعل الاستعمارى الذى قامت به الوحدات القطرية الإقليمية ، والذى لم يحتل الأرض واستعمر الشعوب فقط ، وبل انتهك الجماعات السياسية فى توحدها وتكاملها ، وقسم الأقطار والأقاليم لا على وفق هذه الجماعات ، هذا الفعل الاستعمارى -بوجهيه- كافحته حركات التحرير فيما يتعلق بالاحتلال والاستعمار ، ولكن لم تلغِ مشيئته فى التقسيمات الحاصلة منه ، وما أدت إليه من تمزيق وتبعثر للجماعات السياسية المعنية. وأكثر من ذلك فإن حكومات التحرر الوطنى أبقت هذه التقسيمات واعتمدتها وأرجأت النظر فيها ، إما دعمًا لها من بعض هذه الحركات وحكوماتها ، وإما تفاديًا لصراعات تنشأ ولا يُعرف لها مآل بالنسبة لحكومات التحرر الوطنى حديثة التشكيل.

ولعل أهم مثال على ذلك ما حصل بالنسبة للدول الإفريقية حديثة الاستقلال فى الستينيات من القرن العشرين وما بعدها. فقد قامت منظمة الوحدة الإفريقية فى ١٩٦٣م ، ووقع ميثاقها فى ٢٥ مايو ١٩٦٣م فى أديس أبابا من اثنتين وثلاثين دولة مستقلة ، زادت بعد

ذلك بما انضم إليها تباعًا من الدول التى استقلت. وكان قد أثير موضوع الحدود – لهذه الدول– التى سبق للاستعمار المنحسر عن القارة أن فرضها. واختلف الأعضاء فيما إذا كان ينظر فى إعادة رسمها وفق الجماعات السياسية الشعبية أم لا ، ولكن الاتجاه الغالب رجّح بوضوح الإبقاء على الحدود كما هي. وهذا الاتجاه ذاته لم يشأ أن يطرح – صراحةً – مبدأ المحافظة على الحدود بوصفه حكمًا فى الميثاق ، لا لعدم الاقتناع به ولكن خشية ألا تحظى الموافقة على المبدأ بالإجماع المطلوب ، أو أن ينكشف الخلاف ويتطور فى هذا الشأن ، والمهم أن المحافظة على الحدود الاستعمارية السابقة صار مبدأً لدى حكومات الاستقلال الوطني. وإن استمسكت دول التحرر الوطنى بميراث الحدود الإقليمية الذى آل إليها من الاستعمار.

ونحن فى عالمنا العربى نعرف أيضًا ما حدث من تمسك بحدود اتفاقية سايكس بيكو فى بلاد المشرق العربى ، فقد ظلت بعد الاستقلال فى الأربعينيات من القرن العشرين على ما كانت عليه أيام الاحتلال الفرنسى الإنجليزى لهذه البلاد ، إلا ما حدث فى فلسطين والذى كان له شأن آخر. وقد ظهرت بعد ذلك مشروعات توحيد باسم: "الهلال الخصيب" ؛ وتضم بر الشام كله والعراق ، و"سوريا الكبرى" ؛ وتضم بر الشام كله ، ولم يُفضِ شيء من ذلك إلى شيء فى الواقع.

ومصر بترت عن جاراتها فى الشمال الشرقى (أى فى بر الشام) منذ اتفاقية لندن فى ١٨٤٠م، مع بقائها الشكلى فى الإطار العثمانى ، ثم بُترت عن حدودها الجنوبية مع السودان بعد الاحتلال الإنجليزى لها فى ١٨٨٢م وإنهائهم الوجود المصرى فى السودان ، ثم إعادة فتح السودان لصالح الإنجليز ، وإبرام اتفاقية ١٨٩٩م حول هذا الأمر. وقد ظهرت دعوة وحدة وادى النيل بين مصر والسودان ، وهى دعوة صِنْو لدعوة الجلاء البريطانى عن مصر ، ولكن الجلاء عن مصر تحقق فى ١٩٥٦م ، فى ذات الوقت وفى ذات السنة التى تحقق فيها الانفصال بين مصر والسودان بجلاء الإنجليز عن السودان ؛ بموجب اتفاقية ١٩٥٣م ، ونشوء حكومة السودان المستقلة فى ذات السنة.

(٤)

إن الاستعمار ليس عدوانًا فقط ، وليس ظاهرة سياسية عسكرية تأتى ثم تذهب منفردة ، ولكنه مثل أى مؤثر سياسى اجتماعى تاريخى ذى فاعلية ، يولد آثاراً ويغير من أوضاع ، وإن وجوده من شأنه أن يغير من هيكل الأوضاع التى كانت قائمة قبل وفوده ؛ فينهى عناصر قوة كانت موجودة ، وينهى أيضًا عناصر ضعف كانت قائمة قبله ، وكانت هى ما تسبب فى تحقق

الاحتلال ؛ ولكن تنشأ فى ظله عناصر قوة جديدة من أنواع مستحدثة لم تكن قائمة ، كما تنشأ فى ظله عناصر ضعف ووهن واضطراب جديدة من أنواع مستحدثة أيضًا لم تكن قائمة بهذه الصورة أو الكيفية من قبل ؛ أرأيت إلى الشخص يمرض لعلل فيه ، ثم يورثه المرض عللاً جديدة لم تكن فيه ، فإذا أبلّ من مرضه الأول لزمه علاج جديد لعلته الطارئة.

وأظهر مثال على ذلك ، ما سبقت الإشارة إليه ، من أن الاستعمار بإمكاناته الذاتية وبموازين علاقاته مع الدول الاستعمارية الأخرى ، قد أنتج تقسيمات وحدودًا للأرض المحتلة لم تكن قائمة بهذه الصورة من قبل ، وهذه الحدود والتقسيمات نشأت فى ظلها مؤسسات تحددت فى نشاطها بهذا النطاق ، سواء كانت حكومات عهود الاحتلال المؤيدة له ، أو حركات التحرر والمقاومة لهذا الاحتلال ، نشأ ذلك محصوراً كلٌّ منه فى النطاق المضروب ، فصار ذا خصائص إقليمية قطرية محدودة بهذا النطاق.

أرأيت إلى المادة تنضغط فى وعاء أو تنشأ منضغطة فيه ، فإذا انفكَّ الوعاء منها وسقطَ ، بقيتْ هى فى تشكُّلها الداخلى تتخذ حجم الوعاء المنفك وقدّه ، وتمارس وظائفها فى هذا النطاق ؛ لأنها بطاقاتها وإمكاناتها صارت محكومة بهذا القدّ ، كما أن علاقاتها الداخلية وقدراتها الذاتية بين أجزائها صارت مترابطة على هذا الوضع ، وبحيث إن امتدت أطرافها وتباعدت أوصالها ؛ فإنها تتفكّك وتتفسّخ. ومن هنا تقوم هذه الذاتية -من حيث تدرى أو لا تدري- بالمحافظة على هذا الوضع الراهن.

هكذا كان الشأن بالنسبة لحركات التحرر الوطنى التى أجلت المحتل الأجنبى وأنهت فترة الاستعمار الغربى التقليدية السابقة ، وهكذا كان الشأن بالنسبة لحكومات التحرر الوطنى التى ورثت عهود الاستعمار السابقة ، وحلت محلها فى حكومة مجتمعاتها ؛ فصارت محدودة القد والوظيفة والقدرة والنظرة فى الإطار الإقليمى الذى مارست حركتها السياسية فيه من قبل الإطاحة بالاستعمار ، وصارت محدودة فى كل ذلك من آلة الحكم التى ورثتها وشغلتها من بعد جلاء المستعمر وحلولها محله.

ونحن نعرف أن التشكل العضوى لأى تنظيم سياسى حركى ، من حيث صفات الأعضاء المنتظمين فيه ، ومن حيث علاقات تبادل المعلومات والخبرات ، وأساليب اتخاذ القرارات ، والالتزام بها وتنفيذها ؛ هذا التشكل العضوى واللائحى فى التنظيم السياسى الحركى يصير هو ذاته التشكل التى تنبنى به الدولة التى سيطر عليها ويشغّلها من بعد ، وتتشكل به خرائط توزيع القرارات واتخاذها وتميزها ، وهو ذاته الذى تتحدد به أوصاف

الأعضاء ونوعياتهم. ومثال ذلك مثلاً أن الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط قامت فى مصر بموجب التشكّل المختلط من ذوى الديانتين من المصريين ، سواء فى التشكيلات الحزبية التى ظهرت فى مصر تطالب بالاستقلال واستكماله وإجلاء الإنجليز ، أو فى التشكّل الذى بُنِىَ به جهاز الدولة ومن بعده ؛ لذلك لم تقم مشكلة حقيقية فى مصر تتصل بهذا الشأن. أما ما كان بالنسبة للسودان ، فقد كان أمرًا مختلفًا ؛ إذ لم يُبنَ أى من حركات السياسة التحريرية فى مصر بتكوين مشترك من مصريين وسودانيين ، ولا كان ذلك مما تشكلت به أجهزة إدارة الدولة فى مصر ولا فى السودان ؛ لذلك لم يُكتب للوحدة أن تتم بين مصر والسودان. وصار الجهاز الحكومى فى كل من مصر والسودان جهازًا معوّقًا لتحقق ما صبا إليه الجانبان من وحدةٍ بينهما ، أيقنا معًا أن صالحهما المشترك يقتضيها فى مدى النصف الأول من القرن العشرين.

ومثال آخر ، فإن حزب المؤتمر فى الهند نشأ ونما على أساس تكوين عضوى هندوسى فى الأساس ، وما لبث أن ظهر بجواره حزب آخر هو العصبة الإسلامية ، ورغم أن كلاً منهما كان معارضًا للوجود الاستعمارى الإنجليزى فى الهند ، وكلاهما ينشد استقلال الهند من الحكم البريطانى ، فإن هذا التركيب العضوى للتنظيم الحركى فى صورته الانفصالية لكل من الهندوس والمسلمين ، هو ما حَكَمَ تشكل الجماعة السياسية من بعد ، وحمل فى طياته القدر التاريخى المرسوم لانفصال مسلمى الهند عن هندوسها ، ونشوء جماعتين سياسيتين مستقلتين فى ربوع الهند الكبير. وصار تكوين الحركتين والتنظيمين هو جنين التكوين لجماعتين سياسيتين ، ثم صار تكون حكومتين لكل من الهند وباكستان عائقًا صلدًا دون تحقق الوحدة بينهما من بعد. وإذا كان الاحتلال البريطانى هو من أغرى كلاً من الفريقين بالنشوء المستقل عن الآخر ، فقد صار هذا النشوء نفسه عائقًا صلداً حتى بعد خروج الإنجليز من الهند. وآل الأمر إلى ما نعرف جميعًا من جفوة وعداء ، ومن وقوع باكستان فى براثن الهيمنة الغربية ، ومن تمكُّن الغرب (الإنجليزى ثم الأمريكي) من الإفادة من عداء كل من الجماعتين الهنديتين للأخرى. فالهند الضعيفة أفضت إلى الاحتلال الإنجليزى ، والاحتلال الإنجليزى أفضى إلى التقسيم ، وزال الاحتلال وبقى التقسيم. وقام التهديد المتبادل يعمق الخلافات بين أهالى الدولتين.

وفضلاً عن ذلك جميعه ؛ فإنه إذا كانت الدولة القطرية هى من معوقات الوحدة بين من يشتركون فى جماعة سياسية أشمل ، وبين من يحتاجون إلى الاندراج فى هذه الجماعة الأشمل ليستقووا بها على ما يواجهون من مخاطر مشتركة ، فإن ما حدَّ – أيضًا– من القدرة على توحيد

الأقطار المتشاركة فى جماعة أشمل ، يتعلق بموازين القوى بين حركات التحرر وبين القوى الاستعمارية بخاصة والقوى الدولية الكبرى بعامة. نحن نلحظ أنه على مدى القرن العشرين تحقق الاستقلال السياسى للغالب الأعم من بلاد العالم وأقطاره التى كان قد تم اقتسامها بين الدول الغربية الكبرى فى مفتتح هذا القرن نفسه ؛ ومع ذلك - ورغم تحقق الاستقلال السياسى للغالب الأغلب منها- فلا نكاد نلحظ واقعة توحُّد جرت ونجحت بين بعض هذه الأقطار وبعضها الآخر.

ومصر والسودان ، لم تستطيعا أن تتوحَّدا رغم دعاوى وحدة وادى النيل ، ورغم الاحتياج الشعبى الحقيقى لتيارات جِد مؤثرة فى البلدين ، وتحقق الانفصال السياسى فى منتصف الخمسينيات ، ومصر وسوريا حققتا وحدة سياسية فى ١٩٥٨م وأنشأتا دولة واحدة وسط زخم سياسى دَعَوي هائل تزكيه دعوى العروبة والتشوق للأمة الواحدة ، ويدعمه الحس الحقيقى بالخطر المحدَّق من وجود دولة إسرائيل وتهديدها لكلا الإقليمين المصرى والسورى -فيما تهدد من أقطار العرب والمسلمين وشعوبهم- ويقويه سيطرة الوطنيين الوحدويين على الحكم فى كلا الإقليمين ، فى شعور تعبوى عام يشمل العرب جميعًا ويحتضن أملهم.

ومع ذلك لم تستمر الوحدة أكثر من ثلاث سنوات ونصف (من فبراير ١٩٥٨م حتى سبتمبر ١٩٦١م) ، وكانت سياسات الدول الكبرى مما أسهم فى حدوث الانفصام ، فضلاً عن التكوين المؤسسى الحكومى الذى سبقت الإشارة إليه. ومحاولات توحيد مصر وليبيا والسودان فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات لم تسفر عن شيء متحقق ، سواء فى عهد الرئيس جمال عبد الناصر أو فى عهد خلفه الرئيس أنور السادات ، وكانت الإرادة الوطنية تنكسر من دون ما نطمح إليه من توحيد ، أو كانت المشيئة الاستعمارية تتغلغل فى الإرادة "الوطنية" لأى من الأقطار بما يُفشل مسعى التوحيد.

وبالنسبة لغير العرب حدث ذات الأمر ، فإن باكستان انشقت دولتين بانفصال بنجلاديش عنها فى السبعينيات ، ويوغوسلافيا تناثرت دويلاتها شعاعًا فى شبه جزيرة البلقان ، ومع انهيار الاتحاد السوفييتى ، سقطت منه الجمهوريات الإسلامية لوسط آسيا والواقعة فى جنوبه (سقطت مكونةً خمس جمهوريات) وهى وإن لم تكن جمعتها من قبل جامعة سياسية ووحدة انتماء أشمل مع روسيا القيصرية أو روسيا الشيوعية ، إلا أنها كان حريًا بها عند انهيار الاتحاد السوفييتى فى بداية التسعينيات أن تتجمع بجامع الإسلام أو جامع قومياتها

التركية أو غيرها ، ولكن لم يحدث شيء من ذلك ، وما كان لروسيا ولا لأمريكا ولا للغرب بعامة - على تعارض مصالحه - أن يسمح بشيء من ذلك ليقوم فى بطن آسيا فى جنوب روسيا وغرب الصين وشمال الهند وباكستان وشرق إيران وتركيا. كما سقط من روسيا أيضًا جمهوريات البلطيق فى شمال أوروبا عند روسيا الغربية ، وتناثرت فى بضع جمهوريات منها أوكرانيا وروسيا البيضاء وغيرها ؛ من ساحل البلطيق غربًا إلى ساحل البحر الأسود جنوبًا بشرق.

لا أخال أن وحدةً جرت إلا ما كان من وحدة اليمن الشمالى مع جنوب اليمن المكون أساسًا من عدن وحضرموت عند شاطئ بحر العرب والبحر الأحمر. وكانت هذه حالة فريدة جرت فى "غفلة من الزمان الاستعماري" إن صح هذا "التعبير الشاعري". ولعل من عناصر ما يحيط بهذا الحدث السياسى ، أن زمان الحدث كان يواكب بدء سقوط الثنائية الدولية وبدء انهيار الاتحاد السوفييتى - دون أن يظهر بوضوح ما تستقر عليه الأحوال- وأن المنطقة ذاتها لم تكن ذات أولوية سياسية تجعلها فى بؤرة الفعل الدولى للدول الكبرى ، وأن الحكم اليسارى السابق لعدن كان انهياره بغير بديل داخلى معقول.

والمهم المقصود من ذلك كله بيان أن حركات التحرر الوطنى ؛ إن كانت استطاعت أن تزيح الاحتلال الأجنبى الاستعمارى عن أراضيها فى داخل أقطارها ، وإن كانت استطاعت أن تسترد قدراً هامًا من إرادتها الوطنية تتوخى بها صالح شعوبها فى هذه الفترة لما بعد الاستقلال ؛ فإنها لم تستطع أن تحقق إرادتها الوطنية ، ولا أن تستجيب لموجبات توحيد الجماعات السياسية بما يضمن لها الموقع الأمثل والأفعل فى الإطار الدولي. وإن كان ذلك بسبب عاملين أساسين ، أولهما : أن الإرادة الذاتية لمؤسسات الاستقلال الوطنى القُطرى صارت معوّقًا للتوحيد . والثاني : أن موازين القوى الدولية لم تكن تمكّن من تحقيق هذه الأقطار التى تنشئ كيانات دولية ذات بأس وقوة ومنعة.

(٥)

المواطنة - فى ظني- هى واحد من وجوه الانتماء للجماعة السياسية ؛ لأن المواطنة هى صفة للفرد الذى ينتمى لجماعة سياسية معينة ، قامت على أساسها الدولة. والمبدأ النظرى أن الدولة تعتبر المؤسسة ذات السلطان التى تدير الشئون العامة للجماعة السياسية ، وهى - بموجب حاكميتها للجماعة وإدارتها لشئونها العامة- تكون ذات سطوة وولاية عليها ، بقدر يضيق ويتسع ، ويشتد ويضعُف ، حسب التنوع الهائل الحاصل فى هذا الشأن ، ولكنه

بموجب هذه الحاكمية يظهر إزاءه فى المقابل وصف المواطنة ، بحسبانه وصفًا سياسيًا يتحدد به الطرف الآخر للعلاقة مع الدولة. والمواطنة بذلك هى الصفة التى تتعلق بالفرد بما توافر فيه من وصف سياسى قامت الدولة على أساسه.

والفارق – فى ظني– بين "المواطنة" وبين "الجنسية" ، هو فارق بين الوصف السياسى وبين المصطلح القانوني. الوصف السياسى هو وصف واقعى يُستخرج من أوضاع الحياة المعيشة ، ويتعيّن بالاستقراء مثل ظواهر الطبيعة والظواهر الاجتماعية ، وهو بذلك يعتريه التدرج بين الظهور والخفوت ، وبين التحدُّد والتداخل ، وبين الانضباط والتردد ، وبين التيبس والمرونة. بينما المصطلح القانونى تتحدد به مراكز للحقوق تكون ثابتة كما تكون باتّة وحاسمة ، وتقطع بين الأمر وغيره. والقانون لا يحيط بالظاهرة ولا يحصى أفرادها ، ولكنه يكتفى بما يتوافر "غالباً" فقط ؛ لأن الضبط لديه أولى ؛ ولأن الظهور أجدى من حيث ما يتغيًّا من كفالة الحقوق وتحديدها ، وتعيين الواجبات والالتزام بها. وإذا كان الوصف السياسى يصدر عن أصحاب رأى فى مجتمعهم ، فإن المصطلح القانونى يصدر عن ذوى ولاية بسلطانهم ؛ ومن ثم يملكون التقرير وإن كان يتضمن قدراً من التحكم.

فالمواطنة والجنسية ، أمران يشيران إلى ظاهرة واحدة تتعلق بالوصف الذى يلحق الفرد بموجب انتمائه لجماعة سياسية قامت على أساسها الدولة. ولكن الأول يتناوله رجال السياسة والاجتماع بآرائهم ودعاواهم ، والآخر يملكه رجال الحكم بقراراتهم وسلطانهم وتحديدهم لحدِّ الواجب وحدِّ الحق.

والمواطنة باعتبارها وصفًا ؛ يكفى فيه التقبل العام والتراضى العام حسبما يشيع بين الناس وتتقبله الحياة الاجتماعية ، وقد كان ذلك كافيًا فى المجتمعات القديمة ، وقبل ظهور الدولة الحديثة فى القرنين الماضيين. أما الجنسية فهى بما يتعيَّن أن يتوافر لها من ضبط وتحدُّد ، إنما ظهرت مع ظهور الدولة الحديثة ، من حيث ما انكفل لأداة هذه الدولة من كامل الهيمنة على المجتمع ، ومن حيث ثبوت الحدود الإقليمية للدول بالضبط الذى بينته الخرائط ، ومن حيث ما صار لهذه الدولة من ولايات محددة لإصدار القرارات والقوانين وما كَفَلَته أساليب الإدارة الحديثة من الإثبات الكتابى وحفظ المكاتبات ، وغير ذلك من ضبط السجلات والأضابير.

والمواطنة تكشف عن انتماء سياسى للجماعة ، وعن علاقة بالدولة التى تحكم وتدير هذه الجماعة ، ولا يقوم مشكل فى ذلك ما بقى الأصل النظرى سائدًا ومطبقًا فى الواقع العملى ؛ أى ما بقيت الدولة تَصْدُر وتؤسَّس على جماعة سياسية محدَّدة ومتبلورة. ولكن الخلل يظهر

عندما نلحظ ما لاحظناه من أثر الاستعمار على الجماعات السياسية وعلى نشأة الدول فيها بالنسبة لشعوب آسيا وإفريقيا ، وما حدث من تقسيم وتفتيت لم يُرَاعِ الضوابط والميزات التى تميز كل جماعة سياسية عن غيرها ، من حيث الوصف والتصنيف السائد لدى شعوبها والذى يرتضونه مميزًا لهم عن غيرهم وكافلاً لمصالحهم المشتركة.

ولقد كان من شأن هذا التقسيم والتفتيت أن يُفضى إلى وضع من أوضاع الاستحالة بالنسبة لعلاقة الجماعة السياسية مع الدولة ، من حيث عدم إمكان تحرير وصف المواطنة الذى يتصل بعلاقة الدولة برعاياها. ولكن الحادث أن الدولة الحديثة كانت قد نشأت وظهرت بما تتحلى به من مكنات التشريع والإقرار بالحقوق والواجبات لرعاياها ، وظهرت قواعد الجنسية وأحكامها. وقد سبقت الإشارة إلى أن من الفروق بين مفهوم "المواطنة" ومفهوم "الجنسية" ، أن مفهوم المواطنة تقرره الجماعة بالنسبة لأفرادها أو لجماعاتها المندرجة فى تشكيلها العام ، وذلك بالتقبل والتعارف العام وفقًا لما يسود لديها من أعراف ، أو بما يتداوله مفكروها وساستها من آراء يستخرجونها بالاستقراء والملاحظة لأوضاع الواقع والجماعات ، بينما الجنسية تتحدد بمركز قانونى يحدد حقوقًا وواجبات ، وتقرره الدولة بما تملك من سلطات التشريع والإنفاذ لقراراتها.

صار الوضع من الناحية الواقعية - بالنسبة للجماعات والشعوب والبلاد التى خضعت للاستعمار- يتحدد - كما سبقت الإشارة- لا بموجب ما تكشف عنه التصنيفات البشرية من جماعات سياسية ، ولكن بموجب علاقات القوى بين الدول الاستعمارية فى تحديد الحدود الجغرافية لمناطق نفوذها ، أو بموجب علاقات القوى بين حركات التحرر الوطنى فى هذه الأقاليم والقوى الاستعمارية ، وذلك بصرف النظر عن التميزات العرقية واللغوية والدينية والمذهبية والإقليمية ، والتى تفرز جماعة عن جماعة ، فصار الإقليم يتحدد أولاً بموجب توازنات القوى الخارجة عنه والمؤثرة فيه ، ثم تتحدد على أساسه الدولة ، ثم تظهر المواطنة بموجب ما تضعه الدولة من أحكام وقواعد للجنسية التى يتحدد بها رعاياها. وهذا بالضبط هو عكس الوضع الطبيعى الذى ينبغى أن يحدث.

ونحن نعرف أنه طبقًا للفكر السائد فى فقه القانون الدولى العام ، أن الدولة هى جماعة من الناس تقيم فى إقليم معين وتقوم عليها حكومة ، والتعريف يحدِّد المسألة ، بما يكشف أن الجماعة السياسية هى الأساس ، وهذا تكوين ثقافى - بطبيعة الحال- يعتمد على الإدراك لعلاقة الانتماء التى تربط ناسًا بعضهم ببعض ، بالتفصيل الذى ورد فيما سبق بصدد هذا

الموضوع ، وأن الإقليم هو ما يتحدد به وجود الجماعة ذات الصيرورة التاريخية ، وأن الدولة هى نتاج هذا الوضع ؛ لأنها مؤسسة إدارة الجماعة والزود عنها مما هو مشترك وعام لديها. أما الصورة التى صيغت بها دولُ ما بعد الخضوع للاستعمار ، فقد تعينت – أولاً – بموجب حدود جغرافية ، ثم قامت الدولة على أساس هذه الحدود وما بها من شعوب أو جماعات ، بصرف النظر عن مدى التجانس والتوحُّد بينهم ، وبصرف النظر عن مدى انتماء بعضهم لباقى جماعاتهم خارج الحدود الإقليمية المضروبة عليهم. ثم إن هذه الدولة هى من أَصْدَر قانون الجنسية الذى تَحَدَّد به من هم مواطنوها. أى إنه بدلاً من أن يكون الشعب هو من عيَّن دولته ، صارت الدولة هى من عيَّن شعبها. أرأيت إلى جمعية من الجمعيات أو شركة مساهمة من الشركات أو نقابة من النقابات الأصل فيها أن جمعيتها العامة هى من يشكل مجلس إداراتها ؟ أرأيت صورة هذه التكوينات ؟ لقد صار مجلس الإدارة هو الأصل وهو من يعين جمعيته العمومية.

ترتب على ذلك ما نراه فى عالم اليوم من كيانات عجيبة، اتخذت وصف "الدول" ، وأقرَّ لها النظام الدولى –الذى تسيطر عليه الدول الكبرى منذ القرن التاسع عشر– الوجود الشرعى بوصفها دولاً، وهى فى الحقيقة دول بغير جماعات سياسية ذات تميُّز وتكامل متبلور. فعرفنا دولاً هى فى الحقيقة مساحات أرض لإنتاج أو استخراج مواد معينة من باطنها ؛ فهى تقوم بوظائف تقتضيها الأوضاع العالمية: متطلباتٍ واحتياجاتٍ، بصرف النظر عن المتطلبات والاحتياجات التى يقتضيها شعب هذه الدولة. وهى تقوم بهذه الوظائف فى إطار القدرات والممكنات العالمية، بصرف النظر عن قصور القدرات والممكنات التى يطيقها شعب هذه الدول. ومن ثم ، لوحظ أن عدد الأجانب فى بعضٍ من هذه الدول يزيد على عدد من أُقِرَّ لهم بالمواطنة بموجب قوانين الجنسية.

وعرفنا أيضاً دولاً هى فى الحقيقة قواعد عسكرية وُجدت لتدافع عن المصالح الاستراتيجية للدول الكبرى فى إقليم معين، وجرت حركة تهجير شعوب إليها ؛ ليقوموا بوظائف الخدمة والإدارة والتعزيز للوظائف العسكرية المنوطة بهذه الدول. وعرفنا دولاً تقوم بوظائف الأسواق التجارية فقط فى المنطقة التى وجدت بها ، وتعتمد فى ذلك على حركة بيع للسلع التى ترد إليها من الخارج ، وحركة شراءٍ لذات السلع التى تصدر منها للخارج، والبائع والمشترى كلاهما أجنبى ، والتجار أكثرهم أجانب ، أو هم وكلاء لأجانب. وعرفنا دولاً هى مجرد نقط مرور تقوم فى مضايق البحار أو وسط المحيطات لتقدم الخدمات الملاحية لمن يمرُّون عليها فى طرق التجارة الدولية. وصار إسباغ وصف "دولة" على إقليم معين إنما

يجرى لا بسبب يتعلق بالجماعة السياسية ذات الوجود المتجانس التى تعبّر عنها هذه الدولة وتشخّصها جماعة ومصالح ؛ بل صارت الدولة تنشأ أولاً لاحتياج خارجى ، وتترسم حدودها الجغرافية وفقاً لهذه الاحتياجات، ثم تكتسب حماية المجتمع الدولى ومنظماته ؛ لا لرعاية شعبها وجماعتها ولا زوداً عن شعبها وتحقيقاً لمصالحه ، ولكن لرعاية الوظائف التى نيطت بها لخدمة مجموعة الدول الكبرى المستعمِرة، وسَلُس كل ذلك وسَهُل بموجب أن الإقليم كُوِّن أولاً ، ثم نشأت الدولة ، ثم قامت الدولة بتعيين شعبها ، وتحديد وصف المواطنة ؛ والذى يُسبَغ على من تُرى جدارتهم لتحقيق الوظائف المنوطة بالدولة من الخارج.

صارت الدولة فى هذا النطاق وبهذه الوظائف المنوطة بها ليست فقط عائقًا فى وجه تحقق وحدة من يخضعون لها من فصائل شعبها ومن الجماعات السياسية التى تمتد خارج الحدود الإقليمية لهذه الدولة، ولكنها أيضاً دولة تنتمى إلى نظام الدول الكبرى المهيمنة فى العالم ، وتخدم صوالح هذه الدول الكبرى ، بصرف النظر عن وجوه الصلاح للجماعات السياسية الخاضعة لها ، وصارت منافذ للوفود الأجنبى للجماعات الخاضعة لها ، بدلاً من أن تقوم بالواجب الأول الذى يتعين أن تقوم به الدولة ؛ وهو حماية شعبها من المخاطر الخارجية.

وقد لا تكون مصر على هذه الصورة الأخيرة بالنسبة لعلاقة الدولة مع الجماعة ؛ بسبب ما لشعبها من تجانس ، وما لذلك من أثر هام فى تشكُّل دولتها ، ولكن لا ننسى أبدًا أن مصر غير مكتملة ؛ لأن ما يتهدد أمنها القومى يوجد خارج حدودها الدولية المرسومة ؛ ولذلك أثره الكبير فى أنها ما بقيت منكمشة داخل هذه الحدود ، فهى بالضرورة ستكون خاضعة للقوة الأجنبية.

(٦)

إن هذا الذى حدث أوجد شرخًا مؤسسيًا فى بناء العلاقة بين الجماعة السياسية وبين الدولة ، وذلك فى الغالب فى البلاد السابق استعمارها ، أو البلاد التى نجح الاستعمار فى خط حدودها ، بل الظن القوى أن هذا الحادث لم يشرخ تلك العلاقة فقط ، بل صدَّعها فى الكثير من الحالات ، فصارت الدولة تشكيلاً مؤسسيًا خارجيًا عن الجماعة مفروضًا عليها ، وصار الخاضعون لها أشتاتًا من جماعات تتدرج بين التنافر وعدم التجانس وتوزع الأجزاء. وأوضح الأمثلة على ذلك الكثير من البلاد الأفريقية جنوب الصحراء الكبرى.

وكما سبقت الإشارة ؛ فإن الأصل أن تتبلور وتتعيَّن الجماعة السياسية، وأن تقوم الدولة على هذا الأساس وفى هذا النطاق، ويتحقق وصف المواطنة لذويها. وأن ذلك يشكل البنية

الأساسية التى يقوم عليها أى كيان سياسى أو مؤسسة تنظيمية تظهر فى نطاقها ؛ لذلك من الطبيعى أنه كلما اختلت البنية الأساسية أو اضطربت عناصر تكوينها، اختل واضطرب كل بناء يقوم عليها.

إن الجماعة السياسية تضم جماعات عديدة. وإن ما يميزها عنهم أنها الجماعة التى صارت مرشحة لأن تقوم بوظيفة تاريخية تتعلق بحفظ وحماية "المشترك العام" الذى يجمع عناصر هذه الجماعة ؛ تصونها من مخاطر الخارج ، وتضمن لعناصرها أفراداً وجماعات إمكان العيش المشترك وتحقيق المستوى المعقول للعيش المشترك للجماعة بعناصرها المتضمنة فيها من النواحى المادية والثقافية، وبما لا يضمنه ولا يكفله تاريخياً إلا هذا التجمع. ومن ثم تعتبر الأوصاف القائمة بين عناصر هذه الجماعة السياسية الأساسية أوصافاً تابعة ، تقوم بها جماعات انتماء فرعية محكومة بهذا الانتماء العام الذى يقوم به وصف الجماعة السياسية ، ويعتبر به حاكماً لغيره بقدر ما يكون حامياً وحافظاً لهذا الغير.

والجماعة السياسية بهذا الاعتبار، لا بد أن تكون هى الجماعة الحاكمة ؛ لأنها هى ما يبلور فى مرحلة تاريخية معينة أصول الصالح المشترك بعيد المدى لمن يندرج فيها من أفراد وجماعات ووحدات اجتماعية، فهى حاكمة بمعنى أنها ترعى الصالح التاريخى المشترك لمكوناتها، وهى حاكمة بمعنى أنها تُوجِد الصياغات السياسية والاجتماعية المناسبة لتحقيق توازن الوجود وتوازن المصالح المادية وتوازن الهويات الثقافية لما اندرج فيها من جماعات ثقافية وعقيدية ولغوية وإقليمية وعرقية ، بحيث يكون اندراج هذه الجماعات الفرعية فى الجماعة السياسية الأساسية محققًا لها للقدر المناسب من الوجود الذاتى والثقافى والمادى ، وكافلاً لهذا الوجود بما لا يكفله ولا يضمنه خيار تاريخى آخر ، وبما يكفل لها جميعًا من الأمن تجاه مخاطر الخارج ، ما لا يكفله خيار تاريخى آخر كذلك.

وبموجب كون الجماعة السياسية هى الجماعة الحاكمة وفقًا للوظائف السابقة ، تقوم الدولة على وفق هذه الجماعة السياسية الأساسية ، بما تُتيحه مؤسسة الدولة من مكنات وصلاحيات لممارسة واجبات الحماية من مخاطر الخارج ، وحفظ قوى التماسك الداخلي. وتصير الدولة وجهازها هى المشخِّص للجماعة السياسية ، والمعبِّر عنها ، والمحقِّق لإرادتها عندما تتهيأ الإرادة ، ولفاعليتها وولاية نفاذها عندما تتقرر الفاعلية.

والدولة – بوصفها المعبِّر والمشخِّص الفاعل للإرادة الجماعية– يتعين أن تُبنى على وفق ما اتصفت به الجماعة السياسية من وصف مميِّز لها ، وجامع لوحداتها ، ومانع من التباس غيرها

بها ، كوصف الإسلام إن كان هو ما جَمَعَها ، أو وصف العروبة إن كانت صارت كذلك ، أو وصف المصرية أو السورية أو غيرها ، ما بقيت كذلك ، أو حتى الوصف القبلى أو العشائرى ؛ حيث يكون هو ما تميزت به جماعة سياسية ما فى زمان أو مكان ما.

وإذا قامت الدولة لا بموجب الوصف العام الذى يجمع الجماعة السياسية ويميزها ، ولكن بموجب وصف يتعلق بأى من الجماعات الفرعية المندرجة فى الجماعة السياسية ، واقتصرت على من يضمهم انتماء فرعى فحسب ، ولو فى مستوياتها العليا الخاصة باتخاذ القرارات ورسم السياسات ، فإن ذلك من شأنه أن يكون مهدّدًا للصيغة العامة التى تقوم عليها الجماعة السياسية ، ولقوة التماسك الواجب وجودها لوجود الجماعة العامة ؛ ذلك لأن أى جماعة أو مؤسسة أو كيان تنظيمى ، إنما تقوم له ذاتية خاصة به ، وتستوعب هذه الذاتية مع الوقت فاعلية الكيان التنظيمى ، وإن مما تنبنى عليه هذه الذاتية ما يضم القائمين على هذا الكيان التنظيمى من أوصاف مشتركة تمزج بينهم وتفرقهم عن غيرهم.

ونحن نعرف من تجارب الدول أن طوائف أو قبائل أو أهل إقليم اجتمع منهم ما صاغ المراكز الرئيسية فى تكوين لدول بعينها ، فاصطبغت الدولة بهذا الوصف الإقليمى أو الطائفى أو القبلى ، وصارت الدولة مفروضة على الجماعة كلها بموجب هذا الوصف الخاص ، ولاحظنا ذلك – فى باكستان مثلاً – عندما قامت الدولة الموحدة من باكستان الشرقية (البنجال) والغربية ، وسيطر عليها أهل الغرب وحدهم ، وانتهى الأمر إلى انفصال بنجلاديش عنها. ونلاحظه أيضًا فى مشاكل شمال السودان مع جنوبه ، ولاحظناه مثلاً فى سيطرة أهل تكريت بخاصة على العراق ، ونلاحظه فيما ترتب على سيطرة السُّنة العرب فى العراق على العراق جميعه مما تجرى فصوله إلى الآن.

لذلك ، فإنه يتعين فى صياغة مؤسسات الدولة أن تكون من حيث التكوين العضوى لها من حيث الشاغلين لمناصبها الرئيسية وذوى الإرادة والنفوذ فيها والقابضين على مفاتيح حركتها ، يتعين أن يكونوا ممن يضمهم الوصف المميز للجماعة السياسية التى قامت الدولة على أساسها ، وألا يقوم مانع من شغل مناصبها يتعلق بمن توافر فيهم الوصف العام المذكور ، ولا أن يقوم بالقانون أو بالعرف العملى المطبَّق ما يمنع ذوى انتماءات فرعية ما من تولى مناصب الدولة وشغلها ، ما دامت انتماءاتهم الفرعية مندرجة فى شمول الانتماء العام الذى تبلورت به الجماعة السياسية وانبنت به الدولة.

ومن هذا ؛ يظهر أن الدولة لا تتكامل وظائفها ولا تتهيأ للقيام بها على النحو التاريخى المأمول ، إلا إذا كانت تعكس فى تكوينها العضوى والذاتى ما تبلورت الجماعة السياسية على

أساسه ؛ ولذلك فإن ما حدث من اضطراب فى تشكُّل الجماعات السياسية بسبب الحدود الاصطناعية التى فرضتها أوضاع الاستعمار على بلاد آسيا وأفريقيا ، وبناء الدول لا على وفق تشكُّل متكامل للجماعات السياسية ، هذا الذى حَدَثَ جعل الدول المذكورة - فى أغلب صورها - لا تعكس فى تكوينها العضوى إلا أقسامًا محدودة من القاعدة الشعبية التى تحكمها ، والتى تتكون من أجزاء وأشلاء من جماعات شتى مبتورة وموزعة عبر حدود دولية مفروضةٍ. ومن هنا لا نلحظ نظام حكم مستمرًا منضبطًا فى تداوله ، وفى تغيراته ، وفى اتصاله بجمهوره ، بصرف النظر عن مدى ما ينبنى عليه من ديمقراطية أو استبداد. أى إنه حتى الحكم المستبد قديمًا كانت له منظومة يقوم عليها وأعراف تحكم تداولاته. أما الظاهرة المشار إليها هنا فهى تتخطى ذلك وتتجاوزه إلى أنواع من الاضطراب ناتجة عن هذا الصراع القائم بين الجماعة والدولة ؛ لأن الدولة لا تعكس تكوينات الجماعة.

والحاصل - فى ظني - أن اتصال الدولة بالجماعة السياسية - من حيث إن الجماعة تكون متبلورة ومتكاملة ، ومن حيث إن الدولة يتعين أن يكون تركيبها العضوى متجانسًا ومتناسبًا مع الوصف الذى تصنَّفت به الجماعة السياسية وتبلورت - هو شرط مسبق ؛ أو هو ما يمثل البنية الأساسية التى يقوم عليها نظام سياسى فعَّال ، وجماعة قادرة على القيام بوظائفها التاريخية الفعّالة ، ودولة قادرة على تشخيص هذه الجماعة والتعبير عنها.

ونحن عندما ننظر فى أنظمة الحكم فى التجارب المختلفة ، يتعين علينا أن ننظر أولاً فى أوضاع البنية الأساسية للجماعة السياسية ، والتى تقوم عليها هياكل البناء الحاكم. وإذا كنا فى هذا العصر الحديث المعيش نصدر عن مسلَّمة فكرية تتعلق بأفضلية النظم الديمقراطية على نظم الاستبداد السياسى ، وأن هذه الأفضلية إنما تقوم على مستوى الفاعلية السياسية فى حفظ أمن الجماعة السياسية وكفالة تماسك قواها ، كما تقوم على مستوى الرشد فى النظر إلى الواقع وفهم أوضاعه وتقرير السياسات الخارجية والداخلية المناسبة ، وكما تقوم على المستوى الأخلاقى فى ضمان الحد الأدنى المرجو من تحقق المساواة والنأى عن الظلم والجور ، أو بالأقل ضمان السعى لهذا الأمر. وإذ كنا على هذه الدرجة من الإدراك ، فإننا عندما ننظر فى تجاربنا فى هذا الشأن ومدى ما حاق بها من تعثُّر أو تعطيل أو فشل ، فإننا يتعين أن نوجّه بعض جهودنا البحثية إلى النظر فى أصل تبلْور الجماعة السياسية فى الإطار المضروب عليها مما سبق شرحه أو الإشارة إليه ، كما يتعين النظر إلى التركيب العضوى للدولة ، ومدى ما يعبر هذا التركيب عن كمال العلاقة بين هذه الجماعة السياسية المتبلورة وبين الدولة المشخّصة لها والمعبّرة عنها إرادةً وفعلاً.

فمثلاً ، لقد سبقت الإشارة إلى صلة الجماعة السياسية بالمواطنة وبالدولة ، والديمقراطية تتعلق بالجانب التنظيمى الذى تُبنى به الدولة بوصفها مؤسسة ، وتتشكل به هيئاتها. وأسس الديمقراطية هى الأصول العامة لنوع من أنواع إدارة شئون الجماعات ، ويمكن أن تتشكل وفقًا لها تنظيمات عديدة تقوم بمهام مختلفة ومتنوعة ، سواء فى إدارة شئون مصالح إقليمية كالإدارات المحلية ، أو وحدات الانتماء الفرعية كالجمعيات والنقابات ، أو ذوات المصالح المالية كالشركات أو غير ذلك. وغنى عن البيان أن الدولة ، وهى المؤسسة القائمة على أساس الجماعة السياسية وهى ما يهمين على إدارة المجتمع برمته ، هى أوضح وأهم مثال فى هذا الشأن.

والديمقراطية – من ناحية البناء التنظيمى للمؤسسات – تقوم على مبدأ النيابة أو التمثيل النيابى الذى يصدر من الجماعات فى عمومها إلى من يتولون شئونهم ، وعلى مبدأ توزيع السلطة على العديد من الهيئات التى تتداول أمورها كى لا تستبد بالأمر والنهى والفعل هيئة وحيدة ، وكى يقوم نوع توازن بين هذه الهيئات. كما تقوم على مبدأ القرار الجماعى الذى يصدر عن أى هيئة من جماعة بها ، وليس من فرد ، ويصدر القرار بالأغلبية ، بما يعنى أن رأى الكثرة يَرْجُح رأى القلة.

وإن مبدأ المساواة هو ما به يسلس اتخاذ القرار الجماعى ؛ لأنه يقوم على العدد ، وذوو العدد الأكبر فى أى تشكيل يترجح رأيهم على رأى ذوى العدد الأقل. والعدد يقتضى التجريد ؛ أى تجريد الفرد من كل ما سوى الوصف الذى يجلسه مع غيره من المعدودين ويجعل له صوتا بين أصواتهم. ولا يتأتى ذلك إلا بالمساواة. فوصف العضوية فى مجلسٍ ما يَلحق بالعضو فيجعله مساويًا تمامًا لغيره من الأعضاء عند اتخاذ القرار ، سواء كان ذلك مجلس إدارة شركة أو جمعية أو نقابة أو جماعة.

وعلى هذا الوضع التنظيمى بالضبط ، يكون مبدأ المساواة هو نقطة الوصل التى لا فكاك منها بين الديمقراطية وبين مبدأ المواطنة ، بحسبان المواطنة هى الوصف المتخذ أساسًا لتصنيف الجماعة السياسية التى تشخّصها الدولة ، وهو الوصف الحاسم فى اكتشاف الكثرة والقلة التى تتخلق بها الإرادة وتنبنى على أساسها الأفعال الجماعية.

ومن هنا ، تظهر جليةً الصلة العضوية بين قيام الجماعة السياسية المتبلورة ، وصلة ذلك بقيام الدولة المشخّصة لها والمعبّرة عنها ، وعلاقة ذلك بالمبدأ الأساس الذى يقوم به البناء الديمقراطى ، وكل ذلك له آثاره المتبادلة فى الواقع الفعلى لهذه المفاهيم.

وما بقيت الدولة الحديثة – فى غالب البلاد حديثةِ الاستقلال– على حالها المتعارض مع ما يتعين أن تشخّصه من جماعات سياسية متبلورة ومتكاملة ، وما بقيت الجماعات السياسية مجزأة ومنقسمة وموزعة أشلاء ، وما بقى الصراع بين التركيب العضوى للدولة وأجهزتها وبين التشكل والتبلور للجماعة السياسية المحكومة بهذه الدولة ؛ ما بقى ذلك كذلك فلا أظن أن الدول تكون قادرة على القيام بواجبيها الأساسيين ؛ وهما حفظ الأمن القومى للجماعة ، وحراسة قوى التماسك الداخلى لها. ولا أظنها تكون دولاً قادرة على تحقيق ما يتعين أن نصبو إليه من توحيدٍ ، أو من استقلالٍ ، أو من تحقيق لنظام ديمقراطيّ.



١٥ المشاركة السياسية :
عقبات تمنع الانخراط فى العمل السياسى ..

أ. هانى عياد

مقـــدمـة

تطرح مسألة "المشاركة السياسية" سؤالاً جوهرياً وضرورياً بقدر ما هو منطقى ومشروع؛ يبحث فى وعن أسباب عزوف الكتلة الأكبر والأوسع من الجماعة الوطنية المصرية عن ممارسة حقهم فى الحضور السياسى ، إلى درجة استدعاء مصطلح "الأغلبية الصامتة" فى الكتابات الصحفية ، وليس فقط فى الأدبيات السياسية ؟

ثم يتفرع عن هذا السؤال الأساسى تساؤلات وملاحظات أخرى ، من بينها:

أولاً : تلك المتعلقة بتحديد المفاهيم من نوع "المواطنة" و"السياسة" و"العمل السياسي"، و"المشاركة السياسية" ، و"الديمقراطية".

ثانياً : تلك المقارنة المشحونة بالدلالات بين حالة العزوف الجماهيرى عن الانتخابات العامة – مثلاً – بما فيها الاستفتاء على رئاسة الجمهورية ، مقابل ذلك الإقبال الواسع على انتخابات النقابات – المهنية والعمالية – واتحادات الطلاب ، ومجالس إدارات النوادى الرياضية.

وإذا كان السؤال الجوهرى مهتمًا بالبحث فى وعن الأسباب الكامنة وراء تشكل تلك "الأغلبية الصامتة" ، فإن من بين الملاحظات المتفرعة عنه تلك المتعلقة بالحصاد الحقيقى لهذه الحالة من الغياب ، أو لنقل التغييب الجماهيرى عن المشاركة السياسية.

ثم إن السؤال ذاته إذ يقودنا بالضرورة إلى شرفة عالية ، فإنه يدفعنا بالنتيجة إلى النظر نحو المستقبل استشرافاً لضوء فى آخر النفق ، أو بحثاً عنه.

ويبدو أن الحديث فى هذا الموضوع يندرج ضمن فصيلة "السهل الممتنع". فبقدر ما تبدو المشكلة طافية على السطح ظاهرة للعيان متاحة رؤيتها بالعين المجردة ، وبقدر ما يبدو ممكناً تبسيطها فى بضع عبارات تلخص الأمر كله ، بقدر ما تستفز – على الجانب الآخر – تساؤلات لم تزل حائرة ؛ بحثاً عن إجابات ، أو طلباً لرؤية عميقة تسبر أغوارها وتمتد إلى

جذورها المغروسة فى الوجدان الجمعى للجماعة الوطنية ، وسعياً وراء بذورها المندسة بين مواد قوانين قيدت حرية العمل العام ، وأدت بالتالى إلى تلك الحالة المتصلة من التغييب الجماهيرى عن المشاركة فى صنع المستقبل ، واستشرافاً لآفاق مستقبل لم يزل حتى الآن متخفياً بين ظلال كثيفة -أو لعلها داكنة- ممتدة إليه من الحاضر الماثل بين أيدينا ، والواقع الراهن أمام عيوننا. ولعلنا نتوقف بداية لتحديد المفاهيم.

أولاً : نحو تحديد المفاهيم

١- المواطنــة

ربما كان انهيار دولة الخلافة العثمانية ، هو آخر عهود استخدام مصطلح "الرعايا" ، الذى راح ينحسر ويتراجع مفسحاً الطريق أمام مصطلح "المواطن" ، اشتقاقاً من "الوطن" موطن الإنسان ومحل إقامته.

ومن علاقة التفاعل اليومى المتصل بين الاثنين (الوطن - المواطن) ظهر مفهوم "المواطنة" تعبيراً عن تلك العلاقة ، أو تجسيداً لها. ويحمل المصطلح دلالات موضوعية وعملية عن الفعل أو الممارسة الحية للمواطن ؛ من خلال ما يقوم به من نشاطات وأدوار اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية ، وهو ما اصطلح على تسميته "المشاركة" ، فالمواطنة ليست قيمة مجردة ، بل هى مصطلح يحمل بين حروفه معانى ومضامين الممارسة العملية الحية التى يمارسها الإنسان (المواطن) على أرض الواقع (الوطن).

و"المواطنة" كفعل يومى متصل لا تمارس بشكل عشوائى ، وإنما من خلال مرجعية قانونية عليا هى الدستور والقوانين التى توضع فى ضوئه ، والمنوط بها تنظيم حركة المواطنين الذين ينتمون للوطن. وقد اتفق على أن المواطنة تتضمن ركنين أساسيين هما : **المشاركة والمساواة**. حيث إن لكل مواطن الحق فى أن يشارك فى إدارة الوطن بهذه الصورة أو تلك - بهذا القدر أو ذاك - كما أن لكل مواطن نفس الحقوق ، وعليه نفس الواجبات[1].

٢ - السياسة

ما زالت كلمة "السياسة" تثير داخل الوجدان الجمعى الكثير من المشاعر المتباينة ، وإن كانت فى مجملها تدعو إلى الابتعاد عن قضايا بعينها ، درءاً للمخاطر ، أو طلباً للسلامة لدى المواطن الفرد ، وشكلاً من الاحتجاج السلبى والرفض المبطن لدى المجموع.

والشاهد أنه بينما تنساب الأحاديث بين الجماعة بسهولة ويسر فى مختلف القضايا المتعلقة بشئون الحياة اليومية من أزمة رغيف الخبز ، إلى التلوث والازدحام وانهيار قيمة العملة والغلاء وصعوبة المواصلات....إلخ ، فإن الكلام سرعان ما يتوقف قبل أن يلامس حدود عمل ونشاط الأحزاب السياسية (حاكمة كانت أو معارضة) ، ومواقف نظام الحكم من هذه القضية أو تلك. هنا تكون السياسة ، وفق المفهوم الضيق والمعنى الدارج للكلمة ، قد اقتحمت الكلام المنساب.

بيد أن السياسة – فى واقع الأمر – كلمة ذات أبعاد أكثر اتساعاً ؛ تشمل بين دفتيها كل قضايا حياتنا اليومية المعيشية منها والاجتماعية والثقافية. حتى إنه يمكن القول دون مبالغة إن رأينا فى أزمة رغيف الخبز ، ومبررات الازدحام ، وأسباب انهيار قيمة العملة ، وتقييمنا للفن السائد ، وحتى رؤيتنا لاستخدام المرأة فى الترويج لسلعة ما....إلخ ، كل هذه ما هى إلا مواقف ورؤى سياسية ، فى معناها الأوسع والأعمق ، شئنا ذلك أو لم نشأ ، وعينا به أو لم نعِ.

٣ – العمل السياسي

هو العمل الذى يمارسه قادة الأحزاب السياسية ، ومؤسسات المجتمع المدنى والقائمون على تنفيذ برامجها وسياساتها وتسيير أمورها اليومية ، سواء كانوا محترفين أو متطوعين ، يعطون – بصورة منتظمة – جزءاً من وقتهم لتنفيذ مهمات ومسئوليات محددة. والعمل السياسى – عبر الأوعية الحزبية – يستهدف الوصول إلى السلطة ، ويرمى إلى إقناع الجمهور الواسع بمواقف وأفكار ومبادئ معينة.

٤ – المشاركة السياسية

يعرفها بعض الباحثين على أنها "الاضطلاع بدور ما فى صنع القرار السياسى ، أو القيام بدور ما فى العملية السياسية ، سواء اقتصر على التأثير ، أو امتد إلى الممارسة الفعلية"[٢] ؛ وهو تعريف يخلط بينها وبين العمل السياسى ، أو يضعهما ضمن إطار واحد وإن تدرجت مستوياته. إلا أننى أميل إلى الفصل بين الاثنين لأسباب متعددة ؛ منها أن الذين **"يمتد دورهم إلى حدود الممارسة الفعلية"** – سواء كانوا محترفين أو متطوعين – هم هؤلاء الذين اصطلح على تسميتهم النخبة السياسية ، وهم بالضرورة يختلفون اختلافاً كبيراً عن هؤلاء الذين **"يقتصر دورهم على التأثير"** ، والذين يشكلون الجمهور الواسع العادى الذى لا يمارس السياسة بصورة يومية ، لكنه معنى بالمشاركة السياسية.

ومن بين الأسباب التى ترجح الفصل بين المفهومين أيضاً أن مجرد ممارسة النخبة لعملها السياسى لا يكفى لإعطاء أى مؤشر عن حالة الديمقراطية ، وواقع وحدود المشاركة السياسية. أما هؤلاء الذين يقفون فى نشاطهم عند حدود التأثير فى صنع القرار ، فإن دورهم – من ناحية – لا يظهر إلا فى مناسبات بعينها مثل الانتخابات ، والندوات ، والمؤتمرات ، والتظاهر ، والاعتصام ....إلى آخر ما هنالك من أشكال المشاركة السياسية ، ثم إنهم – من ناحية أخرى – يمثلون الدائرة الأوسع من الجمهور المعنية بالديمقراطية والمشاركة السياسية، أضف إلى ذلك – من ناحية ثالثة – أن مجرد قيامهم بدورهم يعطى بذاته مؤشراً مهماً على حالة الديمقراطية وحدود المشاركة السياسة.

ثم إذا كان صحيحاً –ولعله صحيح بالفعل– أن تراجع وانحسار المشاركة السياسية يعود فى أحد أسبابه إلى ضعف تكوين النخبة ، المعنية بالعمل السياسى وسوء أدائها[٣] ، فإن الجمهور الأوسع والذى هو هدف المشاركة السياسية ووسيلتها ، وإن كان يتحمل بالطبيعة نتائج هذه الحالة ، فإنه لا يمكن بالقطع أن يتحمل مسئوليتها ؛ الأمر الذى يستدعى بالضرورة فصل المشاركة السياسية عن العمل السياسي.

والواقع أن مفهوم "المشاركة السياسية" يحتوى بين طياته درجات متفاوتة ؛ فوفقاً للمفهوم الدارج والمعنى الضيق للسياسة ، تكون المشاركة السياسية هى "مجموع الأنشطة الاختيارية التطوعية التى يقوم بها الأفراد ، من خلال الأحزاب السياسية ، ويساهمون بها فى اختيار الحكام ، وتحديد المواقف ورسم السياسات العامة". وتأخذ المشاركة السياسية صوراً وأشكالاً متنوعة منها التصويت ، والإضراب ، والتظاهر السلمى ، والاعتصام ... إلخ. وتقوم الأحزاب السياسية بتنظيم هذا الجهد البشرى بالدعوة للانضمام إليها ، والاشتراك المنتظم فى اجتماعاتها السياسية.

وعندما يتسع مفهوم السياسة ويتجاوز حدود المعنى الدارج أو الشائع ، فإنه يدفع بحدود "المشاركة السياسية" إلى مستوى آخر مبتعداً عن تخوم العمل الحزبى ، شاملاً بين دفتيه كل أشكال العمل العام ، من خلال مؤسسات المجتمع المدنى بما فى ذلك المؤسسات النقابية. بدليل أن ذلك الذى جرى فى مواجهة الصهيونية العالمية ، والرأسمالية المتوحشة ، والليبرالية الجديدة – على اتساع المسافة الممتدة من دافوس إلى جنوب إفريقيا ، وصولاً إلى بورتو الليجرى– كانت مؤسسات المجتمع المدنى هى العقل المدبر والقلب المحرك له.

ورغم أن الأحزاب السياسية هى الأوعية الأكثر فعالية والأسرع دوراً فى تحقيق المشاركة

السياسية ، فإن دور مؤسسات المجتمع المدنى -وخاصة الجانب الاجتماعى منه- يبقى متميزاً عن النشاط السياسى الحزبى ، بكونه لا يقف عند حدود النخب السياسية ، وإنما يمتد ويتسع وصولاً إلى الكتل البشرية الأوسع ، الأكثر فقراً ، والأقل وعياً ، والأبعد عن الاهتمام بالقضايا العامة.

ولئن أردنا بعض التمييز فلعلنا ندعى أن دور مؤسسات المجتمع المدنى يمثل الخطوة الأولى على طريق نقل الوعى المعرفى والحقوقى للكتلة البشرية الأكبر ، أو "الأغلبية الصامتة" فى المجتمع ، وبما يدفع بها إلى المساهمة -أياً كان مستواها أو كانت صورتها- فى عملية التغيير الاجتماعى والاقتصادى والثقافى ؛ ومن ثم فإن المشاركة السياسية لم تعد قاصرة على ما تنظمه أو تدعو إليه الأحزاب السياسية من نشاطات ، وإنما تمتد وتتسع لتشمل بالضرورة حركة مؤسسات المجتمع المدني.

بهذا المعنى فإن المشاركة السياسية ليست ، ولا يجب أن تكون قاصرة على أعضاء الأحزاب ، أو هؤلاء المنخرطين فى صفوف هيئات المجتمع المدنى ؛ وإنما هى بالضرورة تمتد وتتسع لتشمل الجمهور العادى.

٥- الديمقراطية

فى تعريفها البسيط ، والمكثف -دون تسطيح- تعنى الديموقراطية حكم الشعب نفسه بنفسه ، بينما تراها الأحزاب السياسية الوسيلة الكفيلة بفتح الأبواب أمام التداول السلمى للسلطة ، بما يضع حداً لاحتكارها من جانب طبقة أو حزب أو فرد ، وهى (الديمقراطية) تستدعى بالضرورة إطلاق الحريات العامة ، والالتزام بحقوق الإنسان ، حسبما وردت فى المواثيق الدولية.

لكن الديمقراطية ليست شكلاً بلا مضمون ؛ أى إنها لا تتحقق بمجرد إصدار القوانين أو إقامة المؤسسات ، بل هى فى جوهرها نسق متكامل من الثقافة والقيم تشكل نظام حياة ومعيشة متكامل يعطى للقوانين والمؤسسات مضموناً وروحاً ، وبدون هذا الجوهر تصبح المؤسسات والقوانين من الناحية الواقعية واجهات فارغة من المضمون[٤].

ورغم أن الشق السياسى للديمقراطية هو الأكثر شيوعاً والأوسع انتشاراً ، فإن ذلك لا يجب أن ينفى أو يغيّب جانبها الاجتماعى ، ذلك أنه يصعب الحديث – مثلاً – عن حرية الناخب فى منح صوته لمن يرى أنه الأكفأ بتمثيله ، طالما بقى هذا الناخب فى وضع أقرب

ما يكون للأسير لدى صاحب العمل (حكومة كانت أو قطاعاً خاصاً ، أو ملاك أراضٍ ، أو مستثمرين.. إلخ) ، وطالما بقى هذا الناخب مفتقداً الحد الأدنى من مقومات الحياة الآدمية الحرة الكريمة.

ثانياً : حدود المشاركة السياسية

١ - الخلفية والمناخ

فى أبريل عام ١٩٧٦م قرر الرئيس أنور السادات إدخال صيغة المنابر على التنظيم السياسى الواحد القائم آنئذ ، وهو الاتحاد الاشتراكى العربي. وكان القرار محدداً بإنشاء ثلاثة منابر فقط ، اليسار واليمين والوسط. وجرت انتخابات مجلس الشعب (أكتوبر ١٩٧٦م) على أساس "تعدد المنابر" ، وفى الخطاب الذى افتتح به أعمال الدورة البرلمانية (١١ نوفمبر) أعلن الرئيس أن الوقت قد أصبح مناسباً لتحويل المنابر إلى أحزاب ، فصدر فى يوليو من العام التالى القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م ، والمعروف بقانون "إنشاء الأحزاب".

آنئذٍ بدا أن مرحلة التنظيم السياسى الواحد قد انتهت ، وأن مصر قد عادت مرة أخرى إلى عصر التعددية الحزبية. لكن يبدو أن أسلوب ولادة عصر التعددية من جديد ، بقرار علوى سلطوى ، فضلاً عن المناخ السياسى والاقتصادى / الاجتماعى المرافق لعملية الميلاد ، قد أسهما إلى حد بعيد فى تحديد خطوط السير اللاحقة ، وصولاً إلى معالم الصورة الراهنة.

والحاصل أن الانتصار العسكرى الذى تحقق فى أكتوبر ١٩٧٣م قد وضع حداً لشرعية ثورة يوليو التى استند إليها نظام الحكم منذ عام ١٩٥٢م ، مؤسساً لشرعية جديدة راحت فى أضواء انتصار عسكرى أبهر العيون -ولعله أخذ بعض العقول- تختط مسارات سياسية واقتصادية / اجتماعية مختلفة (حد التناقض) عن تلك التى عرفتها البلاد منذ ثورة ١٩٥٢م.

وكان أن جرى إحياء قانون استثمار الرأسمال العربى والأجنبى رقم ٤٢ لسنة ١٩٧٢م ، والمشهور بـ "قانون الانفتاح" (وقد تجمد حال صدوره عندما اصطدم ببقايا أركان شرعية يوليو ومقوماتها وأسسها ، إلى أن استمد من انتصار أكتوبر وشرعيته الوليدة القدرة على الفعل والتأثير) ، وراحت مصر تشهد ملامح تحولات اجتماعية غير مسبوقة ، وتسارعت وتيرة ومعدلات الحراك الاجتماعى ، ولاحت فى الأفق بدايات تدمير "الطبقة الوسطى" ، ودخل الإرهاب المتستر بالدين مرحلة جديدة نوعياً ؛ ابتعدت كثيراً عن تلك التى رسمها له الحكم وأرادها منه (تصفية قوى وعناصر اليسار ، من شيوعيين وناصريين على وجه

الخصوص) ، إلى مرحلة مواجهة مع النظام راحت تتصاعد حتى طالت رأس الدولة ذاته ، وامتدت جسور العلاقة مع الولايات المتحدة الأمريكية التى باتت تملك ٩٩,٩٩٪ من أوراق حل مشكلة الشرق الأوسط ، وربما مثلها - على وجه التقريب - من مقومات تحديد مسارات السياسة والاقتصاد فى البلاد ، والتقى الإسرائيليون والمصريون وجهاً لوجه فى مفاوضات مباشرة عند الكيلو ١٠١ (لأول مرة منذ مفاوضات الهدنة فى رودس عام ١٩٤٨م) فيما بدا وكأنه استعادة لمبادرة ٥ فبراير ١٩٧١م ، والتى دعا فيها رئيس الدولة إلى مفاوضات مصرية / إسرائيلية مباشرة بعد انسحاب إسرائيل طوعاً من شرق قناة السويس.

وكذلك أخذت تتجمع فى الأفق بوادر احتقان اجتماعى ، سوف يزداد حدة فى الأيام القادمة ، حتى ينفجر فى ١٧ و١٨ يناير ١٩٧٧م ، فى انتفاضة شعبية لعلها غير مسبوقة فى التاريخ المصرى ، واستطاعت فى يومين فقط أن تهز بعنف أركان الشرعية الجديدة ، ولم تكن قد تجاوزت عامها الثالث إلا ببضعة شهور. ثم كان أن شاءت المقادير أن ينتهى ذات العام (١٩٧٧م) بزيارة رئيس الدولة للقدس ، فى مفاجأة أخرى من العيار الثقيل ، ولعلها كانت حاسمة فى تحديد المواقف والتوجهات ، وقاطعة فى اختيار الوسائل والأدوات. ويبدو من سير الأحداث أن المصادفات لم يكن لها دور فى رسم الخطوط وتحديد الاتجاهات ، وإن كان اختفاء إشارات المرور من الطرق قد أدى إلى تجاوز حدود ربما بأكثر مما أراد قائد القاطرة.

والشاهد **أولاً** : أن تجربة التعددية داخل التنظيم الواحد (المنابر) ، سرعان ما تحولت إلى تعددية حزبية كاملة بعد عام وبضعة شهور ، وهى فترة لم تكن كافية بكل المقاييس لاختبار مدى نجاحها أو فشلها (من وجهة نظر صاحبها) ، وهو ما عبر عنه د. حازم الببلاوى بعبارة أخرى ملاحظاً أنه عندما أخذت مصر بنظام التعددية الحزبية فى أواسط السبعينيات تحولت جميع كوادر الاتحاد الاشتراكى - تقريباً - إلى حزب مصر ، ثم عندما أظهر الرئيس ميله إلى إنشاء حزب جديد باسم الحزب الوطنى ؛ هرول معظم أعضاء حزب مصر إلى الحزب الجديد ، وهكذا ولد النظام الحزبى بمبادرة من السلطة لإكسابها نوعاً من الشرعية الجماهيرية ، ولم يكن ذلك رغبة تلقائية ومباشرة من الجماعة السياسية[٥].

والشاهد **ثانياً**: أن ذات التجربة بكل ما يفترض فيها من ديمقراطية ، ولدت بعد بضعة شهور من قانون ٢ لسنة ١٩٧٧ ؛ والذى وقعه رئيس الدولة فى مشهد مسرحى على شاشات التليفزيون (فى فبراير ١٩٧٧) ليعاقب بموجبه كل من أقدم على تنظيم مظاهرة ، أو المشاركة فيها ، أو مشاهدتها دون الإبلاغ عنها بالسجن المؤبد ، بينما أول خطوات الديمقراطية هى حق المواطنين فى التجمع والتجمهر والتظاهر السلمي.

والراجح **ثالثاً**: أن إطلاق التجربة التعددية الحزبية فى منتصف المسافة بين "الانتفاضة" و"الزيارة" لم يكن عملاً بغير دلالة، ولعله مربوط الصلة بسرعة واتجاه سير القاطرة.

وهكذا جاءت خطوة الانتقال إلى التعددية الحزبية - بين الانتفاضة والزيارة - محاولة محسوبة ومحدودة لتنفيس حالة من الاحتقان راحت تتفاقم بين أركان المجتمع وفى زواياه، كما كانت انعكاساً لرغبة فى الظهور - أمام المجتمع الدولى - بمظهر ديمقراطى يتناسب مع الاقتراب من العالم الرأسمالى (الحر) والذى ستزداد عراه وثوقاً فى قادم الأيام بفعل التطورات التالية. لذلك لم يكن خارج السياق أن الرجل الذى وقع فى فبراير ١٩٧٧م قانون ٢ لسنة ١٩٧٧م، هو ذاته الذى سيوقع بعد ذلك بأقل من خمسة شهور، وربما بذات القلم! (فى يوليو من نفس السنة) قانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م، حاملاً اسم "قانون الأحزاب".

ثم إن النظام السياسى دشن عقد الثمانينيات من القرن الماضى بفرض قانون الطوارئ، والذى لم يزل جاثماً على الصدور حتى الآن؛ فى تعارض - إلى حد التناقض - مع الديمقراطية والتعددية الحزبية، وحقوق المشاركة السياسية. وحدث أنه خلال الثمانينيات والتسعينيات راحت الخطى تتسارع بصورة ملفتة نحو ما اصطلح على تسميته "الإصلاح الاقتصادي" ودخلت البلاد مرحلة الخصخصة والمعاش المبكر، وتخلت الدولة بصورة شبه كاملة عن دورها الاجتماعى ثم عن مهامها الاقتصادية، بينما بقى الواقع السياسى على حاله، ممثلاً فى نموذج بدا وكأنه جديد، حيث بقيت البلاد أسيرة لحكم الحزب الواحد، تحيطه أحزاب معارضة أقرب ما تكون إلى الديكور، أو هكذا أرادها الحزب الحاكم، سواء بحكم القيود المفروضة على حركتها، أو بواقع امتلاء الساحة بعدد من الأحزاب لم يسمع عنها أحد من قبل، ولم يعرف عنها أحد شيئا من بعد، ولا تعدو أن تكون أكثر من لافتة ومقر، وفى بعض الأحيان جريدة.

٢ - حدود ضيقة

وكذلك راح المشرع المصرى -وهو يخط أول صفحة فى كتاب الديمقراطية- يتجاوز حدود دوره فى **تنظيم** ممارسة الحقوق السياسية، ويقتحم منطقة **التقييد**. ومع تتابع صفحات الكتاب، من الأحزاب، إلى النقابات، إلى مؤسسات المجتمع المدنى؛ بقى ذات الدور - القافز فوق حدود التنظيم والهابط إلى مناطق التقييد- متصلاً ومتواصلاً. وكان ذلك مفهومًا ومبررًا طالما بقى شبح المشاركة الشعبية مثيراً للذعر، كلما استعادت الذاكرة وقائع الانتفاضات الطلابية فى مطلع سبعينيات القرن الماضى، وحتى الانتفاضة الشعبية فى ١٨

و١٩ يناير ١٩٧٧م ، وما بينهما وما بعدهما ، وطالما بقيت بعض الأصوات المعارضة – رغم ضعف تأثيرها ومحدودية دورها جماهيرياً– ترن فى آذان من يرسمون التوجهات ويحددون المسارات.

وهكذا كانت التعددية الحزبية التى أعيدت إلى البلاد مجدداً منذ عام ١٩٧٧م ، ولدت بقرار علوى من السلطة ، ولعله من رأس السلطة على وجه التحديد ، ثم إنها أيضاً ، ولدت محاصرة ومحصورة داخل سياج محكم من قيود قانونية تعددت أشكالها وتنوعت صورها.

والذى حدث أولاً : أن قانون التعددية الحزبية (والمعروف بقانون رقم ٤٠ لسنة) ، وتعديلاته اللاحقة[٦] ؛ تدخلت مواده فى تحديد ما يجب أن تكون عليه برامج الأحزاب ، حيث وضع المشرع الإطار العام لبرامج الأحزاب (عدم التعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ ثورتى يوليو ١٩٥٢م ومايو ١٩٧١م ، والحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى والنظام الاشتراكى الديمقراطى ، والمكاسب الاشتراكية ، وعدم قيام الحزب على أساس طبقى أو طائفى أو جغرافى ؛ سواء فى مبادئه أو برامجه ، أو فى مباشرة نشاطه) ، ثم اتسعت دائرة القيود لتشمل مؤسسى الحزب وقياداته (ألا يكون أى من مؤسسى الحزب أو قياداته من المعادين أو المناهضين للمبادئ التى يجب أن تحكم برامجه وتوجهاته وفق هذا القانون ، فضلاً عن حرمان كل من تسبب فى إفساد الحياة السياسة قبل ثورة ٢٣ يوليو من المشاركة فى أى عمل حزبي) ، واستطراداً فقد كان من الطبيعى والحال هكذا أن يحظر القانون على الأحزاب أى تعاون على أى مستوى بينها وبين أي أحزاب أو تنظيمات أو جماعات مناهضة أو معادية لمبادئ العمل الحزبى المنصوص عليها فى القانون.

عند هذا الحد بدا أن المفارقة قد بلغت إحدى ذراها الأكثر مأساوية ، عندما يتحدث قانون الأحزاب –مثلاً– عن "النظام الاشتراكي" و"المكاسب الاشتراكية" ، بينما تؤكد كل خطوط المسارات وأسهم الاتجاهات أننا بصدد التحول نحو الاقتصاد الرأسمالى والولوج إلى عالم الخصخصة ، بما يحتويه من تشريد للعمال ، ثم تخلص الدولة من أعباء الخدمات الاجتماعية من تعليم وعلاج وإسكان ، فضلاً عن إيجاد فرص عمل. ثم عندما يحرم (مثال آخر) من "أفسدوا الحياة السياسية قبل ١٩٥٢" ، بينما كل الأسهم واتجاهات السير تؤكد أننا بصدد العودة إلى ما كان عليه الحال قبل الثورة.

وعهد القانون إلى لجنة أسماها "لجنة شئون الأحزاب" بحق منح أو منع الرخصة القانونية لقيام الأحزاب ، تتشكل من: رئيس مجلس الشورى ، ووزير الداخلية ، ووزير العدل ،

ووزير شئون مجلسى الشعب والشورى ، وثلاثة من غير المنتمين إلى أى حزب سياسى من رؤساء الهيئات القضائية السابقين أو نوابهم ، على أن يصدر قرار تشكيلها من رئيس الجمهورية (وهو رئيس الحزب الحاكم فى ذات الوقت). وهكذا كانت اللجنة التى احتكرت وحدها حق منح الشرعية لمن تشاء وحجبها عمن تشاء من الأحزاب ؛ هى فى واقع الأمر لجنة حكومية تابعة للحزب الحاكم. ثم إنها وقد باتت جزءاً من السلطة ، رأت أن تنتزع لنفسها "حقاً" آخر وهو تجميد الحزب الذى يتصاعد داخله الصراع ، سواء كان صراعاً داخلياً فعلاً حول المناصب ، أو بشأن برنامج الحزب وسياساته ، أو كان صراعاً بفعل فاعل ، حيث امتدت أيادى الأجهزة الأمنية فى مرات غير قليلة لتفجر هذا الحزب أو ذاك من داخله.

وكذلك عادت التعددية من جديد ، لكن بقانون يهدف إلى سيطرة الدولة على الحياة الحزبية ، ولجنة حكومية أصبحت بتكوينها أبرز أدوات الحكومة للتدخل فى الحياة السياسية والسيطرة عليها(٧).

ثم حدث أنه فى أوائل التسعينيات من القرن الماضى ، بدا أن نجم المجتمع المدنى قد أخذ فى الصعود على مستوى العالم ، بعد الزلزال العنيف الذى ضرب النظام الدولى ثنائى القطبية ، وتداعياته التى كان أبرزها تراجع دور الأحزاب فى العمل السياسى ، وانحسار قدرتها على التأثير فى الفعل الجماهيري. وكان أن هذا النجم راح يلمع فى سماء مصر ، عندما بدا أن عدداً من مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر -بما فيها النقابات المهنية- أخذ صوتها يعلو ، ربما بما هو أكثر من نفوذها الجماهيرى وأوسع من دورها فى التأثير على صنع القرار ، مطالبة بإنهاء حالة الطوارئ ، وكاشفة ما يجرى من تزوير فى الانتخابات العامة ، فضلاً عن أشكال الفساد الذى استشرى فى المجتمع ، داعية إلى الإفراج عن المعتقلين السياسيين ، طارحة مطالبها بالإصلاح السياسي....إلخ. فكان الطبيعى أن تتعدد مهام المشرع ، لتطال قيوده دور ونشاط هذه المؤسسات. وراح يتوالى صدور القوانين.

فى عام ١٩٩٣م ، صدر القانون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م ، بشأن "ضمانات ديمقراطية التنظيمات المهنية" ، والذى منح جهة الإدارة "حق" تجميد النقابة ، وفرض الحراسة عليها ، إذا ما تكرر عدم اكتمال النصاب القانونى لجمعيتها العمومية ، على أن أكثر ما تضمنه القانون من مفارقات مثيرة هو اشتراط إجراء الانتخابات فى غير أيام الجمع أو العطل الرسمية!. كما نالت الثانية (النقابات العمالية) قانون العمل الموحد ، الذى لم يجد من يدافع عنه سوى الذين أعدوه ، والذين استفادوا منه من رجال المال والأعمال.

وبعدها بأقل من عامين امتدت يد المشرع المثقلة بالسلاسل إلى قانون الصحافة ، ربما لدورها الأكثر تأثيراً فى صياغة وتوجيه الرأى العام ، ليفاجأ الصحفيون - أفراداً ومؤسسة نقابية - بالقانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥م ؛ والذى اشتهر باسم "قانون اغتيال الصحافة" ، وكانت معركة حقيقية حظى فيها الصحفيون بمساندة أحزاب المعارضة ، ومراكز حقوق الإنسان ، وقوى ديمقراطية مختلفة ، وانتهت بتعديل القانون بآخر حمل رقم ٩٦ لسنة ١٩٩٦م ؛ وإن كانت العقوبة السالبة للحرية فى قضايا الرأى والنشر قد بقيت فى مكانها فى القانون الجديد ، لتشهد أول تطبيق لها فى قضية الدكتور يوسف والى (نائب رئيس الوزراء ووزير الزراعة) ضد جريدة الشعب ؛ حيث صدر فى أغسطس ١٩٩٩م الحكم بحبس رئيس تحرير الجريدة ، واثنين من محرريها لمدة عامين.

ولعل المصادفات وحدها كانت وراء تداعيات الأحداث اللاحقة والتى تكفلت بكشف المبررات الحقيقية للإبقاء على العقوبات السالبة للحرية فى قانون الصحافة ؛ عندما تفجرت فى صيف ٢٠٠٢م قضية يوسف عبد الرحمن وكيل أول وزارة الزراعة ، ورئيس مجلس إدارة بنك التنمية والائتمان الزراعى ، والذراع الأيمن ليوسف والي. وبإصرار يكشف من النوايا أكثر مما يثير من الريبة ، عاود المشرع محاولته من جديد لتقييد حرية الصحافة المقيدة أصلاً ، فى خطوة جاءت هذه المرة أكثر اتساعاً لتشمل بقيودها ليس فقط الصحافة والصحفيين ، وإنما أيضاً تمتد إلى حقوق الباحثين وأساتذة الجامعات والمؤرخين السياسيين ، وحتى حق المواطنين العاديين فى المعرفة والاطلاع ؛ فكان مشروع قانون حماية الوثائق الذى توسع كثيراً فى تعريف الوثيقة فاعتبر أنها "كل مادة أياً كان شكلها أو كيفية صنعها (مدون أو مسجل أو مصور) تشمل بيانات أو معلومات أو صورًا تتناول تاريخ مصر السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى ، وما يتصل به فى جميع العصور" ، معتبراً أن الوثيقة هى "أى مستند رسمى للدولة له صفة السرية ، يتعلق بسياساتها العليا ، أو بأمنها القومى ، أو يكون من شأن نشره أو إذاعته الإضرار بأمن البلاد ، أو بمركزها الحزبى ، أو السياسى ، أو الديبلوماسى ؛ أو الاجتماعى ، أو الاقتصادي".

ومنح المشرع للجهات المصدرة للوثيقة أو المتلقية لها ؛ الحق فى تحديد درجة السرية (سرى - سرى للغاية) ، ثم مد فترة الحظر على الوثائق السرية إلى ٣٠ عاماً ، والسرى للغاية إلى ٥٠ عاماً. وبقدر ما كان المشرع دقيقاً وواضحاً فى تحديد معنى الوثيقة وماهيتها ، بقدر ما بدا غامضاً وفضفاضاً فى الكلام عن مبررات العقوبة "...الإضرار بأمن البلاد ، أو بمركزها الحزبى ، أو السياسى ، أو الديبلوماسى ، أو الاجتماعى ، أو الاقتصادي"[٨] ؛ وهو ما يعكس

رغبة المشرع فى أن تبقى القيود بلا حدود. وعندما تسربت نصوص المشروع ولم تجد من يدافع عنها إلا الجريدة الناطقة بلسان وزارة الثقافة – التى قيل إن وزيرها كان العقل المحرك وراء المشروع– وبعض أصوات محدودة ومعدودة ظهرت متناثرة هنا وهناك ، كان أن اختفى المشروع فى أدراج مجلس الوزراء ، وتأجل البت فيه ، وإحالته إلى الهيئة التشريعية.

واستكمالاً للسياج العازل بين الجماهير الشعبية وبين حقها فى المشاركة السياسية امتدت يد المشرع إلى مؤسسات المجتمع المدني. وبعد سلسلة من المناورات والمراوغات ، صدر فى أواخر مايو عام ١٩٩٩م قانون الجمعيات الأهلية تحت رقم ٥٣ لسنة ١٩٩٩م ، محتوياً على مجموعة من القيود تضمن هيمنة السلطة على النشاط الأهلى ، وبما يفرغ فكرة المجتمع المدنى من مضمونها، ويكرس المنهج العقابى الذى سارت عليه السلطات فى تعاملها مع مختلف أشكال العمل السياسي. لكن يبدو أن الحكم وهو فى عجالة من أمره ؛ فات عليه أن يعرض المشروع على مجلس الشورى –حسبما ينص الدستور– فكان أن أصدرت المحكمة الدستورية فى يونيو ٢٠٠٠م حكمها بعدم دستورية القانون بسبب هذا العيب الشكلى ، دون أن تفوتها الإشارة فى حيثيات الحكم إلى ما شاب مواد القانون من عوار دستورى موضوعى ، تمثل فى سلب المواطنين حقهم الطبيعى فى تكوين الجمعيات الأهلية ؛ باعتبار هذا الحق فرعًا من حرية الاجتماع ، وهو حق يتعين أن يتمخض عنه تصرف إرادى حر ، لا تتداخل فيه الجهة الإدارية، ويستقل عنها.

وحدث أنه بعد عامين من حكم المحكمة الدستورية أصدرت الحكومة ذات القانون – على وجه التقريب – حاملاً رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢ ؛ بعد معالجة العوار الدستورى الشكلى (العرض على مجلس الشورى) دون الاقتراب من المضمون ، وبقى الحال على ما هو عليه ؛ سواء من حيث عدم دستورية بعض مواده ، أو افتقاده للحد الأدنى من الديمقراطية ، أو قضائه بالكامل على فكرة ومضمون العمل الأهلي. وجاء أول تطبيق عملى للقانون فى اعتراض وزارة الشئون الاجتماعية على تسجيل عدد من مؤسسات المجتمع المدنى ؛ لا لشيء إلا بسبب "اعتراض مباحث أمن الدولة".

٣ – دفاعاً عن الحدود الضيقة

وكان على الذين أقاموا هذا السياج العازل بين الأغلبية التى أصبحت "صامتة" ، وبين حقها فى المشاركة السياسية ، أن يدافعوا عن هذا السياج ، ويستميتوا فى الإبقاء عليه. وقد أخذ هذا الدفاع أشكالاً متنوعة وصوراً متعددة ، من بينها:

(أ) ضرب عرض الحائط بأحكام القضاء

مثلما حدث مع حكم محكمة القضاء الإدارى ٣٠ يونيو ١٩٩٢م ، القاضى بوقف تنفيذ قرار لجنة شئون الأحزاب الخاص بتجميد حزب "مصر الفتاة" ؛ استناداً إلى حيثيات كان من بينها "إن ما قامت به لجنة الأحزاب يخرج عن اختصاصها ، لكونها نصبت نفسها حكماً بين طرفين متنازعين داخل الحزب ، وتدخلت فى أمر يخرج عن سلطاتها ، ويفصل فيه الحزب نفسه وفقاً للائحته الداخلية" ، والأدهى أنه عندما لجأ أحد المتنازعين على رئاسة الحزب إلى الاستشكال ، فى الحكم كان أن حظى بمساندة لجنة الأحزاب ؛ حيث أرسل رئيسها خطاباً إلى مؤسسة الأهرام لمنع طبع صحيفة الحزب ، والتى كانت تحت سيطرة الطرف الثانى ؛ مستنداً إلى المادة ٣١٢ من قانون المرافعات التى تنص على أن الاستشكال فى الحكم يوقف التنفيذ ، رغم أن قانون مجلس الدولة يقطع بأن قضاءه لا يعرف الاستشكال فى أحكامه[٩]. وكذلك حكم محكمة القضاء الإدارى (أواخر عام ٢٠٠٢م فى القضية الخاصة بتعديل النظام الأساسى لحزب الوفد) بشأن حدود الدور الذى تمارسه لجنة الأحزاب بالتدخل فى الشئون الداخلية لأحزاب المعارضة ، وقد جاء فيه: "....ومن حيث إن مفاد ما تقدم أن مصر اختارت بإرادة شعبية - أفرغت فى التعديل الوارد على الدستور- العدول عن التنظيم السياسى الواحد الذى ظل سنوات عديدة مهيمناً على مجالات العمل السياسى ، إلى التعدد الحزبى الذى يستهدف تعميق الديمقراطية وإرساء دعائمها. ومظهر التعدد الحزبى جوهره هو حرية الأحزاب السياسية واستقلالها حال مباشرة دورها السياسى والاجتماعى ، على وجه يمكنها من الاتصال بالجماهير عن طريق ما تقدمه من برامج ومبادئ وآراء تتفق أو تختلف مع النظام السياسى الحاكم ، وطالما كان ذلك فى إطار المحافظة على المبادئ والقيم العليا للمجتمع. ومن وحيث إن سبيل قيام التعددية الحزبية باعتبارها المظهر الأسمى للتعددية يتحقق بأمرين: أولهما: تماسك البناء الداخلى للأحزاب السياسية بما يصدر عنها من برامج وسياسات تعبر عن الرؤية الذاتية للحزب السياسى ، وكوادر وقيادات تقوم على تحقيق أهدافه وآماله فى الوصول إلى الحكم ، أو الاستمرار فيه ، وثانيهما: الحد من تدخل الأجهزة والمؤسسات الحكومية فى شئون الأحزاب السياسية. ولا خلاف على أن دستورية النظام الحزبى تتحقق بتضاؤل السلطات الممنوحة للإدارة فى التدخل فى شئون الأحزاب ، بل إن برهان تقدم الحياة السياسية قرين بانتقاص سلطة الإدارة أو غل يدها عن التدخل فى شئون الأحزاب. ومن حيث إن جلّ تشكيل لجنة الأحزاب ينتمى إلى أحد الأحزاب السياسية (الحزب القائم على سدة الحكم) ؛ وهو ما يفترض توحداً بينهم كأعضاء فى حزب

واحد فى الرؤية السياسية - اتفقت أو اختلفت عن الأحزاب الأخرى- فإن تحديد اختصاص هذه اللجنة وتطبيقه يضحى إعمالاً صحيحاً للمبدأ الدستورى المقرر للتعددية السياسية كمنهج للحياة السياسية فى مصر ، ولا جدال فى أن الحد من سلطة لجنة شئون الأحزاب يؤدى إلى اتساع مساحة الممارسة السياسية بها ، ومن ثم قدرتها - دون تدخل من اللجنة - على سبر غور خلافاتها ونزاعاتها الداخلية داخل الحزب السياسى ذاته ، أو اللجوء إلى القضاء المختص إذا عز على أعضاء الحزب الاتفاق فيما بينهم. والقضاء بحيدته وبعده عن الهوى السياسى قادر ولا ريب على حسم الخلاف انتصاراً للمبادئ الدستورية وإعمالاً لقواعد الشرعية"[١٠].

ورغم ما تضمنه حكم محكمة القضاء الإدارى من إدانة واضحة لتدخل السلطة وحزبها الحاكم فى الشئون الداخلية للأحزاب - وبما يتعارض مع نصوص الدستور ومع فكرة التعددية الحزبية ذاتها- لكن يبدو أن الإصرار الذى يكشف من النوايا أكثر مما يثير من الريبة بقى متصلاً ؛ أعنى الإصرار على التمسك بمنهج تقييد حرية العمل الحزبى ، وتفريغ المشاركة الجماهيرية فى العمل السياسى من جوهرها ، وتحويلها إلى مجرد شكل بلا مضمون. وكان أن صدر بعد أيام قلائل من الحكم السابق (مطلع يناير ٢٠٠٣) حكم جديد للمحكمة الإدارية العليا بشأن قرار لجنة الأحزاب تجميد نشاط وعمل حزب العمل ، وقد ورد فى حيثياته "إن لجنة شئون الأحزاب ليس لها الحق فى التدخل فى الشئون الداخلية للأحزاب ، بما فيها النزاعات التى تنشأ داخل الأحزاب على رئاستها ، أو مشروعية ما تعقده من مؤتمرات ، فهذا شأن حزبى خالص تبت فيه الأحزاب رضاء أو قضاء ، وإن لجنة شئون الأحزاب ليس من حقها أن تعتد بأحد المتصارعين على رئاسة الحزب ، ولا أن تجمد نشاط الحزب بدعوى أن هناك خلافاً على رئاسته ؛ إذ إن هذا نزاع مدنى يختص به القضاء وحده دون سواه"[١١].

والحاصل أن "الحكم" ضرب عرض الحائط بالأحكام القضائية ، ولم يزل حزب العمل مجمداً حتى الآن ولم تزل جريدة الشعب معطلة حتى الآن (رغم صدور أكثر من عشرة أحكام قضائية بعودتها) ، ولم تزل لجنة الأحزاب تمارس دورها كوسيلة يستخدمها الحكم لتفريغ المشاركة السياسية من جوهرها ، والإبقاء عليها شكلاً بلا مضمون. وإذا ما أضفنا إلى هذه الأحكام -وقد أوردناها على سبيل المثال فقط- عشرات من الأحكام القضائية الأخرى الخاصة بصحة انتخاب عدد من أعضاء مجلس الشعب - خلال السنوات العشرين الماضية- ورفض الانصياع لها تحت الشعار الشهير "سيد قراره" ؛ لتبينت لنا الأبعاد الكاملة لذلك الإصرار ، ولتلمسنا بعض معالم ما هو قادم من أيام فيما لو بقى الحال على ما هو عليه.

وقد كانت من بين الأشكال والصور التى لجأ إليها الحكم دفاعاً عن ذلك السياج السميك العازل بين الأغلبية (التى أصبحت "صامتة") وبين حقها فى المشاركة السياسية.

(ب) تزوير الانتخابات

وبما يخلق بالضرورة - داخل الوجدان الجمعي - شعوراً - لا تنقصه المصداقية ولا يعوزه التأكيد - بعدم جدوى المشاركة فى أى عملية انتخابية تكون السلطة طرفاً فيها.

ولعلنا نتوقف أمام مفارقة مشحونة بالدلالات يتمثل طرفها الأول فى النتائج النهائية الرسمية للاستفتاء على رئاسة الجمهورية (٢٦/ ٩/ ١٩٩٩) ؛ حيث جاءت النتائج النهائية الرسمية التى أعلنتها وزارة الداخلية لتؤكد أن إجمالى المدعوين إلى الاستفتاء بلغ ٢٣ مليوناً و٩٣٤ ألفاً و٩٠٧ مواطنين ، أدلى منهم بأصواتهم١٨ مليوناً و٩٥٧ ألفاً و٨٩٣ مواطناً ؛ بنسبة٢٠ , ٧٩٪ ، وبلغ عدد الأصوات الصحيحة ١٨ مليوناً و٧١٧ ألفاً و٣٨١ صوتاً ، فى حين بلغ عدد الأصوات الباطلة٢٤٠ ألفاً و٥١٢ صوتاً ، وبلغ عدد الموافقين ١٧ مليونًا و٥٥٤ ألفًا و٨٥٦ مواطناً ، بينما كان عدد غير الموافقين مليوناً و١٦٢ ألفاً و٥٢٥ صوتاً بنسبة٢١ , ٦٪ من إجمالى الأصوات الصحيحة(١٢).

وبعد حوالى عام جرت انتخابات مجلس الشعب فجاءت النتائج النهائية الرسمية -حسبما أعلنتها وزارة الداخلية- تقول إن إجمالى عدد الناخبين المقيدين فى الجداول بلغ ٢٤ مليونًا و٦٠٢ ألفًا و٢٤١ ناخبًا ، وأن نسبة المشاركة فى التصويت قد تفاوتت من لجنة إلى أخرى ، وتراوحت بين ١٥ و٤٠٪..(١٣).

وأظن أننا لسنا فى حاجة إلى التذكير أن انتخابات مجلس الشعب بما يرافقها من انتماءات قبلية أو اجتماعية أو سياسية أحياناً ؛ فضلاً عما يتداخل فيها من مصالح متبادلة وصفقات ، كان يجب بالضرورة أن تشهد إقبالاً جماهيرياً أوسع من الاستفتاء على رئاسة الجمهورية الذى تنعدم فيه الاختيارات ، وينحصر دور المواطن فيه داخل دائرة "نعم" أو "لا" ؛ وهو دور فى كل الأحوال يدرك المواطن -تماماً- أنه معدوم التأثير ، وأن النتيجة النهائية جرى إعدادها من قبل ، وربما فى تزامن مع طبع بطاقات الإدلاء بالرأي. هذا فضلاً عن أشكال التزوير الأخرى التى اصطلح على تسميتها "التزوير من المنبع" ، والكامنة أحياناً فى جداول الانتخابات المزدحمة بأسماء الموتى والمهاجرين ، والأسماء الناقصة والخاطئة....إلخ ، والمتمثلة أحياناً أخرى فى ممارسات الأجهزة ؛ ضد المرشحين تارة ، وبمنع المعارضين من الوصول إلى صناديق الاقتراع تارة أخرى ، والشاخصة دائماً فى ذلك الخلط والتداخل بين أجهزة الدولة ومؤسساتها ، وبين أجهزة الحزب الحاكم وأدواته.

وهكذا كان أن شهدت كل الانتخابات العامة عمليات تزوير واسعة النطاق ، فى إهدار متعمد لحق المواطن فى المشاركة السياسية ، فى واحدة من أبسط صور المشاركة وهى الحق فى الاختيار. وكأن لسان حال الإدارة يقول: إذا كان من حقكم المشاركة فى الانتخابات فإن من حقنا أن نأتى بمن نريد!

(جـ) قانون الطوارئ

وكان هو الشكل الدائم والصورة المقيمة -منذ عام ١٩٨١م - لحماية السياج العازل بين الجماهير وبين حقها فى المشاركة السياسية والدفاع عنه. وعندما وافق مجلس الشعب فى جلسته يوم ٢٣/٢/٢٠٠٣م ، على تمديد العمل بقانون الطوارئ لثلاث سنوات أخرى تنتهى فى ٣١/٥/٢٠٠٦ ، كان بذلك يحقق رقماً قياسياً غير مسبوق فى التاريخ المصرى ؛ وذلك باستمرار فرض الطوارئ على البلاد لمدة ربع قرن متصل ، تعرض خلالها أكثر من ١٦ ألف مواطن للاعتقال ، وخضع معظمهم لما يعرف بالاعتقال المتكرر ، أى إعادة اعتقال من تفرج عنهم المحاكم ، دون أن يغادر المعتقل مكان اعتقاله ، وتواصلت عمليات التعذيب داخل السجون والمعتقلات ، والتى يبدو أنها قد تحولت إلى سياسة ثابتة ، وافتقد آلاف المتهمين قاضيهم الطبيعى ، ومثلوا أمام محاكم أمن الدولة العليا طوارئ التى تفتقر إلى ضمانات المحاكمة العادلة ، فضلاً عن تقديم المدنيين إلى المحاكم العسكرية ، واستخدمت الطوارئ فى إصدار الأوامر العسكرية ، وتزوير الانتخابات ، ومنع المظاهرات والتجمعات السلمية.

ولعله ليس غريباً أن إجراءات تمديد العمل بقانون على هذا القدر من الخطورة تنتهى فى جلسة واحدة لمجلس الشعب ، بعد أن يتلو رئيس المجلس قرار رئيس الجمهورية بتمديد العمل بالقانون ، لينفض السامر بأسلوب "موافقة"!. ولا يعوز الحكم ذرائع التمديد ومبررات التواصل تحت ظلال الطوارئ ، وقد كان آخرها "محاربة الإرهاب ، وتجارة المخدرات!".

(د) جرى تحصين كبار المسئولين ضد المحاسبة

وكان ذلك كشكلٍ آخر وصورة جديدة من أشكال وصور حماية ذلك السياج العازل الحائل بين المواطنين وبين حقهم فى المشاركة السياسية. فرغم ترسانة القوانين المشحونة بالممنوعات والحافلة بالعقوبات ، فليس بينهم قانون لمحاكمة الوزراء ، وقانون الكسب غير المشروع المعروف باسم "من أين لك هذا؟" يستطيع إحالة المواطنين إلى القضاء ، إلا من كان

منهم فى منصب رئيس مجلس الشعب ، أو الشورى ، أو رئيس الوزراء ، أو كان لم يزل يشغل منصبه كوزير ، أو محافظ ، أو رئيس مجلس إدارة هيئة حكومية ، أو تابعة للقطاع العام ، أو قطاع الأعمال العام ؛ فهؤلاء جميعاً تحال إقرارات الذمة الخاصة بهم - وفق المادة العاشرة من قانون الكسب غير المشروع - إلى مجلس الشعب ، ثم لا يحدد القانون بعد ذلك كيفية تصرف المجلس فيها. ورغم وجود ١٦ جهازاً رقابياً فى البلاد (من بينهم الجهاز المركزى للمحاسبات ، والرقابة الإدارية ، وجهاز الكسب غير المشروع ، ومباحث الأموال العامة ، وهيئة الأمن القومى ، والمدعى العام الاشتراكي.....إلخ) ؛ فإن قانون العاملين بالدولة يهدر دور كل هذه الأجهزة ، ويمنع إحالة رئيس مجلس إدارة إلى التحقيق إلا بعد الحصول على موافقة الوزير المختص ، فى كرمٍ غير مسبوق بتوزيع "الحصانة" ؛ والتى لم يزل كثيرون يعتقدون أنها برلمانية فقط.

(هـ) قرارات حظر العمل السياسى فى دور العلم وأماكن العمل

فكان أن جرت عملية عزل قسرى للأجيال الشابة عن ممارسة دور مشروع مساهم فى صنع الحاضر ورسم المستقبل ، عبر مشاركة سياسية واجبة بقدر ما هى ضرورية ، وعلى النقيض من ذلك جرى إقحام بعض مؤسسات الدولة فى اللعبة السياسية الحزبية ، انتماء إلى الحزب الحاكم بينما هى بحكم الدور وطبيعة المهام كان يجب أن تبقى بعيداً ؛ ضماناً للحيدة وسعياً وراء النزاهة ، ومن بينها المؤسسة العسكرية وأجهزة الأمن. وكان أن تداخلت الأجهزة ، وتشابكت المهام بين الحزب الحاكم وبين الدولة ، ثم جرى تسخير هذه الأخيرة لخدمة الأولى.

ثالثاً : إفرازات ونتائج

وكان أن حدود المشاركة السياسية ضاقت وانحسرت داخل سياج محكم من القوانين والممارسات حال بين الجماهير وبين حقها المشروع والطبيعى فى صنع الحاضر ورسم المستقبل، بقدر ما حصر وحاصر الحكم ، وأدى إلى خلق حالة من العزلة بين الطرفين (الجماهير والحكم). وبرغم ذلك الحصار الخانق ، فقد استطاعت بعض القوى أن تفلت من ثقوبه بأحكام قضائية ، منحتها شرعية رسمية حجبتها عنها لجنة الأحزاب ، ثم راح العدد يتزايد - عبر قاعات المحاكم غالباً- حتى وصل الآن إلى ما يقرب من ١٧ حزباً سياسياً.

لكن السياج العازل ، بنصِّ مواده الصريحة ، ضاق عن أن يستوعب قوى أخرى لها تاريخها فى العمل السياسى مثلما هى حاضرة فى الواقع الراهن. وهكذا أصبحنا أمام واقع يستفز الكثيرين من الدهشة ، ويطرح من التساؤلات أكثر مما يمنح من الإجابات.

١ - معارضة مغيبة

وهى **قوى حقيقية بقيت محجوبة عن الشرعية** ، بفعل النصوص محكمة الصياغة التى حرمت قيام الأحزاب على أساس طبقى أو دينى ؛ فكان أن غاب الشيوعيون والإسلام السياسى عن ساحة الفعل الجماهيرى الرسمى أو العلنى ؛ فافتقدت الجماهير الباحثة عن دورها المفقود رؤية سياسية مهمة ، وقدرات تنظيمية متميزة فى التعبئة والحشد والتوجيه. والمفارقة أن كلا التيارين موجود بالفعل فى الشارع ، لكن الشرعية الرسمية المحجوبة حجبت معها معظم القدرات ، وغيبت غالبية الدور.

ولعلنا لا نتجاوز الحقيقة كثيراً فيما لو اعتقدنا أن حجب الشرعية الرسمية عن هذين التيارين قد منحهما دوراً ربما كان يتجاوز الواقع ، ثم أضفى عليهما هالة ربما كانت أكبر من الحجم.

والشاهد أن الزلزال الذى ضرب العالم فى بداية التسعينيات من القرن العشرين ، وبصرف النظر عن الجدل الدائر حول ما إذا كان قد أصاب التجربة السوفييتية وحدها أم أنه هز أركان النظرية الماركسية أيضاً ؛ فهو أسفر فى كل الأحوال عن حالة من الانحسار والتراجع فى دور الأحزاب الماركسية فى العالم ؛ بمن فيهم بالضرورة الأحزاب الماركسية المصرية ، والتى لم تزل تعيش حالة من التراجع ، وتبدو بعيدة -حتى هذه اللحظة- بدرجة أو أخرى عن صياغة الخطاب الكفيل بحشد الجماهير الشعبية ، ودفعها إلى الانخراط فى المشاركة السياسية ، ربما مع بعض التفاوت الكمى بين فصيل وآخر من فصائلها. ثم إن حالة الانشقاق والتشرذم التى عرفتها الماركسية منذ دخولها مصر فى عشرينيات القرن الماضى لم تزل متصلة وقائمة.

وكان أن دخان البنادق ، وأصوات التفجيرات ، وشبح التكفير ، وظلال الفتاوى التى انهالت علينا من كل صوب وحدب لتنحشر قسراً فى مختلف مناحى الحياة ؛ قد أدت إلى تراجع العمل من أجل إصلاح الدنيا القائمة سعياً وراء الآخرة القادمة ، واختفاء قوى ورموز إسلامية أكثر عقلانية وديمقراطية ؛ حيث توارت رؤاها وبرامجها خلف شعارات مبهمة غامضة. فكان أن القسم الأعلى صوتاً فى "الحركة الإسلامية" قد جمع وراءه حشداً واسعاً من الجمهور ، ليس نتيجة لعمل سياسى منظم ، بقدر ما هو حصاد لمزيج من سياسات الفتاوى ، والتوسع فى تقديم الخدمات الاجتماعية ، وعندما يتحرك هذا الجمهور فإنه يفعل ذلك تحت تأثير حالة من الهياج الدينى اللاواعى ، أكثر من كونه تجسيداً لمشاركة سياسية واعية بأهدافها ، ممسكة بوسائلها ، قابضة على أدواتها.

وربما كان مثيراً للكثير من الريبة حول النوايا الحقيقية وراء تحريم قيام أحزاب على أسس دينية فى قانون الأحزاب ، أن يفلت أحد أحزاب "المعارضة" بتصريح الشرعية الرسمية (حزب الأمة) ، بينما ينص فى برنامجه على أن "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، والشريعة الإسلامية هى المصدر الوحيد للتشريع فى المجتمع والدولة" ، ولا يقف عند هذا الحد أو يكتفى به ، وإنما يواصل مؤكداً فيما يلى من برنامجه ، أنه سيعمل فور توليه السلطة على "إعلان تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كنظام سياسى واجتماعى واقتصادى للدولة والمجتمع ، وعلى إحلال قوانين الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية ، وإحلال النظام الإسلامى محل النظام الوضعى ، وعلى قيام نظام الدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية فى مصر كعلاج فورى وحاسم لمشاكلنا ومتاعبنا وآلامنا ومعاناتنا ، فى جميع المجالات الحيوية ، وبذلك يصبح تجمعاً إسلامياً ، واقتصادنا اقتصاداً إسلامياً ، وسياستنا سياسة إسلامية ، ونظامنا نظاماً إسلامياً ، وحضارتنا حضارة إسلامية ، ودولتنا دولة إسلامية"(١٤).

ولا شك أن تلك هى مواصفات الحزب الدينى الذى حرمته نصوص قانون الأحزاب من الشرعية الرسمية ، بيد أن حصوله على رخصة الوجود العلنى يعود ليثير الريبة ، أو لعله يكشف النوايا التى ربما استهدفت قوى بعينها دون الأخرى.

وأياً كان الأمر ؛ فالحديث عن التيارات المحجوبة عن الشرعية الرسمية ، والإسلام السياسى منها على وجه الخصوص ، قد يعيد إلى الواجهة من جديد ذلك الجدل الدائر منذ عشرات السنين بشأن حدود الديمقراطية ، وما إذا كان يمكن أن تتسع لتشمل قوى تقابل الحجة باتهامات التكفير تارة ، وبالرصاص تارة أخرى ، وتغيّب الديمقراطية وراء ظلال كثيفة من "الشورى" ، وتنتزع لنفسها عنوة وكالة إلهية تحكم بها على الأرض ، أم أن الديمقراطية مطالبة بأن تحمى نفسها ، وأن عليها أن تغلق أبوابها دون هؤلاء ، وتتحمل اتهامها بأنها باتت ديمقراطية منقوصة لا تستحق اسمها.

وإذا كان صحيحاً أن كلا الفريقين لديه من الحجج والبراهين ما يتسم بالوجاهة ، وكان أن عشرات السنين قد انقضت دون حسم هذا الجدل ، فالمؤكد أن الشارع قادر على حسمها بأسرع مما يتصور الكثيرون ، فيما لو سادت بالفعل ديمقراطية حقيقية قادرة على حماية ذاتها ، دون الحاجة إلى الاحتماء بقرارات منع ومنح قد يلجأ إليها حاكم وفق أهوائه أو مصالحه ، أو الاثنين معاً.

وأتصور أن تحقيق الديمقراطية وحمايتها لا تتأتى بالإجراءات والقرارات العلوية ، التى تصدر غالباً مفتقدة لأولويات الديمقراطية وأسسها الأساسية. وفى كل الأحوال فإن هؤلاء الذين اختزلوا الدين فى فتوى واتهام وبندقية ، قد أضروا كثيراً بقوى دينية تمتلك من الرؤى السياسية ما يكفى لهزيمة هؤلاء الذين اختزلوا علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع وإدارة المجتمع فى كلمتين وضمير "الإسلام هو الحل" ، ففقدت الجماهير البوصلة ، وراحت تسير وراءهم فى حالة أقرب إلى الغياب أو التغييب. والشاهد أن هذا الشعار ، الذى بدا قادراً فى لحظة تاريخية معينة على حشد التأييد للمجاهدين الأفغان ضد الاحتلال الشيوعى ، ثم ضد الغزو الأمريكى فى لحظة أخرى لاحقة ؛ بقى عاجزاً -فى لحظة وسطى بين الحدثين- عن تفسير الموقف الأمريكى المنتصر للبوسنة (وهم أيضاً مجاهدون) ضد الصرب.

٢ – معارضة غائبة

وهى **كيانات حزبية تنعم بالشرعية الرسمية** ، بيد أن مسافات واسعة تفصل بين الغالبية العظمى منها ، وبين دورها المفترض فى العمل السياسى ، ودفع "الأغلبية الصامتة" نحو المشاركة السياسية ، ذلك أن جلَّ هذه الكيانات لا وجود له فى الواقع ، كما أن قادتها ومؤسسيها مجهولون من الشارع المصرى ؛ صاحب الدور الأساسى فى قضية المشاركة السياسية. وكان أن هناك مفارقات كثيرة أحاطت بهذه الكيانات التى يفترض فيها أنها أحزاب معارضة ، ومبرر وجودها الوحيد هو السعى إلى السلطة بالطرق السلمية بديلاً للحزب الحاكم ؛ وهو ما جرى الاصطلاح على تسميته فى الأدبيات السياسية بالتداول السلمى للسلطة ، ومن بين هذه المفارقات:

(أ) أنه فى الاستفتاء الأخير على رئاسة الجمهورية عام ١٩٩٩م ؛ انفرد الحزب الناصرى بين أحزاب المعارضة الرسمية بالإعلان عن التصويت بـ "لا" للرئيس مبارك ، ثم غاب ممثله فى مجلس الشعب عن الجلسة المخصصة للتصويت على ترشيح الرئيس لولاية رابعة ، واختار حزب التجمع الموقف الوسطى بإعلانه الامتناع عن التصويت ، ولم يعلن حزب العمل موقفاً من المسألة ، بينما ذهبت كافة أحزاب "المعارضة" الرسمية الأخرى إلى إعلان موافقتها على تجديد ولاية الرئيس ؛ الأمر الذى يلقى بظلال كثيفة من الشك فى جدية معارضة هذه الأحزاب ، وهى ظلال تمتد تأثيراتها السلبية إلى العقل الجمعى للجماهير الشعبية ، وينعكس بالتالى على حضورها السياسى ، أو مشاركتها السياسية بمختلف صورها وأشكالها.

واستطراداً ؛ فقد كان مثيراً أن أحد الأحزاب التى تحظى بالشرعية الرسمية – باعتباره حزباً معارضاً- عندما تفجرت فى صفوفه الخلافات على منصب رئيس الحزب ، وبدا أن

الحزب قد أصبح حزبين ، وأصدر كل طرف عدداً من جريدة الحزب ، بذات الاسم ، وكان أن إحدى النسختين تصدرت صفحتها الأولى صورة كبيرة للرئيس مبارك ، وتحتها خبر مطول بعنوان "مبارك الشخصية الأولى فى أمريكا" ، بينما كان المانشيت الرئيسى للنسخة الثانية التى أصدرها الطرف الآخر يؤيد ويبايع الرئيس مبارك رئيساً للجمهورية ، وقد جرى ذلك فى أوائل عام ١٩٩٨م ، وقبل شهور من البداية الرسمية لموسم المبايعة والتأييد(١٥).

(ب) ما تقدمه لنا الحياة الداخلية لأحزاب المعارضة التى تنعم بالشرعية الرسمية ، من مفارقات تحيط بأبعاد دورها فى المجتمع ، وحدود تأثيرها فى قضية المشاركة السياسية. والحاصل أن هذه الأحزاب التى لا تكف عن المطالبة بالديمقراطية فى المجتمع ، والدعوة إلى تداول السلطة سلمياً ؛ لا تعرف ممارساتها العملية فى حياتها الداخلية مثل هذه المصطلحات ، ولعلنا نستثنى حالة خالد محيى الدين فى حزب التجمع ؛ لنعرف أن جميع رؤساء الأحزاب المعارضة الذين استطاعوا الحصول على رخصة الشرعية الرسمية –سواء من بين نصوص قانون الأحزاب ، أو عبر قاعات المحاكم– لم يتركوا مواقعهم إلا بالوفاة ، أو عبر انقلاب داخلى ، تماماً مثلما هو واقع الحال فى المجتمع الذى يعلنون صباح مساء رفضهم له ، وسخطهم عليه ، وأظن أن مزيداً من التوغل بين الدهاليز الداخلية لأحزاب المعارضة التى تنعم بالشرعية الرسمية كفيل بأن يكشف لنا أن تمترس الرؤساء فى مواقعهم حتى الوفاة، ليس هو الشكل الوحيد لغياب الديمقراطية من الحياة الحزبية الداخلية.

وبالفعل فقد كان أن الدراسة التى أجريت لقياس مستوى الديمقراطية داخل الأحزاب المصرية فى الفترة من ١٩٧٦م إلى ١٩٩٢م (وهى لسوء الحظ الدراسة الوحيدة من نوعها) ، خلصت إلى أن هذا المستوى أقل من أن يضمن تطوراً ديمقراطياً مستقراً ومطرداً وبما يؤدى إلى دمقرطة كاملة للنظام السياسي(١٦).

(جـ) المفارقة التى نلمسها إذا ما ركزنا الأبصار نحو أحزاب المعارضة الأكبر (التجمع والوفد والناصرى والعمل) ، (من بين المفارقات التى أحاطت بدور ونشاط أحزاب المعارضة المتمتعة بالشرعية الرسمية) ؛ عندما نكتشف تارة تلك المساحة الواسعة الفاصلة بين برامجها النظرية المكتوبة على الورق ، وبين سياساتها العملية المطبقة على الأرض ، ثم عندما نصطدم تارة أخرى بحجم ما بينها من صراعات ومنافسات تسحب نفسها – دون مبرر مفهوم – حتى على المواقف المشتركة والرؤى المتفق عليها. وهى مفارقة كفيلة بإلقاء ظلال كثيفة من الشك فى مدى قدرتها على تحقيق المشاركة السياسية.

يؤكد عبد الغفار شكر القيادى البارز فى حزب التجمع أنه اختلف مع كثير من مواقف الحزب من بينها: المواقف السياسية الأخيرة التى تقترب من الحكم، رغم أنه يطبق سياسات تتعارض مع برنامج التجمع، ومصالح القوى الاجتماعية التى يعبر عنها؛ والتى بدأت فى الظهور منذ بداية التسعينيات، لكنها أخذت شكلاً واضحاً خلال السنوات الثلاث الأخيرة، وتحديداً مع الاستفتاء الأخير على رئاسة الجمهورية. وإهمال قيادة الحزب بناء التجمع كمؤسسة جماهيرية قادرة على جعل التجمع قطباً أساسياً فى الصراع الدائر حول مستقبل مصر، وإهمالها أيضاً عملية إعداد قيادات جديدة تعوض بها غياب القيادات الأساسية التى تختفى بحكم السن أو الوفاة. وينتقد سيطرة مجموعة محدودة مسيطرة على توجهات الحزب ومواقفه، واستخدام جريدة الأهالى لخدمة هذه التوجهات.

ويؤكد عبد الغفار شكر أن التحضيرات التى سبقت المؤتمر العام الخامس للحزب (١٧ و١٨/ ١٢/ ٢٠٠٣م) قد شهدت انتقادات لأداء القيادة المركزية فى السنوات الخمس الأخيرة، وطالبت بتغيير توجهات الحزب، واتخاذ مواقف مستقلة عن الحكم، ودعت إلى إبراز التجمع فى الفترة القادمة باعتباره حزب المعارضة الجذرية المعبر عن مصالح الطبقات الكادحة، وتغيير أداء جريدة الأهالى لتعبر بصدق عن توجهات الحزب السياسية كما صاغها البرنامج العام وقرارات المؤتمر العام، واللجنة المركزية. وأن تتناول الأهالى القضايا الأساسية للمجتمع، وألا تفصل بين الحكم وبين رئيس الجمهورية لأنه المسئول الأول عما يمارسه الحكم من سياسات غير ديموقراطية وسياسات اقتصادية تضاعف من الأزمة الاقتصادية/ الاجتماعية القائمة فى مصر.

ويضيف: "من واقع تجربتى الشخصية طوال السنوات العشر الأخيرة؛ فإن حزب التجمع لم يبذل الجهد الكافى من أجل وضع برنامج الإصلاح السياسى الذى طرحه موضع التطبيق، واتخذ موقفاً سلبياً من تكوين جبهة للقوى الديمقراطية، تمارس عملاً مشتركاً حول الإصلاح السياسي"[١٧].

ويؤيد التقرير السياسى المقدم للمؤتمر العام الخامس لحزب التجمع ما ذهب إليه شكر مؤكداً أنه: "لوحظ أن الهيئة البرلمانية للحزب لم تطرح قضية الإصلاح السياسى والدستورى الديمقراطى بوضوح فى مجلس الشعب عند مناقشة بيان الحكومة، رغم أن الرد الذى أعده الحزب على هذا البيان أعطى اهتماماً واضحاً بهذه القضية، وكان هو المدخل لكل القضايا الأخرى فى رد الحزب"، ثم يواصل "تركز أغلب النشاط السياسى للحزب فى إصدار

البيانات ، وعقد المؤتمرات والندوات داخل مقرات الحزب أو الأحزاب الأخرى ، بينما غابت أساليب العمل الجماهيرى الأخرى بصورة كاملة أو جزئية" ، ويستطرد: "لم يهتم الحزب بقضية التحالف اليسارى الديمقراطى إلا منذ أشهر قليلة".

ثم يقدم التقرير ذاته صورة موجزة لنمط العلاقات السائدة بين أحزاب المعارضة ؛ عندما يتناول الأسباب التى أدت إلى توقف عمل لجنة التنسيق بين الأحزاب والقوى السياسية ، ومن بينها "عدم انتظام حزب الوفد بعد اعتذار د. نعمان جمعة عن عدم المشاركة فى الاجتماعات احتجاجاً على تجاوزات حزب العمل ، وجريدة الشعب فى حقه ، ومن بينها أيضاً الخلافات التى تفجرت -خارج اللجنة- بين هذه الأحزاب نتيجة مواقف صحفها ، مثل الحملة التى شنتها جريدة العربى ضد حزب التجمع ، وتصدى الأهالى للرد عليها ، ومن بينها ثالثاً الصراع بين العربى والوفد حول جمال عبد الناصر وثورة يوليو[١٨].

(د) تكشف هذه المفارقة (بين المفارقات المحيطة بدور ونشاط أحزاب المعارضة الحائزة على الشرعية الرسمية) عن حالة لعلها غير مسبوقة فى سياسات ومواقف أحزاب المعارضة - على العموم- تجاه نظم الحكم القائمة ؛ إنها تلك المتعلقة بعلاقات خفية مع السلطة ، تتضمن بين ما تتضمنه جسورًا خلفية وصفقات سرية.

ثمة كلام كثير فى هذا السياق عن صفقات بشأن تمثيل أحزاب المعارضة فى المجالس المنتخبة من مجلس الشعب وحتى الإدارة المحلية ، ومجالس إدارات النقابات العمالية ، والمهنية أحياناً. ويلاحظ د. عمرو الشوبكى أنه: "أصبح من الصعب الحديث عن وجود نخبتين - بالمعنى الأيديولوجى أو الكفاحي- حاكمة ومعارضة ، إنما نحن أمام نخبة مهيمنة على الساحة السياسية وهى الدولة الحاكمة ، وأخرى تبذل جهوداً لا بأس بها لا لمواجهتها ، إنما للاقتراب منها أحياناً أو تحييدها أحياناً أخرى" ، ثم يستطرد أنه: "فى الانتخابات البرلمانية الأخيرة (يقصد انتخابات برلمان ٢٠٠٠) طرحت أحزاب المعارضة على سبيل الوجاهة برامج انتخابية ، وأكدت على مواقفها الرافضة لجانب كبير من سياسات الحكومة ، إلا أن قطاعاً كبيراً من مرشحى المعارضة عبروا بسلاسة نادرة الشريط الحدودى الذى يفصل بين أحزاب المعارضة ، وبين دهاليز الحزب الحاكم وجهاز الدولة فأجروا تحالفات - فى أغلبها غير معلنة - مع بعض أجنحة النخبة الحاكمة ؛ من أجل ضمان الحصول على مقعد فى مجلس الشعب"[١٩].

وعندما يتعرض للتقرير السياسى المقدم للمؤتمر العام الخامس لحزب لتشكيل جبهة الإصلاح السياسى فإنه يكشف جانباً آخر من العلاقات المستترة بين أحزاب المعارضة وبين

الحكم الحزب الحاكم: "عقب الاتفاق على تشكيل الجبهة فى ديسمبر ١٩٩٨ ، ومخاطبة رئيس الجمهورية حول نظام الاستفتاء على رئاسة الجمهورية طلب المكتب السياسى لحزب التجمع فجأة من اللجنة تأجيل الاجتماع التأسيسى ؛ لإجراء مزيد من المشاورات ، وتأجيل توقيع رؤساء الأحزاب على الرسالة التى كان مقرراً إرسالها إلى رئيس الجمهورية ، ووجه الحزب الناصرى طلباً مماثلاً ، وبالتالى تم قتل الفكرة من الأساس"(٢٠).

بعد كل ذلك ، أو قبله ، يبقى أن أحداً لا يستطيع أن يعفى أحزاب الشرعية الرسمية من مسئولية هذا الحال ، صحيح أنها محاصرة داخل مقارها بحكم القانون ، لكن الصحيح أيضاً أنها استكانت للأمر الواقع ، وبدا أنها استمرأت الحصار ، واكتفت بنوع من "النضال" يرضى الضمائر ، ولا يغضب الحاكم ؛ يقف عند حدود البيانات ، ولا يتجاوز أساليب الإدانة والشجب بديلاً لطريق المشاركة الشعبية ؛ التى وإن كانت هى الطريق الأصعب ، إلا أنها بالقطع الطريق الأصوب.

٣ - أغلبية صامتة

وكذلك وجدت الجماهير نفسها بين شقى الرحى أو فكى الكماشة ، معارضة غائبة أو مغيبة من جانب ، وحكومة راحت تفرض على الحقوق السياسية والمدنية مزيداً من القيود؛ لأنه لا يعنيها من أمر المشاركة الشعبية إلا أن تقف على أعتاب مهرجانات التأييد والمبايعة لا تتخطاها ولا تتجاوزها - من جانب آخر- فانعزلت وانزوت والتزمت الصمت ؛ يأساً أو احتجاجاً أو الاثنين معاً ، وعرف مصطلح "الأغلبية الصامتة" طريقه إلى الكتابات الصحفية ، وليس فقط الأدبيات السياسية.

وإذا كانت هذه السلسلة المحكمة من القوانين والقيود - التى كبلت حقوق المواطن المدنية والسياسية- يمكن أن تبرر حالة العزوف شبه الكامل عن المشاركة السياسية ، فهى لا تكفى فى الواقع لتفسيرها. وحقيقة الأمر فإن حالة العزوف السياسى هذه ليست وليدة اللحظة ، وإنما ترجع بجذورها إلى بضعة عقود ماضية ، ويبدو أن ثمة ما يكاد يكون إجماعاً على أن ارتباط هذه الجذور بالنظام الذى أقامته ثورة يوليو ١٩٥٢ -والذى لم يزل يلقى بظلاله على نخب الحكم فى مصر منذ ذلك الحين وحتى الآن- ليس بمعنى أن النخبة الحاكمة ترجع بأصولها ، السياسية أو الاجتماعية إلى مجموعة "الضباط الأحرار" ؛ ولكن بمفهوم الترتيبات السياسية التى أقامتها الثورة والتى اتسمت بالمركزية ، ومحورية دور الدولة ، والشك فى حركة المجتمع المدنى ، وبالتالى كان الهدف أن تبقى التطورات الجارية فى المجتمع تحت سيطرة الدولة، مما أدى إلى إفراز نموذج مثالى للنظام البيروقراطى تميزت فى ظله العلاقة

بين الدولة والمجتمع بدرجة عالية من القوة والتماسك ، بحيث يمكن القول إنها ترقى إلى درجة الأيديولوجية التى قد يصح تسميتها "الأيديولوجيا الدولتية" ؛ التى جرى استخدامها لنزع السياسة من المجتمع المصرى ، وتحويله إلى مجتمع لا سياسى ، وظهرت دولة الإدارة بدلاً من دولة السياسة ؛ وبهذا المعنى ؛ فإن جذور نخبة الحكم لم تزل مرتبطة بذلك النظام والترتيبات التى عرفتها البلاد منذ يوليو ١٩٥٢م[٢١].

ويبدو أن إجراءات التأميم التى عرفتها البلاد فى ستينيات القرن الماضى لم تقف عند حدود الاقتصاد ، بل اتسعت لتشمل السياسة أيضاً ؛ حسب د. حازم الببلاوى ؛ الذى يؤكد أن النظام السياسى القائم خلال الأعوام الخمسين الماضية يحمل إلى حد بعيد - ومع بعض التنويعات هنا وهناك- جوهر النظام الذى أقامه الرئيس جمال عبد الناصر ، فهو نظام يقوم على قوة الدولة (بمعنى السلطة) وأن دور المجتمع المدنى والأفراد تراجع فيه إلى درجة بعيدة، فالدولة (بمعنى السلطة) لم تؤمم فى الستينيات الاقتصاد فحسب ، وإنما أممت أيضاً السياسة ، وربما الاجتماع أيضاً ، ورغم أن الدولة بدأت تتخلص من تأميم الاقتصاد ، إلا أن السياسة ما زالت إلى حد بعيد ، مرادفة للسلطة والتى ما زالت هى اللاعب الأساسى - ما لم يكن الوحيد- فى الحياة السياسية[٢٢]. أضف إلى ذلك أن الدولة وأجهزتها الإدارية والتنفيذية احتكرت ممارسة العمل السياسى ، وارتبط الولاء السياسى بالولاء للدولة كتنظيم ومركز للنشاط السياسى ، فاتخذ النشاط السياسى شكل الأوامر الإدارية ، وأصبحت العلاقات الوظيفية بديلاً للعلاقات السياسية ، وحلت ديمقراطية الموافقة - كما جسدتها فكرة الاستفتاء على رئاسة الجمهورية- محل ديمقراطية المشاركة[٢٣].

وهكذا تداخلت عوامل العزوف عن المشاركة السياسية (الكامنة فى الوجدان الجمعى) مع قيود مستحدثة جعلت من فكرة المشاركة مغامرة غير مأمونة العواقب ، فضلاً عن النتائج، لتفرز أغلبية صامتة ، ليس من الصعب التأكيد أنه صمت مؤقت وإن طال.

رابعاً : من الحاضر إلى المستقبل

أظن أن الحديث عن "مستقبل الديمقراطية" يبدو مجافياً للواقع ، وغير متسق مع الوقائع ؛ إذ ليس من المنطقى البحث فى مستقبل شيء غير موجود فى الحاضر. فقد يكون لدينا بعض هامش من الحرية ، أو بعض حق الكلام ، لكن الديمقراطية شيء مختلف تماماً عن الاثنين معاً. وأظن أن انتزاع حق المشاركة السياسية ، هو المقدمة الضرورية لانتزاع الديمقراطية بصفتها نظام حياة ومعيشة لا يمنحها الحكم ، وإنما ينتزعها الشعب.

١ – درس من الماضى

فى أواخر أربعينيات القرن الماضى ، بدا أن الأحزاب السياسية قد غدت عاجزة عن التعاطى مع ما طرأ على الواقع المصرى من متغيرات ، وخصوصاً نمو حجم ودور ووزن الطبقات الشعبية والفقيرة ، والتى كانت قد فرضت نفسها بمطالبها وطموحاتها على أجندة النضال الوطنى المصرى ، دون أن تجد لنفسها مكاناً بين ما هو قائم من أحزاب ، رغم أنها (الأحزاب) فى معظمها أدرجت فى برامجها بعض مطالب العمال وفقراء الريف ، بما فيها تلك المعروفة تاريخياً بأنها أحزاب الرأسمالية أو كبار ملاك الأرض ، لكن هذه المطالب بقيت – غالباً– أسيرة فى صفحات البرامج الحزبية ، ولم يقدر لها – بحكم طبائع الأشياء وضرورات المصالح الطبقية – أن تنتقل إلى الواقع العملى فى الممارسات السياسية ، فكان أن أفرزت الجماهير قيادتها الأقدر على تبنى مطالبها ، وترجمة شعاراتها ، وظهرت اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ، والتى لعبت دوراً متميزاً فى تاريخ الحركة الوطنية المصرية ، عندما نجحت فى أن تمزج على أرض الواقع العملى ، وفى آتون النضال المتصاعد بين ما هو وطنى وما هو اجتماعى فى النضال ضد الاستعمار الأجنبى وحلفائه المحليين. وكان أن قادة ورموز "اللجنة" لم يهبطوا من السماء ، وإنما خرجوا من أحزاب قائمة (الوفد والشيوعيين بصورة أساسية) ، بكل ما تحمله هذه المفارقة من دلالات[٢٤].

ورغم أن التاريخ لا يعيد نفسه ؛ إلا أن درجة كبيرة من التشابه تبدو قائمة بين ما هو ماثل بيننا الآن ، وبين ما كان قائماً ذلك الزمان ، دون تجاهل بعض الاختلافات الشكلية أو الكمية ، أو الاثنين معاً. ويبدو لى أن الجماهير المحاصرة بين فكى الكماشة ، والمطحونة وسط شقى الرحى ؛ قادرة على الخروج من مأزقها وتقديم قياداتها الجديدة البديلة ،عندما تنجح فى تجاوز ما هو قائم من أحزاب غائبة أو مغيبة ، وسلطة أحكمت حصارها بالطوارئ على كل منافذ المشاركة السياسية ، ووأدت معالم الديمقراطية ، وهدمت أركانها.

٢– الرهان على القائم

ربما كان جائزاً أن نتفق على أنه ليس من الحصافة فى شيء إسقاط الرهان على ما هو قائم من أحزاب ، أو بعضها على الأقل ، سواء التى تنعم بالشرعية الرسمية ، أو تلك المغيبة وراء الستائر والحجب. ذلك أن أزمة هذه الأحزاب ، تكمن فى ابتعادها عن الجماهير ، وتقاعسها عن العمل من أجل انتزاع الديمقراطية ، ودفع الجماهير تجاه ممارسة حقها فى المشاركة الشعبية ، وأظن أن مصلحتها الأساسية – أو للدقة مصالح بعضها– تستدعى ضرورة العودة إلى هذا الخط. بيد أن ذلك يستدعى بالضرورة توافر شروط مختلفة نوعياً عما هو سائد الآن.

فليس من المقبول أن تظل تلك الأحزاب فى حالة خصام متصل مع الديمقراطية فى حياتها الداخلية ، وليس من المنطقى أن تبقى ذات القيادات مهيمنة على مقاليد الحكم فيها ، أو أن يجرى تفريغ حالة إيجابية (مثل حالة خالد محيى الدين فى "التجمع") من محتواها الديمقراطى ؛ بتحويلها إلى لعبة كراسى موسيقية ، أو أن تطبق قواعد العمل الوظيفى داخل الأحزاب بأن يحل المرءوس محل رئيسه عند إحالة هذا الأخير إلى المعاش ، إن لم نقل إنها شكل من أشكال توريث السلطة المرفوضة . وليس من المقبول أن يبقى الحلم / الوهم متصلاً بإمكانية إعادة استنساخ مرحلة الستينيات من القرن العشرين ، ناهيك عن سنى نصفه الأول ، فضلاً عن هؤلاء الذين يحاولون استنساخ زمن مضى عليه أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان ، بينما العالم تجاوز أعتاب القرن الحادى والعشرين. إن استيعاب دروس وخبرات الماضى شيء ، والاستنساخ شيء مختلف تماماً.

ثم إن ذلك الرهان – وحتى لا يتحول إلى ضرب من الأوهام- يتطلب ضرورة إعادة النظر فى البرامج والرؤى السياسية ، ثم اختزال المسافة الفاصلة -والتى راحت تتسع يوماً بعد يوم- بين الكلام المكتوب والفعل القائم. ولعل استعادة تجربة نقابة الصحفيين ، ونجاحها فى إلغاء قانون ٩٣ لسنة ١٩٩٥ ، تلقى بالسؤال فى وجه الأحزاب السياسية: لماذا استكانت أمام قانون الأحزاب ، وغيره من القوانين المقيدة لحرية عملها ونشاطها ، وحصارها داخل مقارها ؟

٣- ضوء فى آخر النفق

فى ١٨ و١٩ يناير عام ١٩٧٧م خرج الملايين من البشر يحتجون على رفع الدعم عن المواد الغذائية والسلع الاستهلاكية الرئيسية ، فى انتفاضة شعبية هزت أركان الشرعية القائمة ، وبعد ذلك بأكثر من ربع قرن من الزمان خرج ألوف البشر ، وتحديداً فى٢٠ و٢١ مارس ٢٠٠٣م ، يحتجون على الغزو الأمريكى للعراق ، وعلى الموقف الرسمى مما يجرى على البوابة الشرقية للوطن العربى بكل ما يحمله من مخاطر على الأمن القومى المصري. وبين الحدثين لم تتوقف أشكال الاحتجاج الشعبى فى الجامعات والمصانع. وظنى أن هذا أحد أشكال المشاركة السياسية ، الساعية إلى انتزاع حق "الأغلبية الصامتة" فى التعبير عن رأيها ورؤاها ، ولئن كان ثمة من يرى أنها كانت فى مجملها تحركات عفوية تلقائية تفتقد إلى التنظيم ، فلعلها تتضمن على الجانب الآخر رسالة شديدة الوضوح إلى كل من يهمه الأمر ، فحواها أن قدرات الجماهير الشعبية – صاحبة المصلحة الأولى فى انتزاع الحقوق الديمقراطية ، وأولها حق المشاركة السياسية – لم تنحسر ، وإمكانياتها لم تتراجع ، وطاقاتها لم تنضب ، وأنها قادرة على انتزاع حقوقها ؛ فيما لو تقاعس الآخرون ، أو تراخت عزيمتهم.

هوامش الدراسة

(١) سمير مرقص "المواطنة: المفهوم والواقع ، بحث مقدم إلى المؤتمر الإسلامى المسيحى الثالث "المصريون والوعى بالعصر" - الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية - بورسعيد - ديسمبر ١٩٩٧م .

(٢) د. أمانى قنديل "استطلاع رأى المواطن فى الأحزاب والممارسات الحزبية ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٩١م ، ص ٢٧.

(٣) د. وحيد عبد المجيد (محرر) التطور الديمقراطى فى مصر: الأزمة وإمكانات تجاوزها ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م - ص ٨ و٩.

(٤) د. هالة مصطفى - الليبرالية المفتقدة عربياً - مجلة الديمقراطية - العدد العاشر - ص ٦.

(٥) حازم الببلاوى ، هل ما زال لليبرالية مستقبل فى مصر ؟ مجلة الديمقراطية ، العدد العاشر ، ربيع ٢٠٠٣م .

(٦) لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة نص القانون المذكور ، وتعديلاته بالقوانين ذات الأرقام: ٣٣ لسنة ١٩٧٨ ، و٣٦ لسنة ١٩٧٩م ، و١٤٤ لسنة ١٩٨٠م ، و٣١ لسنة ١٩٨١م ، و١٠٨ لسنة ١٩٩٢م ، و٢٢١ لسنة ١٩٩٤م.
ولنفس الغرض يمكن العودة أيضاً إلى :

- محمد سليم العوا ، الأزمة الدستورية فى مصر ١٩٨٧ - ١٩٩٠ ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٩١م.
- عادل أمين ، قانون الأحزاب السياسية فى مصر ، ١٩٩٣م (بدون اسم الناشر).
- عصام الدين حسونة ، نظام الحزب الواحد فى قالب تعدد ، مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان ، القاهرة (بدون سنة إصدار).
- القوانين المقيدة للحقوق المدنية والسياسية فى التشريع المصرى ، عبد الله خليل المحامى ، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٩م.

(٧) حسين عبد الرازق ، الأحزاب الصغيرة وأزماتها الداخلية ، فى د. عمرو هاشم ربيع (محرر) ، الأحزاب الصغيرة والنظام الحزبى فى مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، الطبعة الأولى ، القاهرة ٢٠٠٣م ، ص ١٣٠.

(٨) مشروع وثائق المؤتمر المقدمة إلى المؤتمر العام الخامس لحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى ، ص ٢١ و٢٢.

(٩) حسين عبد الرازق الأحزاب المصرية الصغيرة وأزماتها الداخلية ، مصدر سابق ، ص ٢١ ، ص ١٣٠.

(١٠) مشروع وثائق المؤتمر الخامس لحزب التجمع ، مصدر سابق ، ص ٢١ و٢٢.

(١١) المصدر السابق ، ص ٢١.

(١٢) جريدة الأهرام ، العدد الصادر بتاريخ ٢٨/ ٩/ ١٩٩٩م .

(١٣) جريدة الأهرام ، العدد الصادر بتاريخ ١٦/ ١١/ ٢٠٠٠م .

(١٤) عاطف السعدواى ، برامج الأحزاب المصرية الصغيرة:قراءة مقارنة ، فى: د. عمرو هاشم ربيع (محرر) ، الأحزاب الصغيرة فى النظام السياسى المصرى ، مصدر سابق ، ص ٩٠.

(١٥) المقصود هنا حزب العدالة الاجتماعية ، راجع : حسين عبد الرازق ، الأحزاب المصرية الصغيرة وأزماتها ، مصدر سابق ص ١٣٤ و ١٣٥.

(١٦) د. وحيد عبد المجيد ، موقع الأحزاب السياسية فى التطور الديمقراطي: الأزمة وإمكانات تجاوزها ، فى وحيد عبد المجيد (محرر) التطور الديمقراطى فى مصر ، مصدر سابق ، ص. ١٣٤ و١٣٥.

(١٧) عبد الغفار شكر ، حزب التجمع والقضايا الوطنية والقومية ، مجلة الهدف الفلسطينية ، العدد ١٣٤٨ ، ديسمبر ٢٠٠٣م.

(١٨) مشروع وثائق مؤتمر حزب التجمع ، مصدر سابق ، ص ٨٧ و٨٨ و٩١ و٣٤ على التوالي.

(١٩) د. عمرو الشوبكى ، البنية التنظيمية للأحزاب المصرية: تحولات الواقع وثبات البناء ، فى أحمد المسلمانى (محرر) الأحزاب السياسية فى مصر: الواقع والمستقبل ، جماعة تنمية الديمقراطية ، ١٩٩٩م ، ص ١٠٦ و١٠٧.

(٢٠) مشروع وثائق مؤتمر حزب التجمع ، مصدر سابق ، ص ٣٥.

(٢١) د. جمال عبد الجواد ، أثر الثقافة السياسية على التطور الديمقراطى ، فى وحيد عبد المجيد (محرر) التطور الديمقراطى فى مصر – البرلمان والأحزاب والمجتمع المدنى فى الميزان ، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ٢٠٠٣م ، ص ٥٠ و٥١.

(٢٢) حازم الببلاوى "هل مازال لليبرالية مستقبل فى مصر ، مجلة الديمقراطية ، العدد العاشر – ربيع ٢٠٠٣م .

(٢٣) يوسف درويش ، "غياب الديموقراطية فى التجربة الناصرية يؤدى اليوم إلى إجهاض الثورة الوطنية الديموقراطية" – بحث غير منشور.

(٢٤) طارق البشرى ، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥م – ١٩٥٢م ، دار الشروق ، الطبعة الثانية ١٩٨٣م ، ص ٩٢ – ١١٦.

١٦ تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة .. بين فاعلية المواطن وعزوفه السياسى : الأمن العام وحقوق الإنسان ..

د. حامد عبد الماجد قويسى

مقـــدمة

يشهد الواقع المصرى – منذ ما يزيد على ثلاثة عقود- تحولات اقتصادية واجتماعية بالغة الأهمية فى إطار دولى ساع بشكل متزايد للهيمنة ، وقد أفرزت هذه التحولات آثاراً بالغة المدى على الرأى العام و"مناخ المواطنة" المصرى ؛ ومن ثم أثرت على مدى فعالية المواطن ومشاركته السياسية ، وتحاول الدراسة انطلاقاً من ذلك تحديد بعض العوامل المفسرة لذلك والتى لم تخضع بعد للتحليل العلمى الذى يوضح أدوارها المهمة فى هذا الصدد. فالمواطن المصرى يتحرك كغيره متفاعلاً مع مناخ تتعدد مكوناته ، ومتغيراته ، يشهد تداعيات التحول نحو سياسات السوق الحرة ، وفرض برامج التكيف الهيكلى ، وما تفرزه من نخب صاعدة ، وموازين للقوة ، وظواهر مجتمعية جديدة وخطيرة ، الأمر الذى قاد إلى زيادة مضطردة فى هيمنة السياسة الأمنية على بقية السياسات العامة فى البلاد ، وبالتالى التقاطع مع قضايا حقوق الإنسان المصرى الأساسية ، وفى إطار ذلك المناخ الذى يدفع أحياناً للفاعلية والمشاركة وأحياناً أخرى للانسحاب والاستقالة من الحياة السياسية ، الأمر الذى يتوقف فى الحالتين على طبيعة المناخ ونوعية مكوناته ، واتجاهات الرياح السياسية المتحركة فيه ، وطبيعتها – عاصفة أو هادئة – ونوعية الضغوط ومصادرها ، وكيفية تحركها وانتقالها من مجال لآخر. والواقع أن المواطن المصرى لديه من القدرات المختلفة ما يخبر به المناخ ويتعامل معه ، ولديه مكنات التنبؤ – من واقع ملاحظاته – باتجاهاته الأساسية ، وكذلك من خلال خبراته السابقة ، ومن التحرك فى الحياة السياسية مشاركة أو عزوفاً ؛ مما يترجم "وعيه" بمناخ المواطنة وتفاعله معه بدرجات متفاوتة.

وتأسيساً على ما سبق فإن الدراسة مهتمة باكتشاف وتحليل كيفية تأثير مناخ المواطنة ، ومدى هذا التأثير واتجاهاته على فعالية المواطن المصرى السياسية عبر قياس مؤشراتها المختلفة المتوافرة. وتلك هى **قضية الدراسة البحثية التى تنطلق من** مسلمة فحواها أن سياسة الدولة المصرية وسياساتها تلعب الدور الأساسى فى عملية تشكيل الرأى العام ، وتحديد الإطار والمكونات الأساسية لمناخ المواطنة ، وبالتالى مدى فعالية المواطن المصرى ، وتطرح

الدراسة بهذا الصدد تساؤلاً أساسياً حول دور السياسة الأمنية تجاه حقوق الإنسان الأساسية بهذا الصدد ، وينبع من التساؤل الأساسى عدد من التساؤلات الفرعية لن يكون بمقدورنا فى هذا البحث تقديم "إجابات" تفصيلية عنها ، ولكن سنكتفى بأهمها والتى نتناولها فى بداية كل مباحث الدراسة.

أما منهجية الدراسة : فتنطلق من توظيف المفاهيم الأساسية وتعريفها ؛ ومنها : مفهوم المواطنة ، ومناخ المواطنة. والنموذج التحليلى الذى نوظفه يدور حول علاقة الدولة بالمجتمع، كما أن ثمة مقتربات ثلاثة نوظفها فى هذه الدراسة وهى القانونى الدستورى ، والتاريخى ، والواقعى الأمبيريقي.

وسنقوم بتقسيم الدراسة إلى ثلاث نقاط أساسية:

أولاً: تشكيل الإطار العام لمناخ المواطنة المصرية عبر محورين: العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحديد جوهر عملية تشكيل مناخ المواطنة وتحليل أبعاده.

ثانياً: تحليل السياسة الأمنية تجاه حقوق الإنسان لمناخ المواطنة المصرية عبر العديد من المقومات ؛ ماهية السياسة الأمنية: المضمون ، والأبعاد والمكونات الأساسية ، وآثار هذه السياسات على مناخ المواطنة .. والأسباب الموضوعية وراء ذلك ، والأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية ، وعلاقتها بتشكيل مناخ المواطنة ، وأنماط الممارسات ذات العلاقة بالأمن السياسى ، وأدوارها فى تشكيل مناخ المواطنة.... إلخ.

ثالثاً: مناخ المواطنة وفعالية المواطن المصرى ، ومدى مشاركته السياسية ، وفيه نحلل مضمون واتجاهات تأثير مناخ المواطنة على الفعالية ومؤشراتها الواقعية ، ومدى هذا التأثير على قضية المشاركة السياسية للمواطن المصري.

وفى خاتمة الدراسة نقدم رؤية لتطوير السياسة الأمنية لجعلها أداة لاحترام حقوق الإنسان ، ودافعاً للتطور الديموقراطى بصدد أسئلة المستقبل وقضاياه ، وإعادة تفعيل المواطنة المصرية ودمجها فى الممارسة السياسية.

أولاً : تشكيل الإطار العام لمناخ المواطنة المصرية

نتناول هنا الإطار العام لتشكيل مناخ المواطنة عبر دراسة محورين أساسيين: الأول: تحليل العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة فى مستويات ثلاثة: معرفية نظرية تتعلق بتعريف مفهوم المواطنة ومناخها العام ، ومنهجية : تتعلق بمتغيرات دراسة القضية

ونموذجها التحليلى ، وتاريخية: تتعلق بـ "ذاكرة العلاقة" بين السلطة والمجتمع المصرى ، ومدى تأثيرها وتكوينها لمناخ المواطنة. **والثاني**: تحديد جوهر تشكيل مناخ المواطنة ،وتحليل أبعادها عبر عمليات ثلاث متكاملة هي: الرقابة ، والدعاية السياسية ، والانتهاكات الأساسية لحقوق الإنسان ، وربطها بتحليل مفهوم الرأى العام وعملية تشكيله ، ثم ننتقل إلى محددات عملية تشكيل مناخ المواطنة وآلياتها ؛ وفى هذا الإطار سنحاول فى هذا المبحث الإجابة عن خمسة تساؤلات تشكل بنيته الأساسية : **الأول** : ماهية مفهوم المواطنة عامة ، وإلى أى مدى يمكننا تحديد " مفهوم المواطنة المصرية وأبعادها" ، **والثاني** : ماهية مضمون مناخ المواطنة ومكوناته ، وأبعاده الفعلية ، ومؤشرات قياسه؟ والثالث: كيفية تفكيك مفهوم الرأى العام لتحليله على المستوى الجزئى وصولاً إلى تحديد كيفية تشكيله على المستوى الكلى ؟ والرابع: كيفية قيام السلطة الحاكمة عبر تشكيل الرأى العام بتشكيل مناخ المواطنة ؟ والخامس: كيفية تشكيل مناخ معين للمواطنة عبر علاقة جدلية بين هيمنة جهاز الدولة المصرية – الفرع الأمنى تحديداً – على الفضاء المجتمعى والسياسى من ناحية ، وبين الحرمان من حقوق المواطنة الأساسية وانتهاكاتها من ناحية أخرى ؟ وسوف تكون الإجابة عن هذه التساؤلات عبر المحورين التاليين:

١ – العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة

يمكن تحليل العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة فى مستويات ثلاثة متكاملة نتناولها فيما يلي:

(أ) تحديد مفهوم المواطنة وتعريف مناخها العام

يتناول المستوى المعرفى تحديد مفهوم المواطنة وتعريف مناخها ؛ فبالنسبة للمواطنة **من ناحية أولي**: يختلط مفهومها بالوطنية والتى هى "ظاهرة نفسية اجتماعية مركبة" تدور حول الشعور الفردى والجماعى بالانتماء للجماعة الوطنية ، بينما المواطنة محورها الفرد من حيث هو عضو مشارك فى الجماعة الوطنية ، وفى الدولة وهو بهذه الصفة خاضع لنظام محدد من الحقوق والواجبات سوف نتعرض لها فيما بعد " ؛ والمواطنة ليست كما يذهب البعض هى "الولاء للدولة بل العكس هى الاشتراك فى ملكيتها ، فالمواطن هو الشريك الثانى فى الدولة ، وقد تقلص مفهوم الدولة فى الوطن العربى ، فالدولة هى الحاكم وعائلته ، وهؤلاء هم الشركاء الوحيدون فى الدولة"[١] ، **ومن ناحية ثانية**: تعد المواطنة مفهوماً متعدد الجوانب: القانونية الدستورية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والاتصالية السياسية ، وكل ذلك يجعل منها مفهوماً إطارياً يمثل "وحدة التحليل الأساسية " فى دراسات النظرية السياسية المعاصرة[٢].

ويأتى مفهوم "مناخ المواطنة" أيضاً فى ذات السياق منتقلاً من مجال دراسات الرأى العام ودراسات النظرية السياسية المعاصرة ، فقد عرف مفهوم **مناخ الرأى العام** Public Opinion – Climate كأحد المفاهيم التحليلية المهمة بصدد دراسات تكوين الرأى العام وتشكيله[٣] ؛ وهو مفهوم يتشابه بدرجة كبيرة من حيث عناصر التكوين ، وآليات العمل والممارسة مع مفهوم "**مناخ المواطنة** – Citizenship – Climate" ؛ ومن ثم يمكن تحديده قياساً عليه باعتباره " مجموعة الإدراكات ، والصور ، والآراء المنتشرة والشائعة فى سياق زمانى ومكانى محدد بصدد قضية المواطنة ، وجوانبها وأبعادها المختلفة فى تكامل المستوى النظرى ، ومستوى الممارسة العملية والتى تؤثر بدرجة من الدرجات على فكرة المواطنة ، وأنشطة المواطن وفعاليته ، ودوائر تحركه" ، ومن ثم لا يمكن الفصل بين الرأى العام والمواطنة ومناخها العام لطبيعة العلاقة والتفاعل بينهما ، ولذلك سوف نتناولهما معاً فى تعريف الدراسة والتحديد فى ثلاثة أبعاد وجوانب بالغة الأهمية[٤] وهي:

– المواطنة وضعية "حقوقية" دستورية وقانونية

تعد المواطنة بهذا الصدد تعبيراً عن وضعية أو حالة حقوقية " As Legal Status " تفصح عنها الوثائق القانونية والدستورية متضمنة مجموعة من الحقوق والواجبات " As Right and obligations " تمثل جسد المواطنة من الناحية المعرفية والنظرية ، وهكذا فإن **المواطنة المصرية** وضعية يحددها الدستور والقانون المصرى الذى يحتوى على منظومة "حقوق المواطن المصرى وواجباته" ، وأنماط علاقته بسلطات الدولة وتكويناتها المختلفة ، ثم هناك منظومة المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان التى استقبلها التشريع المصرى بعد الموافقة والتصديق عليها..إلخ ، وتمثل هذه الوضعية جانباً أساسياً من **مفهوم مناخ المواطنة المصرية** ، ولكن **تشكيلها لهذا المناخ** يتوقف على تحولها عبر الكثير من الوسائل إلى مجموعة من "الإدراكات" و" الصور " العامة التى ينتشر الوعى بها بين المواطنين ويتفاعلون معها على هذا المستوى ، كما يسهم فى ذلك – بمنطق معاكس– قانون وحالة الطوارئ المطبقة فى البلاد ، والقوانين الاستثنائية والمقيدة لحريات المواطنين وحقوقهم الإنسانية الأساسية[٥].

– المواطنة علاقة تترجم التزامات محددة إزاء المجال السياسى تتمثل فى مجموعة من الأفعال والأنشطة السياسية

تعد المواطنة بهذا الصدد تعبيراً عن علاقة سياسية بين المواطنين الذين يمثلون "الجسد المجتمعى" ، ومجموعة الهياكل والأبنية السياسية "للدولة" تجسدها سلطتها الحاكمة ،

وتترجم هذه العلاقة التزامات محددة من قبل **الطرف الأول** تتمثل فى صور من الأفعال والأنشطة والمشاركة السياسية المختلفة "As Political activities" تقوم بها فى إطار **الطرف الثانى** الأبنية والهياكل التى تستوعب ذلك قياماً بوظائفها ، وتحقيقاً لغاياتها ، وبالتالى يمكن القول إن **المواطنة المصرية** فى هذا المستوى تتمثل فى تلك الأفعال والأنشطة السياسية التى يقوم بها المواطن عبر مشاركته فى المجال العام والسياسى ،كما **أن هذه تمثل جانباً أساسياً من مناخ المواطنة المصرية** ، ولكن تأثيرها فى **تشكيل هذا المناخ** يتمثل فى مدى مقدرة **المواطنين** على تحويل العلاقة بما تتضمنه من التزامات سياسية محددة إلى أنشطة وأفعال و مشاركة سياسية ، وكون السلطة الحاكمة بممارستها قد تشكل عائقاً أو دافعاً للقيام بهذه الأنشطة والأفعال السياسية. وبهذا الصدد يؤثر فى تشكيل مناخ المواطنة المصرية – طبيعة واتجاهاً– نوعان من الجدل القانونى والسياسى على مستوى الرأى العام المصرى هما:

- **الجدل بصدد المواطنة كوضعية حقوقية دستورية وقانونية ،و أنشطة سياسية عملية**

يبرز الجدل على مستوى النخبة والرأى العام بصدد المفارقة بين أمرين: الأول: الإطار الحقوقى الدستورى والقانونى الذى ينبغى أن يتم تشكيل "مناخ المواطنة" فى إطاره ، وبالتالى يحدد ممارسة المواطن وفعاليته السياسية ، بينما الثاني: يترجم الأنشطة السياسية العملية فى الواقع المصرى ؛ والتى تشير إلى تراجع الممارسة فى ظل جو عام من الجمود السياسى ، وتصاعد واضح للمنطق الأمنى فى التعاطى مع الحياة السياسية المصرية ، وتشكيل السياسة الأمنية لمناخ المواطنة ؛ ومن ثم ممارسة المواطن السياسى ومشاركته.

- **جدل الخطاب السياسى حول المواطنة وواقع الممارسات السياسية**

يبرز الجدل فى الخطاب السياسى من ناحية ، وواقع الممارسة العملية بصدد "قضية المواطنة" من ناحية أخرى ، وكلاهما يؤثر على مناخ المواطنة المصرية ، فقد أسهم **الأول** فى تشكيل مناخها على نحو معين من جانب ، ومن جانب آخر تجعل الممـارسة السياسية – بدورها – من القضية – بمكوناتها العملية المعلومة – حاضرة على قائمة أولويات "الهم العام" ، ومؤثرة فى مناخ المواطنة ، ومشكله له من قبيل: الفساد الإدارى والسياسى ، وإشراك المرأة فى المجال العام اقتصادياً وسياسياً ، ودور الدين وموقعه فى المجال العام ، وأزمة المشاركة السياسية ، وانتشار ظاهرة العزوف السياسي... إلخ.

- **المواطنة باعتبارها إحدى دوائر الهوية والانتماء المحددة المكونات**

تعد المواطنة بهذا الصدد تعبيراً عن الهوية والانتماء الجماعية " As a form of Collective identity" ؛ فالهوية ذات دوائر متعددة ، والانتماء إلى تكوين محدد والولاء له أشكال متنوعة ،

ودون دخول فى تفريعات نظرية ليس هنا موضع تفاصيلها فإن **المواطنة المصرية** لها دوائر أربع على الأقل تنشط فيها سياسة الدولة الخارجية ، وهناك تنوع فى الانتماءات الحضارية المتداخلة فى تكوين الشخصية المصرية بشكل تكاملى ، ويدخل ذلك كجانب أساسى من **مناخ المواطنة المصرية** والذى يتأثر ويتشكل بالعديد من المتغيرات منها من ناحية أولي: المعادلة "التاريخية " التى تطرح نفسها بشكل "متجدد" ؛ أيهما يلعب دوراً أكبر فى تشكيل مناخ المواطنة الاستبداد الوطنى الداخلى ، أم التبعية الأجنبية للخارج ؟

ومن ناحية ثانية: طبيعة العلاقة بين دوائر الهوية ليس فقط من باب اتساع نطاق دائرة "الخارج" بما تمثله من مضمون ، وتوسعها إلى دائرة "الوطنى والقومى الداخلي" إلى درجة تقليص إن لم يكن إلغاء بعض هذه الأبعاد ، وإنما أيضاً فى تغيير طبيعة ومكونات دوائر الانتماء ذاتها ، ومن هذا القبيل على سبيل المثال ما يتردد عن "مواطنة عالمية" مطروحة فى الخطاب الأكاديمى والدعائى العولمي[٦] .

ومن ناحية ثالثة: طبيعة العلاقة واتجاهاتها بين " الخطاب السياسى الأمريكى "الذى يرفع شعارات ويقدم مشاريع متعددة "للإصلاح الديمقراطي" فى العالم العربى والإسلامى ويضغط لتحقيقها من جانب ، والممارسات الأمريكية على أرض واقع العالمين العربى والإسلامى ، وما تمثله من "حالة عدوان" [٧] واحتلال فى أفغانستان والعراق من جانب آخر. ويثير ذلك إشكالية فحواها أن تشكيل مناخ مواطنة ذى فعالية يمكن أن يقدم إجابات "صحيحة" من واقع الخبرة الليبرالية لمشكلاتنا السياسية والدينية والعرقية ، ولكنها ليست بالضرورة "صالحة أو ملائمة " نتيجة لتعقد الجوانب المختلفة لعلاقة الداخل بالخارج[٨] .

هذه الأبعاد الثلاثة لمفهوم المواطنة ومناخها العام تعد تعبيراً عن حقائق ثلاث متكاملة فكرية ، وحركية ، وعضوية متكاملة.

(ب) متغيرات دراسة قضية المواطنة ونموذجها التحليلى

يمكن دراسة قضية المواطنة عبر تعريف المتغيرات الثلاثة الأساسية لها ، وتحليل العلاقة بينها ، فبداية يمكن أن ندرس متغيرات "الدولة ، والمجتمع ، والمواطنة". الأولى: باعتبارها متغيراً مستقلاً ومهيمناً فى العلاقة ، والثانية: المجتمع باعتباره متغيراً تابعاً وخاضعاً ، والثالثة: المواطنة باعتبارها متغيراً وسيطاً يحدد كيفية التعامل معه طبيعة العلاقة بينهما[٩] ، ويتمثل محور تركيز الدراسة فى الإجابة عن سؤالين:

- كيفية تشكيل الرأى العام إزاء قضيه "المواطنة" ، وبالتالى تشكيل "مناخ المواطنة" المصرية عبر مجموعة من العمليات والأفعال السياسية ؛ نتناولها فى هذا المبحث ، والمبحث القادم.
- كيفية تأثير "مناخ المواطنة" بهذه الوضعية على فعالية المواطن المصري. ومدى مشاركته أو عزوفه عن المشاركة فى العمل والممارسة السياسية نتناولها فى المبحث الثالث.

والمسلمة الأساسية للدراسة تتمثل فى أن الدولة (المتغير المستقل) فى علاقتها بـ "المجتمع المصري" (المتغير التابع) تقوم بعملية تشكيل "الرأى العام" بصدد "قضايا محددة" تكون عادة "مُثارة" أو تتم " إثارتها " على نحو من الأنحاء ، ومن ثم فإن عملية تشكيل الرأى العام إزاء قضية مثل "المواطنة" تعنى باختصار تشكيلاً وصناعة "لمناخ المواطنة" ؛ الأمر الذى يجد ترجمته بعد ذلك فى السلوك السياسى للمواطن المصرى بأشكاله وصوره المختلفة[١٠].

والنموذج التحليلى الذى توظفه الدراسة لتفسير أبعاد العملية ينطلق من تحليل العلاقة بين "الدولة" و"المجتمع" قوة وضعفًا ومدى تأثيرها على قضية الهيمنة على النواحى الثقافية والمعرفية والسياسية فى المجتمع ، وعلى أشكال السيطرة الاجتماعية المختلفة ومن خلال ذلك تقوم بعملية تشكيل الرأى العام تجاه مختلف القضايا صناعة لشرعيتها وتبريراً لوجودها[١١].

ولعل من أهم القضايا المحورية اللصيقة بهذا الهدف "قضية المواطنة" وتشكيل مناخها وصناعته ، وهى من القضايا الوجودية ذات الاستمرارية والفعالية والتأثير ، والدولة عندما تمارس من خلال جهازها عملية الهيمنة على المجتمع إنما تمارسه عبر حزمة من السياسات الهادفة من خلالها إلى تشكيل الرأى العام حول قضية المواطنة ، وبالتالى صناعة "مناخها" وتشكيله ، وتاريخياً تشكل وعى المواطنة المصرية فى ظل تعانق واضح بين القضية الديمقراطية المتعلقة بالحريات وحقوق الإنسان ، مع القضية الوطنية المتعلقة بالاستقلال السياسى ، وفى الوقت ذاته كانت الحرية الاقتصادية والليبرالية هى الوجه الآخر للمسألة الاقتصادية والاجتماعية وإن ظل التميز بين الأمرين قائماً.

ومن ثم فإن الجدل والتفاعل بين الأبعاد والجوانب السياسية المتعلقة بالمواطنة المصرية ، والأبعاد والجوانب الاقتصادية وما أفرزته من آثار على البنية الاجتماعية المصرية يؤثر على "مناخ المواطنة المصرية" بما قد يعوق من تأسيس مواطنة متكافئة وعادلة فى ظل موازين رأسمالية متوحشة لا تحقق الحد الأدنى المنشود من التكافؤ أو العدالة الإنسانية ، الأمر الذى يفرز آثاره على فعالية المواطن ومشاركته السياسية.

ولعله من نافلة القول – فى إطار معطيات النموذج التحليلى السابق– إن قيام الدولة المصرية عبر سياستها الأمنية بضبط علاقات المجتمع المختلفة والهيمنة على المنظمات المجتمعية المختلفة ، وعلى أشكال السيطرة والوجود الاجتماعى والسياسى ، ومن ثم تعتمدها منطلقاً لتشكيل الرأى العام المجتمعى ، و "مناخ المواطنة " وعلى أساس أن ذلك المناخ هو الذى يضبط مدى فعالية المواطن أو عزوفه السياسى – وفق مؤشراته المختلفة – وبالتالى يتحكم فى المعادلات السياسية القائمة "بمقوماتها المختلفة تلك التى يعتمد عليها بقاء النظام الحاكم" و"استقراره" و "استمراره" ".

(جـ) "الذاكرة التاريخية" للعلاقة بين جهاز "الدولة" والمجتمع المصري

نؤكد فى هذه المقدمة التاريخية على حقيقة أن تحليل العلاقة بين الدولة والمجتمع المصرى وتفسيرها ، لا يحدده فقط معادلات القوة والهيمنة على ما أسلفنا ، ولكن ينبغى أن ندخل فى الأمر " **الذاكرة التاريخية** " ، فمنذ أن أفصحت الوثيقة المتضمنة شكاوي" فلاح مصر الفصيح " عن " كيفية إدراك ، ورأى " ممثل جهاز الدولة " للمواطن بمنطوقه " اخرس أيها الفلاح الحقير إنك هنا فى وادى السكوت المقدس" ، وصولاً إلى القول المتواتر لأحد رموز الطبقة الحاكمة المصرية "–باعتبارهم "آخر الفراعنة"[١٢]– فقد استمرت الذاكرة التاريخية بصدد المواطنة تختزن " طبقات من التصورات النظرية والممارسات العملية المتراكمة عبر العصور والأحقاب والتى شكلت مدركات السلطة الحاكمة لذاتها ، وللمواطن والمجتمع ، وكذلك لكيفية العلاقات بينهما وأشكالها ، كما ظلت " الفرعونية السياسية "[١٣] مؤثرة على العلاقة بين الدولة والإدارة المصرية والمواطنين ؛ فى ظل وجود نوع من الانفصال بين القوى الاجتماعية والسياسية المحكومة وبين الطبقة الحاكمة ؛ فالنظام السياسى لا يقوم بـ"الوظيفة الاستيعابية" لهذه القوى فى إطار مؤسساته وأبنيته المختلفة التى يجب تطويرها للقيام بذلك ، كما أنه من ناحية أخرى " يعانى من درجة عالية من درجات الجمود السياسى الأمر الذى أفرز تأثيرات على عملية تشكيل الرأى العام ، وبالتالى على" مناخ المواطنة " ومدى فعالية المواطن الذى تجرى عملية إبعاده عن المجال السياسى ،وتعجز الأطر والمؤسسات القائمة فى جعله يمارس من خلالها حقوقه والتزاماته المختلفة..

٢ – الإطار العام لتشكيل مناخ "المواطنة" المصرية

يمكن فهم الإطار العام لتشكيل مناخ المواطنة على مستويين الأول: تحليل جوهر العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة ، والثاني: تحليل محددات مناخ المواطنة وآلياتها ، نتناول ذلك على النحو التالي:

(أ) تحليل جوهر العلاقة بين تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة

يمكن تحليل عملية تشكيل الرأى العام عبر تفكيك المفهوم وتحليله من خلال "الفرد المواطن" - بصوره الذهنية ، وخبراته ، أو ذاكرته... إلخ- فى علاقته بالدولة كجهاز" هل هى مجرد "علاقة قوة" ، أم هى ذات مضامين قيمية ، وأخلاقية ورمزية " أوسع ؟

تستلزم الإجابة تناول مستويين: **الأول**: يعبر عن تفكيك وتحليل جزئى ، بينما **الثاني**: إعادة تركيب وتحليل كلى ؛ فبالنسبة **للمستوى الأول**: تعد ظاهرة "الرأى العام" تعبيراً عن مفهوم جمعى ، و"ظاهرة كمية" ، فالرأى العام يعد "رأى الأغلبية " فى مجتمع ما بصدد موقفها من قضية أو مشكلة ما ، وبالتالى يمكن تفكيكه ؛ فالرأى يبدأ "فردياً" حين يكون "المواطن الفرد "قد عبر رأيه عن وعيه" بالواقع الاقتصادى والسياسى والاجتماعى -سواء كان الوعى حقيقياً أو زائفاً- ومصالحه الأساسية ، وحقوقه ، وواجباته ، وممارساته المختلفة. وتتم هذه العملية فى إطار معادلات القوة "الرابطة بينه كمواطن وبين الدولة كجهاز"(١٤) ، وهذا المستوى سوف نتناول تفصيله فيما بعد.

وبعد ذلك على المستوى الثاني: يجرى تعميم هذا الرأى "الفردى ، أو رأى المجموعة " أو الأقلية أى جعله عاماً مشتركاً معلناً بين أغلبية عددية داخل المجتمع ، وتتم عملية "التعميم" عبر الكثير من التفاعلات السياسية وغير السياسية ، وفى نفس الوقت تجرى عملية تشكيله وصناعته إزاء قضايا محددة كالمواطنة مثلاً. وجوهر عملية التعميم تحويل هذا الرأى الخاص بفرد قائد ، أو مجموعة حزبية أو مدنية ، أو مؤسسة محددة عبر سياسات الدولة - كأجهزة - إلى رأى عام ، والدولة بصدد هذه العملية ليست محايدة أو مستقلة ، ولكنها طرف أساس ومتغير مستقل ؛ حسب خريطة توزيع القوى داخل بنية المجتمع المعين ، فثمة نخب معينة وفئات محددة من المواطنين تقوم الدولة بتشكيل رأيها العام - وبالتالى مناخ المواطنة - حولها ، أى إنها تأخذ رأى "قطاعات مهيمنة" وتجعلها "عامة" و "ممثلة" لكل قطاعات المجتمع المعين فالمجتمع المصرى - يمكن تشريحه إلى فئات وتكوينات اجتماعية ومهنية محددة مثل: العسكريين ، والفلاحين ، والعمال ، والطلاب ، ورجال الأعمال ... إلخ ، ولكل شريحة من هذه الشرائح رؤية لقضية المواطنة " أى رأى نوعى محدد ، وعدد من الصور الذهنية ، وإدراك للحقوق والواجبات وعلاقات المواطنة"(١٥).

والتساؤل الذى يُثار بهذا الصدد ذو مستويين **الأول**: هو كيفية تشكيل كل قطاع أو فئة من الفئات الاجتماعية لرأيها النوعى ، وبالتالى لمناخ المواطنة المحدد لصياغة دورها ، وتحقيق فعاليتها فى المشاركة السياسية ، ثم فى المستوى **الثاني**: كيفية قيام " جهاز الدولة " من خلال

ارتباط إحدى هذه الفئات به أو هيمنتها عليه بـ " تعميم" رأى هذه الفئة أو النخبة المهيمنة ؛ أى جعل رأيها عاماً للمجتمع ككل ،والواقع أن كل مستوى من هذين المستويين يتم تحقيقه عبر الكثير من العمليات الجزئية كما يلي:

المستوى الأول : يدور حول تشكيل رأى المواطن الفرد ، والمواطنين كفئات ومجموعات عبر سياسات ومنطلقات ثلاثة متكاملة **أولها**: تربوى وطنى ؛ جوهره غرس "قيم المواطنة الأساسية" من قبيل التعايش ، والتسامح السياسى ، والتنوع والتعددية .... إلخ ، الأمر الذى يفترض أن تقوم به المؤسسات التعليمية المختلفة[١٦] ، **وثانيها: تثقيفى وطنى** جوهره نشر "ثقافة المواطنة" داخل قطاعات اجتماعية معينة بحيث يتكون داخلها حد أدنى من الاتفاق الوطنى بصدد "الثوابت" الوطنية المتفاعلة مع متغيرات العصر بما يؤدى للحفاظ على الهوية ، **وثالثها: الوعى الوطنى** كتعبير عن عملية أعمق إذ يمثل إدراكاً لطبيعة العلاقة الجدلية بين حقوق المواطنة وواجباتها النظرية من ناحية ، وواقع ممارستها الفعلى ، وشروط تطبيقها عملياً من ناحية أخرى الأمر الذى يتحقق عبر الوعى بمكونات "حق الاتصال"[١٧]، وكذلك الوعى بطبيعة العلاقة مع الآخر: الدولة والمجتمع الدولى ، ومؤسسات إنتاج الوعى المجتمعية مما يخلق نوعاً من التمييز بين الوعى "الحقيقي" و "الزائف" للمواطن عن نفسه أو واقعه ، ويؤدى إلى تقوية الدولة [١٨].

المستوى الثانى : يشمل عملية تشكيل الرأى العام فى علاقتها بتشكيل مناخ المواطنة على المستوى الجمعى عبر مجموعة من السياسات والأجهزة الإعلامية والتشريعية ، والقضائية ، والأمنية ... إلخ ، والتى تقوم بعملية تعميم الرأى (جعله عاماً) عبرعمليتين:

العملية الأولى : إنتاج خطابات متنوعة بصدد قضايا المواطنة المتغيرة ، وإثارة النقاش والجدل العام حول ما يسمى بـ"الهم العام" الذى يتمتع بقدر عال من المرونة تحولاً فى مكوناته وأولوياته استجابة للتغييرات الموضوعية فى البيئة المحيطة ، فالهموم العامة قضايا ذات أولوية معينة على الأچندة الوطنية تمثل الاهتمامات "المثارة" التى يجرى الجدل بصددها بين قوى الرأى العام ، وتياراته الأساسية الاجتماعية والسياسية ، وتمثل مساحة للالتقاء أو التنازع فى إطار الممارسة السياسية ، إذ يعد النقاش و" الحوار " المجتمعى المثار بصددها أحد أهم عمليات تشكيل مناخها ، ووفق ما أشرنا إليه من واقع الانقسامات المجتمعية المختلفة ؛ تقوم كل قوة أو فئة اجتماعية وسياسية بإنتاج خطابها حول هذه القضايا ، وتسعى لترويجه فى إطار القوى والفئات الأخرى ؛ ومن ثم فإن التساؤل الأساسى هو عن ماهية الاتجاهات

الأساسية فى المجتمع المصرى وخطاباتها السياسية حولها ، ومدى تفاعلها بحيث يكون الناتج النهائى تبلوراً لمناخ عام للمواطنة.

وتلعب السلطة الحاكمة دورها فى هذا الصدد إذ يمكن تكون طرفاً فى الحوار والنقاش ، أو أن تنحاز إلى أحد الخطابات وتجعله الخطاب الرسمى ،والذى يلعب الدور الأكبر فى تشكيل مناخ المواطنة ، وقد تقوم أيضاً بإنتاج وترويج خطاب دعائى حول المواطنة فى قطاعات الرأى العام ، أو تقوم بالرقابة والحظر على خطابات أخرى- مما يقلل من فعاليتها وتأثيرها مجتمعياً- وعلى قطاعات الرأى العام بصدد قضية المواطنة كما سنرى.

العملية الثانية: تكوين التيار الأساسى للمواطنة عبر الجدل العام حول قضايا المشروع الوطنى المصرى ؛ والتى تتمتع بقدر كبير من الثبات والاستمرارية ، وتتمثل فى مجموعة من الثوابت الوطنية التى تشكل ملامحه الأساسية كما تترجم قدراً من **"الإجماع الوطني"** الذى ترسب مضمونه فى تكوين الشخصية والطابع القومى المصرى العام تاريخياً ، ويمثل استمرارية فى الواقع الحالى بدرجة من الدرجات فى التكوين الجمعى للشخصية المصرية ، وهو إطار أساسى لتشكيل مناخ المواطنة تترافق فى تكوينه أربعة مكونات وقضايا أساسية تشكل ملامحه المحورية وهي: القضية الديمقراطية ، والحضارية ، والوطنية ، والاجتماعية ، **فالأولي**: جوهرها الحريات واحترام حقوق الإنسان وكرامته ، **والثانية**: جوهرها احترام الذات الثقافية والخصوصية الحضارية والمرجعية ، **والثالثة**: جوهرها استقلالية الإرادة الوطنية والقومية فى نطاق التعامل الدولى والخارجى ، **والرابعة**: جوهرها قضية العدل والمساواة الإنسانية ، وقد تربعت كل قضية من هذه القضايا على أجندة وأولوية تيار أو أكثر من تيارات الوطنية المصرية تاريخياً ، وربما ما تزال حتى الوقت الراهن يترجمها ما يطلق عليه "التيار الأساسى فى الوطنية المصرية"[١٩].

وتكون **العلاقة الجدلية** ما بين المستوى الأول (الهم العام) والمستوى الثانى (قضايا المشروع الوطني) جوهر أولويات القضايا المؤثرة والمشكلة لمناخ المواطنة. وإذا كان المستوى الثانى قد شهد تراجعاً – إن لم يكن غياباً واختفاء- فى بعض مكونات قضاياه الأساسية فى الفترة الأخيرة ؛ فإن المستوى الأول يشهد تغيراً فى المضمون ، إذ يصعّد "الخاص" بقطاعات وقضايا محددة لكى "يعمم" ويصبح وكأنه هم عام للجميع ؛ ففى ظل ضعف – إن لم يكن تراجع- المجاهدات الوطنية ، والنضالات الديمقراطية ، والحضارية على معظم المستويات: المؤسسية ، والدينية ، والاجتماعية.

وفى إطار حالة من الركود والجمود - إن لم يكن "الاحتضار السياسي" - بدت القضية فى تجلياتها وكأنها إشكالية أمنية ، والحقيقة أنها كذلك فقط فى ظواهرها ، وأشكالها ، ومؤشراتها ، بينها فى جوهرها مشكلة سياسية بامتياز ، وهى بهذا الصدد لا تتعلق فقط بالسلطة الحاكمة ، وإنما أيضاً - ربما بدرجة أكبر - بقوى المجتمع المحكومة أياً كانت مواقعها ومواقفها من السلطة الحاكمة ، وأياً كانت مرجعياتها وشعاراتها ، وفى هذا الوقت الذى تغيرت فيه أيضاً مكونات أجندة "الهموم العامة" ، وتم تصعيد قضايا جزئية على حساب القضايا الكلية ، وغابت الأسئلة الوجودية بصدد قضية المواطنة المصرية ازدادت ضغوط الخارج الأجنبى - وخاصة المشروع الأمريكى تحديداً - بأجندته المعلنة فى مشروعات للإصلاح تضم قضايا مرفوعة كشعارات تمثل نقيضاً وإجهاضاً لجوهر المشروع الوطنى المصرى مما لا مجال للتفصيل فيه.

(ب) محددات مناخ المواطنة وآلياتها

يمكن إجمالها فى ثلاث مجموعات من المحددات ، نتعرض إلى محددين ، ونكرس المبحث الثالث للأخير.

- التوظيف الدعائى لقضية المواطنة

وجوهره صناعة الصورة الذهنية والنمطية المشكلة لمناخ المواطنة ، ويمكن أن نتناول ثلاثة منها متكاملة فى منطقها الدعائى ؛ وهى "صورة المواطنة الحقوقية الدستورية والقانونية ؛ أى ذات الحقوق الدستورية والقانونية المصانة والمحترمة " ، و"صورة المواطنة المندمجة فى إطار النسيج الوطنى المصرى الواحد" ، و"صورة المواطنة الفاعلة والمشاركة فى الحياة السياسية".

ويعد المنطق الدعائى أحد الآليات الأساسية التى توظفها السلطة الحاكمة فى صناعة الكثير من الصور الذهنية ، والمفاهيم والمدركات ... إلخ بصدد قضية المواطنة وترويجها وتعميمها ؛ كما هو الحال مع الكثير من القضايا المهمة لوجودها وشرعيتها واستقرارها ، وبالتالى تشكيل مناخ المواطنة على النحو الذى يحقق الأهداف والسياسات التى تسعى هذه السلطة لتحقيقها ؛ سواء من خلال علاقتها بالمجتمع المحكوم ، أو المجتمعات الأخرى ... ودون دخول فى تعريفات وتفاصيل نظرية عالجناها فى موضع آخر بصدد علاقة المنطق الدعائى وأدواته المختلفة ، ومراحله فى تشكيل الرأى العام ومناخه[٢٠] ، وهو أمر لا يختلف كثيراً إذا جعلنا محورنا التحليلى إزاء تشكيل الرأى العام كعملية يدور حول قضية المواطنة المصرية ومناخها العام ، وهناك الكثير من الصور التى يتم توظيفها دعائياً عبر إنتاج وتداول

الكثير من الصور الذهنية ، والمفاهيم ، والمدركات فى إطارها على نحو جماعى ؛ الأمر الذى يسهم فى تشكيل "مناخ المواطنة " ومنها:

• **صورة المواطنة المصرية الحقوقية الدستورية والقانونية:** "تسعى السلطة الحاكمة بغض النظر عن أى اعتبارات – وعلى قدم المساواة – لصناعة هذه الصورة وتدعيمها وترويجها ، فالمواطنة المصرية وفقاً لهذه الصورة تتمتع بالكثير من الحقوق لا تقل بحال عن تلك التى يتمتع بها المواطن فى البلدان الديمقراطية المتقدمة سياسياً ، وغالباً ما تقدم السلطة فى إطار هذا المنطلق ورغبة منها فى تدعيم تكوين هذه الصورة وصناعتها بالإعلان المتكرر عن التوقيع ، والتصديق" على المزيد من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان ، أو ما يمكن أن يكون ذا صلة بهذه القضايا والمسائل ، واستقبال بعض وفود وممثلى اللجان والمنظمات الحقوقية الدولية ، وأحياناً الرد على بعض تقارير وأنشطة المنظمات المماثلة على الصعيد الوطنى والتى يمكن أن تنتقص من جوانب هذا المناخ الدعائى ، أو تشغب على ما تقوم به السلطة فى هذا المنطلق والذى تسعى باستمرار إلى تدعيمه. وفى هذا الإطار من المحاولات يمكن أن نفهم ما تم الإعلان عنه من مجلس قومى لحقوق الإنسان تابع لمجلس الشورى المصرى يتلقى الشكاوى الخاصة بالانتهاكات ، ويعمل مع الجهات المختصة للتحقيق فيها ، ومتابعة ما يتم بهذا الصدد.

• **صورة الوحدة والنسيج الوطنى المصرى الواحد:** يترجم النسيج الوطنى المصرى نوعاً من الوحدة الوطنية رغم تعدد روافده الحضارية وتنوعها ، ويعد ذلك من الحقائق الوجودية العميقة تاريخياً ، وواقعياً ، غير أن الإقرار بهذه الحقيقة الواقعية – والتى تُعد من ثوابت فكرة المواطنة المصرية– لا ينفى ما نُطلق عليه "التوظيف الدعائي" لها ؛ والذى تقوم به أطراف متعددة – بما فيها السلطة الحاكمة – كل وفق أجندته الخاصة ، وتحقيقاً لأهدافه ، وإنجازاً لسياسته المختلفة ، فالسلطة الحاكمة مثلاً تقوم بتوظيف هذه الحقيقية لتدعيم الصورة السابقة عن "المواطنة المصرية الحقوقية الدستورية والقانونية" باعتبارها متوافقة مع نسيج وطنى واحد ، والمنظمات الدولية الحقوقية ومن يرتبط بأجندتها فى الداخل المصرى أو بعض تكوينات الخارج كثيراً ما تقوم بتوظيف بعض الممارسات المتعلقة بإهدار حقوق الإنسان المصرى عامة سياسياً لتكوين صورة مضخمة وكلية ، الأمر الذى يُعد من ناحية تجاوزاً لهذه الحقيقة الوجودية ، ومن ناحية أخرى تكويناً أو تأثيراً فى تشكيل "مناخ المواطنة " المصرية على نحو تأزيمى ، أى الإيحاء بوجود "أزمة فى أجواء مناخ المواطنة " المصرى ؛ الأمر الذى يدفعنا إلى إثارة التساؤل حول **أهمية الأجواء "أو اللحظات التاريخية"** التى يزداد فيها منطلق

التوظيف الدعائى لقضية المواطنة وتشكيل مناخها العام وفق هذا المنطلق من مراجعة الخبرة المصرية سواء التاريخية أو المعاصرة. ونلاحظ أن تزايد التوظيف الدعائى لقضية المواطنة وتشكيل مناخها على هذا النحو يرتبط بوجود أزمة " فى علاقة السلطة الحاكمة بقوى الرأى العام المصرى ، أو القوى الاجتماعية والسياسية المعبرة عنه ، وتعتبر لحظات الأزمة" أو "التأزيم" - كما يذهب البعض - لحظات مخبرية ؛ أى تصلح لاختبار دور السلطة السياسية الحاكمة فى تشكيل مناخ المواطنة " سواء تم ذلك من خلال خطابها الإعلامى والسياسى الذى يتحول إلى منطق "الإعلان" و "الدعاية" الأمر الذى يحتاج دراسة مفصلة لما سبق (موضعها مكان آخر) ؛ ولذلك نكتفى بالإشارة إلى ثلاثة نماذج" وثلاث صور للمواطنة يتعين دراستهم تفصيلياً لاكتشاف المفاهيم ، والمنطق ، والعلاقات بينهم.

• **النماذج واللحظات التاريخية:** والتى شهدت أزمة أو تأزيماً فى مناخ المواطنة المصرية ، وازداد التوظيف الدعائى لها يقع أولها فى بدايات القرن العشرين ١٩/ ١٠/ ١٩١٣م ويرتبط بالتوظيف الدعائى من قبل قوات الاحتلال البريطانى لعملية اغتيال رئيس الوزراء بطرس غالى باشا لإعطاء الحادث مدلولاً طائفياً خاصة فى ظل عقد مؤتمرى القاهرة وأسيوط كردى فعل متناقضين ، وما تفرغ منهما من مطالب ذات أبعاد طائفية غير أن الوعى العام المصرى حينئذ استطاع أن يستوعب المدلول السياسى للحادث ، ويعطيه وزنه ومغزاه الحقيقى ، غير أنه تبقى الدلالة الأساسية فى دراسة التوظيف الدعائى للمواطنة المصرية فى هذا النموذج بالغة الثراء من الناحية السياسية[٢١].

• **النموذج الثاني:** قرب نهاية القرن العشرين ٧٩ – ١٩٨١م والذى ارتبط بأزمة سياسية حقيقية فى علاقة النظام السياسى بقوى المعارضة الأساسية الوطنية - أو التيار الأساسى للرأى العام- حاول النظام فى خطابه السياسى أن يعطيه أبعاداً طائفية على الصعيد الداخلى ، وأيضاً بوجود أزمة فى العلاقات الخارجية على الصعيد العربى والإسلامى بصدد التسوية مع الكيان الصهيونى ، وبالتالى تزايد التوظيف الدعائى لقضية المواطنة وتشكيل مناخها العام من قبل أطراف متعددة داخلية وخارجية ، وقد قادت هذه الأزمة إلى اغتيال الرئيس السادات ،غير أن هذا النموذج يظل موضعاً لتحليل دلالاته السياسية عبر تحليل التوظيف الدعائى للمواطنة المصرية وتشكيل مناخها العام[٢٢].

• **النموذج الثالث:** فى بدايات القرن الواحد والعشرين ٢٠٠٢م / ٢٠٠٤م والذى يرتبط بأزمة حقيقية اقتصادية وسياسية. ويكفى أن نشير فى الأبعاد الاقتصادية إلى مؤشرات ثلاثة : ارتفاع الأسعار ، والفساد الإدارى والمالى ، وتدهور قيمة العملة المصرية ، وفى الجوانب

السياسية يمكن أن نشير إلى حالة الركود السياسى وجمود النخبة السياسية ، وعدم قيام النظام السياسى – على نحو كفء– بوظيفته الاستيعابية والتطويرية ، وذلك بعد عقود من الحديث عن الإصلاح الاقتصادى والسياسي[٢٣] ، وقد انعكس ذلك على الوضعية المجتمعية فى البلاد؛ الأمر الذى دفع بعض مكونات النظام إلى فتح ملفات كانت مغلقة مثل الإصلاح السياسى، "وحقوق الإنسان" فى إطار قضية المواطنة وتشكيل "مناخ المواطنة" غير أن المسألة ما زالت – رغم كونها تحتاج دراسة تفصيلية ليس هنا موضعها – تدور فى إطار التوظيف الدعائى للقضية.

باختصار يمكن دراسة التوظيف الدعائى وتحليل دوره فى تشكيل مناخ المواطنة عبر أربع صور للمواطنة المصرية تترجمها وثائق وبيانات ؛ ليست لها ذات القيمة العلمية ؛ ولكنها نقطة الانطلاق الأساسية ، ونشير إليها تاركين أمر التفاصيل لموضع آخر ؛ وهذه الصور هي: **الأولي: المواطنة المصرية "فى الدستور المصرى والقوانين الأساسية المكملة له"، وكيفية التوظيف الدعائى لها ، وصناعة وتشكيل مناخ المواطنة المصرية فى أوقات الأزمات السياسية** كما تعتمدها السلطة الحاكمة كمنطق عام لها فى سياساتها ، كما أشرنا سابقاً ، **والثانية: المواطنة المصرية "فى وثائق الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم"** سواء برنامجه السياسي . ومجمل خطابه ، وصولاً إلى وثيقة المواطنة والحريات[٢٤] . **والثالثة : المواطنة المصرية "فى ظل قانون وحالة الطوارئ المعلنة والمطبقة فى مصر"** ، وكذلك القوانين المختلفة المعروفة باسم القوانين السيئة السمعة والتى تعارضها القوى والأحزاب السياسية المصرية ، ومن ثم التأثير على "مناخ المواطنة" ، **والرابعة : المواطنة المصرية فى إطار تقارير المنظمات الحقوقية المحلية الدولية المعنية بحقوق الإنسان** ، والتى تصدر تقاريرها إزاء وقائع محددة تمثل وفقاً لقانونها ومرجعيتها انتهاكاً لحقوق الإنسان ، وهى وإن كانت تخاطب بهذه التقارير–أساساً– السلطات المعنية إلا أنها وعبرها تحاول تشكيل "مناخ المواطنة المصرية" والتأثير فيه على نحو من الأنحاء التى تخدم أجندتها الخاصة ، كما أنها عبر هذه التقارير تمارس نوعاً من الضغوط على السلطات لتعديل مواقفها وممارساتها تجاه هذه القضايا[٢٥] .

بالطبع تظل نقطة الضعف الأساسية على الأقل فى الصور الثلاث الأولى –فى إطار التوظيف الدعائى لتشكيل مناخ المواطنة والتأثير عليه– كونها وثائق أو بيانات نظرية بالأساس ، فى حين تعمد الصورة الرابعة إلى توثيق ما تذهب إليه ، وبغض النظر عن مدى دقة هذا التوثيق والذى ينبغى أن يكون موضوعاً للفحص بالمنهجية العلمية ميدانياً ؛ مما يجعلها أكثر من صدقية فى تشكيل مناخ المواطنة المصرية فى اتجاه محدد ، والأمر على كل يحتاج إلى دراسة أخرى أكثر تفصيلية[٢٦] .

وهكذا تسعى السلطة الحاكمة عبر تشكيل مناخ المواطنة المصرية إلى إعادة تبديل أولويات المواطن وأجندته لكى يتماهى مع أجندتها داخلياً أو يتطابق معها خارجياً ؛ وهى فى سبيل ذلك تقوم بعملية إعادة صياغة وتطويع مستمرة له لكى يتحقق لها ذلك عملياً.

- الرقابة على التمتع بحقوق المواطنة وممارسة واجباتها والتزاماتها المختلفة

تتم ممارسة الرقابة سواء من منطلق نص قانونى ، أو خروج عليه وانتهاك له شكل أو مضمون ، وتوجد نماذج متعددة من المواطنة نتاج هذه الرقابة ؛ منها: "**المواطن الممنوع**" من التمتع بحقوقه جزئياً أو كلياً ، و"**المواطن المراقب**" ، و"**المواطن المحاصر**" بصدد ممارسته لحقوق مواطنته ، وفى هذا الصدد يجرى تبديل "الأولويات" فى أجندة المواطنة و تحديدها وضعاً وموضعاً ، وإعادة "تطويع" المواطن لكى يتقبل ذلك القدر والكيفية التى تمنحها له السلطة الحاكمة من "الحقوق" ، وما تفرضه عليه من قيود قانونية أو غير قانونية بصدد ممارسته وقيامه بالتزاماته السياسية الأساسية ، وتعتبر العملية الرقابية القانونية والسياسية من أهم المنطلقات التى توظفها السلطة الحاكمة فى تشكيل الرأى العام ، ومن ثم تشكيل المناخ الواقعى للمواطنة . وفى هذا الصدد فإن السلطة تمارس هذه السياسات الرقابية وفق عدة تبريرات منها :

* ممارسة السياسات الرقابية على حقوق المواطنة بحجة"إساءة الاستعمال " ، و"ضرورة التنظيم"؛ حتى لايخرج المواطنون بهذه الحقوق حين ممارستها إلى عكس أهدافها ومقاصدها ؛ فالرقابة هنا تكون بدعوى الحفاظ على الحقوق من إساءة التوظيف والاستعمال ، وذلك عبر تنظيمها ". وغالباً ما يركز الخطاب السياسى الرسمى على أن ثمة "قلة من المواطنين" - قد توصف بأوصاف أخرى لا يتسع المجال لذكرها - قد تسىء استخدام هذه الحقوق لمصالحها الخاصة ، ولكن الإشكالية فى هذا المنطق أنه كثيراً ما يؤدى عملياً إلى مصادرة العمل بهذه الحقوق أصلاً. والحالة المصرية حافلة بالنماذج العملية التى تقدم مؤشرات على ذلك الأمر ، ومعظمها يمارس من خلال الأداة القانونية والتشريعية ؛ أى إننا إزاء نوع من الرقابة القانونية السياسية التى تستخدم صناعة العملية التشريعية مدخلاً أساسياً لها.

والذى يتأمل سياسياً خلال العقود الثلاثة الماضية - على الأقل- يرى كيف توظف السلطة السياسية الحاكمة السلطة التشريعية لإصدار تشريعات وقوانين تمارس من خلالها رقابة سياسية وقانونية على حقوق المواطن وحرياته الأساسية بحيث تؤول وتؤدى عملياً إلى مصادرة أصل هذه الحقوق وخاصة فى مجال المشاركة السياسية والانتخابات ؛ وهو الأمر

الذى أثبتته الأحكام النهائية الصادرة من السلطات القضائية فى البلاد سواء تمثلت فى المحكمة الدستورية العليا ، أو فى المحكمة الإدارية العليا مما أثار جدلاً بصدد الأدوار المتزايدة التى تقوم بها السلطة القضائية ومحاكمها بمختلف درجاتها فى إعادة ضبط الممارسة السياسية وإرجاعها إلى مسار المشروعية القانونية والدستورية ، فالسلطة السياسية الحاكمة وظفت الأداة التشريعية التى تهيمن عليها فى إصدار سلسلة من القوانين والتشريعات يمكن تحليلها فى إطار فكرة ومبدأ الانحراف التشريعى والتى أدت فى النهاية - عبر تجميد الممارسة السياسية والنقابية المصرية- إلى الإسهام فى تشكيل مناخ مواطنة يدفع المواطن إلى الانسحاب من مجال الفعالية والمشاركة.

وتتم ممارسة الرقابة القانونية والسياسية على الحياة السياسية عبر الأداة التشريعية والقانونية من قبل السلطة الحاكمة فى العقود الثلاثة الأخيرة - وفى ظل حالة الطوارئ التى سوف نتناولها تفصيلاً فى المبحث الثانى - على عدة مستويات متكاملة وهي:

* **السياسة الرقابية على ممارسة حقوق المواطنة من المنبع ، أو"الرقابة المانعة"** عبر إصدار تشريعات أو قوانين من خلال الأداة التشريعية تترجم انحرافاً تشريعياً واضحاً ، قُصد به بداية منع وضع معين من المنبع تراه السلطة الحاكمة وفقاً لأجندتها غير مطلوب أو مرغوب على الأقل ، ومن هذا القبيل قوانين العمل النقابى والأهلى ، وقوانين العمداء والعمد ، وقوانين الانتخابات ... إلخ[٢٧].

* **السياسة الرقابية"اللاحقة" ؛ والتى تفرض قيوداً على ممارسة حقوق المواطنة أثناء ممارستها بما يجعلها غير ذات جدوى** ، وقد تضع ما تسميه ضوابط محددة لممارسة هذه الحقوق يتم فى إطارها مصادرة الممارسة بعد الشروع فى القيام بها ، ولعل التعديلات المختلفة لقوانين مباشرة الحقوق السياسية المصرية - والتى أدخلت عليها طوال العقود الأخيرة وحتى الآن- تعطى مثالاً واضحاً على هذا التوجيه السياسى ، فالسلطة الحاكمة وفق هذين المستويين من الرقابة القانونية والسياسية تمارس تشكيلاً للرأى العام على نحو معين تريده من خلال ممارسة رقابة قانونية وسياسة متعددة الدرجات والمراحل عليه ، الأمر الذى يمثل تشكيلاً لمناخ المواطنة بطريقة تؤثر على مدى فعالية الإنسان المصرى ومشاركته.

ولعل من الآثار المباشرة لهذه السياسة الرقابية ، ومن نتائجها التى تؤثر فى تشكيل مناخ المواطنة على نحو محدد ما يمكن إيجازه فى التالي:

١- يتم عزل قطاعات من المواطنين بشكل متزايد واقعياً عن الحياة العامة والسياسية ،

عبر منعهم من التمتع بحقوقهم السياسية والقيام بواجباتهم المنصوص عليها فى كافة الوثائق القانونية التى أسلفنا الحديث عنها ، الأمر الذى يعنى أن فكرة العزل السياسى وإن كانت قد تم إبطال قراراتها قضائياً ؛ إلا أنها استمرت موجودة بشكل معين فى الممارسة ، وهو ما يعكس استمرارية لوجود مقولة "أعداء الشعب" (أى عملياً "أعداء النظام") ، التى تنطبق على قطاعات اجتماعية وسياسية لها وزنها نسبياً ، إلا أن السياسة الرقابية وإضماراً لهذا الوصف والتحديد - وتحت حجج مختلفة- تقوم بعملية التضييق على هذه القطاعات وعزلها بشكل تدريجى و قانونى ، وحرمانها من التمتع بحقوقها وممارسة واجباتها.

وتعد فكرة التجميد والعزل والاستبعاد القانونى المنتظم ، والذى يعنى تصنيفاً للمواطنين ، ووضعهم فى خانات معينة حسب المدى المسموح لهم عبره "التمتع" أو "الحرمان" من حقوقهم السياسية وغير السياسية ؛ وفقاً لمدى رضاء السلطة عنهم وتعد هذه السياسة (تصنيف المواطنين فى مستويات ودرجات محددة وفقاً لدرجة عدم رضاء السلطة عنهم) المقدمة المنطقية لما يطلق عليه فكرة التخوين أو التكفير الوطني[٢٨] الذى يمارسه جهاز السلطة بحق قطاعات من المواطنين والرأى العام مقدمة لحرمانهم من حقوقهم السياسية ، ومنعهم القيام بها وممارستها...

٢- العلاقة بين الوظيفة الاستيعابية والمنطق الرقابى ، إذ تثير بعض الكتابات ما يعرف بـ"الوظيفة التطويرية أو الاستيعابية" للنظام السياسى ، والتى فى جوهرها تعكس سعى النظام السياسى لكى يطور فى هياكله السياسية وأبنيته ؛ لكى يستوعب القوى الاجتماعية والسياسية الصاعدة أو النامية داخله ، وأن يطور من سياساته لكى تترجم قدر الإمكان - على الأقل- الحدود الدنيا من مطالب وضغوط هذه القوى ، وإذا ما قام النظام السياسى بذلك على درجة معينة من الكفاءة والفعالية فإنه يغدو نظاماً سياسياً متطورًا وفعالاً ، والعكس صحيح[٢٩] ، ولعله من نتائج غلبة منطق السياسة الرقابية أن تعطلت هذه الوظيفة التطويرية والاستيعابية للنظام السياسى المصرى على مستويات متعددة ، ورأينا مثلاً إلى أمد قريب جموداً سياسياً فى النخبة بمعظم دوائرها ، وركوداً يخيم على الحياة السياسية المصرية فى الوقت الذى ظلت فيه قوى فاعلة كثيرة محجوبة عن "المشروعية القانونية" ، وقطاعات من الأجيال الجديدة التى تخطت مرحلة الشباب بسنوات واقفة بباب الحياة السياسية الموصد دونها.

٣- أدت السياسة الرقابية - كإحدى أهم آثارها المباشرة فى تشكيل مناخ المواطنة - لشيوع روح التوجس والخوف ، مما أدى إلى تراجع الدور الحقيقى للرأى العام فى العملية

السياسية ، إذ أدت على الأقل لجعله عاملاً محايداً ، وفى نفس الوقت أبرزت منطقين تعاونا فى إيجاد حرمان منظم ومنهجى للمواطن من حقوقه السياسية ، من منطلق الرقابة القانونية والسياسية وهما المنطق الإدارى ، والمنطق الأمنى ، وبتزاوجهما معاً تحولت السياسة من فعالية المواطن ومشاركته ليقوم بها بديلاً عنه الأجهزة الإدارية فى الدولة - بمختلف مسمياتها - ووفقاً للمنطق الأمنى تحولت السياسة إلى سياسة أمنية فى المقام الأول ؛ الأمر الذى أسهم بشكل مباشر فى تشكيل مناخ المواطنة ، وبالتالى شكل درجة فعالية المواطن ومشاركته فى الحياة السياسية ، أو عزوفه وابتعاده عنها ؛ وهى المسألة التى سوف يتناولها المبحث القادم.

ثانياً - تشكيل السياسة الأمنية إزاء حقوق الإنسان لمناخ المواطنة المصرية

ونتناول فى هذه النقطة علاقة السياسة الأمنية تجاه قضية حقوق الإنسان بـ "مناخ المواطنة المصرية " وتحديدا قضية انتهاكات تلك الحقوق وتأثيرها على فعالية المواطن المصري[٣٠] ، محاولاً الإجابة عن عدة تساؤلات تشكل بُنيته من قبيل: ماهية المنظور الأمنى للسياسة بمعنى ما هو مضمون السياسة الأمنية وأبعادها الأساسية ؟ وما طبيعة التحولات فى السياسة الأمنية استجابة للتحديات التى تواجهها على المستويات الداخلية ، والإقليمية ، والدولية ؟ وما طبيعة العلاقة بين السياسة الأمنية وحقوق المواطنة ؟ وكيف تطور" مناخ المواطنة " عبر علاقة جدلية بين هيمنة جهاز الدولة عبر السياسة الأمنية ، والحرمان من حقوق المواطنة؟ ولماذا توسعت أدوار السياسة الأمنية لكى تحوز مساحات وأدوار السياسات الأخرى ، وماهية الآثار العملية المترتبة على ذلك فى العلاقة بحقوق المواطنة؟ وما طبيعة الإدراكات المختلفة للسياسة الأمنية ، أى إدراك النخبة السياسية والجهاز الأمنى ذاته والمواطنين؟ وما طبيعة العلاقة بينها ؟ وما المداخل الأساسية التحليلية لعلاقة السياسة الأمنية العام بـ"مناخ المواطنة" وتشكيله من خلال التعامل مع إشكالية حقوق الإنسان المصري؟ بالطبع لن نستطيع تقديم إجابات تفصيلية على كل هذه التساؤلات ، لكننا نكتفى بتقديم الأطر الأساسية للإجابة ، وتبقى عملية إثرائها بدراسات حالة ميدانية موضعاً لدراسات قادمة ، ولكن هذه الأطر تسمح بتكوين رؤية نظرية على قدر من التكامل حول الموضوع نستعرضها فيما يلي:

١ - ماهية السياسة الأمنية : المضمون والأبعاد

تتعدد التعريفات النظرية التى تقدمها دراسات السياسات العامة للسياسة الأمنية[٣١] ، ودون دخول فى تفاصيل فثمة تمييز بين اتجاهين رئيسيين فى تعريف السياسة الأمنية الأول -

تقليدى والثاني- معاصر ، وهو الذى سنتعرض له بالتحديد (بمدلول المخالفة تتحدد دلالة التقليدي) فالسياسة الأمنية المعاصرة ترتكز على مفهوم "الأمن الإنساني" ، حيث الإنسان (الفرد) ، والناس (الجماعة أو الأمة) ، وليس الدولة السلطة (الجهاز) بلغة المنهجية هى "وحدة التحليل الأساسية" ؛ فالسياسة الأمنية وفقاً لهذا التعريف هدفها تحقيق أمن الفرد والجماعة بجانب أمن الدولة ، لأنه يمكن أن تكون الدولة آمنة فى الوقت الذى يتناقص فيه أمن مواطنيها ، بل فى بعض الأحيان تكون الدولة ذاتها مصدراً من مصادر تهديده[٣٢]. وهكذا فإننا إزاء مفهوم جديد هو السياسة الأمنية الإنسانية القائمة على احترام كرامة الإنسان وحقوقه ، وتلبية حاجاته المادية وأشواقه المعنوية معاً ، و يُعد مفهوم وظاهرة "السياسة الأمنية الإنسانية" استجابة للتحولات الحادثة فى المجال الأمنى الدولى ، إذ يحدد تقرير التنمية الإنسانية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة للتنمية (UNDP) تحديات سبعة للسياسة الأمنية فى إطار التحولات العالمية (غير الإرهاب الذى يطرحه الخطاب السياسى والدعائى الأمريكي) وسنتناول هذه التحديات تفصيلاً فيما بعد[٣٣]. وإذا كان قد شاع استخدامه فى دراسات العلاقات الدولية فسنوظفه فى الدراسة بحيث يتم تناوله وتأسيسه بداية على مستوى الدولة فى علاقتها بالمجتمع الداخلى وقواه الاجتماعية ، والسياسية ...

السياسة الأمنية : المقومات والعملية

من التعريف السابق لماهية السياسة الأمنية يمكن القول إن من مقوماتها التالي[٣٤]:

- تعتبر السياسة الأمنية مفهوماً شاملاً لجميع أفراد الأمة ، وترتكز على كرامة الإنسان وحقوقه وحريته ، كما أنها لا تنفصل عن قيم المجتمع وحمايتها ، اذ تعد جزءاً من السياسات العامة التى ينبغى أن تركز على مواجهة كافة أشكال الاضطهاد للإنسان.
- تعتمد السياسة الأمنية الإنسانية فى تحقيق أهدافها كأداة فاعلة على مفهوم "القوة اللينة"، أو "الناعمة" ، أو "الرحيمة" ، ولكن فى نفس الوقت "الحازمة" و"الرادعة"؛ وليس القوة الصلبة والخشنة.
- يتم استخدام القوة - فى إطار المشروعية القانونية- ويصحب استخدامها محاولة لجعلها حائزة أيضاً للشرعية السياسية عبر إرضاء قوى الرأى العام الأساسية فى المجتمع عن ممارستها..
- لا تعتبر عملية تنفيذ أو إنجاز السياسة الأمنية الإنسانية " مباراة صفرية " أو معركة مصيرية ؛ لأن تحقيقها فى التحليل الأخير يعد مكسباً لجميع الأطراف فى الساحة السياسية.

أما السياسة الأمنية كعملية فهى كغيرها من السياسات يمكن أن نميز بصددها بين ثلاث عمليات: **أولها: رسم السياسة الأمنية** ؛ أى وضع المبادئ والأطر العامة والحاكمة للسياسة الأمنية فى بلد ما ، **وثانيها: تنفيذ السياسة الأمنية** بمعنى تحديد الجهات ، أو الإدارات المناط بها تنفيذها ، وتحديد معايير التنفيذ العملية والميدانية (والتى قد تؤدى إلى اختلاف عمليات التطبيق من قطاع إلى آخر ، ومنطقة إلى أخرى ، ووقت لآخر... إلخ) كما يشمل تنفيذ السياسة الأمنية الأدوار الفعلية التى يتم القيام بها ، **وثالثها: تقييم السياسة الأمنية** بمعنى تقييم الفعالية والأداء الأمنى من خلال ملاحظة وقياس ردود الفعل ، واتجاهات الرأى العام لقطاعات المواطنين المستهدفين من السياسة الأمنية ، وذلك فى مدى زمنى محدد.

(ب) الإدراكات المختلفة للسياسة الأمنية

يمكن القول إننا أمام ثلاث صور للإدراك الجمعى للسياسة الأمنية ؛ وهى إدراك النخبة الحاكمة ، والمواطنين ، والجهاز الأمنى نتناولها فيما يلي:

(أ) إدراك النخبة الحاكمة للسياسة الأمنية

يغلب على إدراك النخبة الحاكمة للسياسة الأمنية المفهوم الأدائى لاستخدام القوة المادية ، وتمثل القوة أداة للإخضاع والقسر للآخرين – سواء لقوى المعارضة السياسية ، أو للفئات الاجتماعية المحكومة التى يغلب عليها الإذعان. وتمثل القوة المادية أو الصلبة – فى إدراكها – محور السياسة ، والمصالح ، والسلطة ، ومن ثم هى أساس العمل السياسى والاقتصادى ، ومن خلال اللجوء لأجهزة القمع المشروع يمكن التصدى لمختلف المشكلات [٣٥] .

(ب) إدراك المواطنين المصريين للسياسة الأمنية

يدرك المواطن المصرى "الأمن" بوصفه "قوة قهر خارجية متسلطة" "قدرية" لا راد لقضائها ، ومن ثم يخشى الاقتراب من أماكنها ، أو الاحتكاك برموزها -هذا من ناحية أولى- و أن السياسة الأمنية تستخدم أساساً لخدمة السلطة ، و" سراة القوم " الذين يمكنهم شراء الأمن أو توظيفه لديهم ، وليس عموم المواطنين وسوادهم من ناحية ثانية ، ومن ناحية ثالثة فإن إدراك المواطن لجهاز الأمن باعتباره شراً يتطلب الابتعاد ، أو اعتبار السياسة الأمنية مسئولية الحكومة وحدها ، ولا شأن للمواطن بها " [٣٦] ، ويمثل هذا الإدراك عقبة حقيقية بصدد فعالية الجهاز الأمنى فى علاقته بالمواطنين.

(جـ) إدراك الجهاز الأمنى المصرى للسياسة الأمنية

يتحدد إدراك جهاز الأمن المصرى للسياسة الأمنية من خلال مفهومين أساسيين وهما:

مفهوم القوة وكيفية توظيفه واستخدامه ، ومفهوم المشروعية القانونية ، ويتشابه إدراك رجل الأمن المصرى للقوة مع إدراك النخبة الحاكمة – ويدور حول " مفهوم القوة الصلبة " أو "المفهوم الأدائى للقوة المادية" ، باستثناء فئات تتمثل فى بعض رجال الأمن من ذوى التكوين والثقافة السياسية ، ويزكى ما سبق تفرد الأجهزة الأمنية بالساحة السياسية حيث يكون توظيف السياسة الأمنية وتطبيقها من خلال علاقة الأجهزة الأمنية مع مفهوم القوة المادية والذى يدرك على نحو طغيانى فى المجالين السياسى والجنائى فى ظل غياب "المشروعية القانونية " (بمعنى الضوابط القانونية فى العلاقة مع المواطنين) حيث تمارس القوة الباطشة بلا حدود ، ومن ثم فإن المواطن المصرى يبدو مستباح الحرمات إزاء جهاز الأمن "[٣٧] ، يتقارب إلى حد التطابق إدراك النخبة الحاكمة للسياسة الأمنية مع إدراك الجهاز الأمنى ، بينما يأتى على العكس منهما إدراك المواطن المصرى ، الأمر الذى يترجم طبيعة العلاقة بين جهاز الدولة المصرية فى أكثر أشكاله وسياساته تجسداً وبين المجتمع المصرى بمواطنيه ورأيهم العام، فالعلاقة التى تربط المواطن المصرى – واقعياً – بالسياسة الأمنية هى علاقة الريبة والخوف ، بحيث إنه كلما ازداد حجم المساحات التى يسيطر عليها هذا الجهاز الأمنى ، فإن ذلك يعنى فى إدراك المواطن المصرى مزيداً من احتمالات حدوث انتهاك منظم لحقوقه الإنسانية الأساسية ، مما يخلق فى نهاية المطاف – وبشكل مستمر – مناخاً للمواطنة يفرز انسحاباً للمواطن من المشاركة فى الحياة العامة والسياسية تحديداً ، وكذلك عدم فعالية لسياسة الأمنية على المدى الطويل.

ولكن ما يمكن أن نستقرأه عبر ملاحظة الواقع طوال العقود الثلاثة الماضية مفاده أن السياسة الأمنية لم تعد واحدة من حزمة "السياسات العامة" ، وإنما صارت المهيمنة عليها جميعاً ، كما أن نطاق ممارستها يشهد توسعاً وامتداداً لمساحات وأدوار هذه السياسات العامة ، **بحيث إن معظمها – حتى البعيدة عن ذلك بحكم طابعها التخصصى – قد تحولت إلى حقيقة أمنية ، وبالتالى فإن التساؤل الحقيقى الذى نثيره له أربعة جوانب متكاملة: الأول: إلى أى مدى يمكن أن نعتبر هذه الظاهرة جديدة فى سياق خبرة العلاقة بين جهاز الدولة والمجتمع المصرى، أم أنها تملك "استمرارية" معينة فى الخبرة التاريخية المصرية ، بمعنى آخر : ما ملامح "التغير" و "الاستمرارية" فى الظاهرة ؟ والثاني : حول مظاهر تحول مؤشرات المشاركة السياسية إلى ممارسات سياسة أمنية ؟ والثالث : يدور حول الأسباب الواقعية التى تدفع السياسة الأمنية إلى التمدد واحتلال مساحات السياسات العامة الأخرى ، وتدفع الأجهزة الأمنية إلى القيام بأدوار غيرها من الأجهزة ؟ والرابع: يدور حول الآثار المباشرة وغير المباشرة**

للسياسة الأمنية على الرأى العام والقوى المجتمعية ، وعلى خلق "مناخ للمواطنة" يؤثر على فعالية المواطن المصرى ومشاركته فى الحياة العامة والسياسية؟

ونعود مرة للتأكيد على أن الدراسة ليست بصدد تقديم إجابات تفصيلية عن التساؤلات التى تطرحها ، بل تعتبر نفسها قد حققت أهدافها إذا ما نجحت فى إثارة المزيد من التساؤلات ، وتقديم المداخل والأطر العامة للإجابات عنها.

٣ - المنظور الأمنى للسياسة ، تسييس الأمن وتحويل السياسة إلى ممارسات أمنية : المفهوم والمظاهر

تقدم الخبرة المصرية بهذا الصدد دلالة معينة -ورغم الجذور المبكرة للظاهرة- التى قد يعود بها البعض إلى بدايات نشأة الدولة الفرعونية الأولى - كما أشرنا سابقاً - لكن الدراسة تعود به مجسداً إلى بدايته الحقيقية فى مصر مع التحولات التى أعقبت حركة يوليو ، وتحديداً مع أحداث ما يعرف بأزمة مارس ١٩٥٤م ؛ والتى كانت خياراً بين توجهين للحركة السياسية المصرية ، وكانت حاسمة فى اختيار أحدهما ، حين فصلت بين المطلبين "الديمقراطي" و "الوطني" (أى الاستقلال الوطنى إزاء الإرادة الأجنبية ، عن المشاركة السياسية والحريات الديموقراطية) وبالتالى حجَّمت الرأى المصرى ، وأبعدته ، ثم ابتدعت بعد ذلك "**ديمقراطية الموافقة**" ، لكى تكون بديلاً عن "**ديمقراطية المشاركة**" ، واستوعبت السلطة التنفيذية الوجود المستقل للمجلس التشريعى ، وأنهت عملياً فعالية الرأى العام المصرى ، وتركزت السلطة فى قمة الهرم فى شخص رئيس البلاد الذى يمسك بجهاز الدولة الذى يقوم بالوظائف السياسية والإدارية معاً[٣٨].

وفى هذا الإطار كانت البدايات الحقيقية لتسييس الأمن الذى أصبح مطلوباً منه بعد الإلغاء الواقعى للحياة الحزبية وتأميم السياسة أن يقوم بدور التنظيمات السياسية ، وأيضاً بدور الرأى العام ، ويقود السياسة " فعلياً" ، وليس فقط أمر ضبط ومراقبة ممارساتها ، ومع **مرور الوقت اختزلت السياسة إلى موضوع إدارى ؛ فكان من المنطقى أن يسيطر عليها أقوى فروع الإدارة المدنية "تنظيماً وحداثة" ؛ وهو الجهاز الأمني.**

ولكن الإشكالية الحقيقية -بالإضافة إلى أن ذلك فوق قدرة أى جهاز عملياً- أن قيام الجهاز الأمنى بوظائف سياسية فى جوهرها يتطلب تعاملاً معيناً مع قوى الرأى العام ؛ وهو بحكم تكوينه ورؤيته ليس معداً للتعامل معها على نحو صحى وسليم ؛ فالواقع أن السياسة الأمنية هيمنت على السياسات العامة الأخرى - والتى هى بحكم تعريفها وتحديدها مختلفة-

وقد أصبحت الحياة السياسية المصرية يتم إدارتها برؤية وعقلية أمنية - والتى هى أوسع نطاقاً من الجهاز ، وتتجاوز حدوده - الأمر الذى أفرز آثاره على العلاقة السياسية وعلى مناخ المواطنة وتشكيله ، وبالتالى على فعالية المواطن ومشاركته.

والخلاصة إن تسييس الأمن ، وتحويل السياسة إلى ممارسات أمنية يعد أحد مرتكزات الخبرة السياسية المصرية ؛ على الأقل بشكل بارز منذ المراحل المبكرة لحركة الجيش عام ١٩٥٢م ، وهى مستمرة حتى الوقت الحالى ؛ وإن كان بدرجات متفاوتة بأشكال أقل بروزاً ، وهذا هو "الجديد" فى الأمر..

مظاهر تحول السياسات العامة فى مصر إلى ممارسات وسياسة أمنية

تحتاج مظاهر تحول السياسات العامة المصرية الى ممارسات وسياسة أمنية إلى عملية رصد ميدانى وتحليل واقعى لبيان مدى استمراريتها أو تراجعها عبر مؤشرات محددة ، ولعل أوضح السياسات التى يبرز فيها التحول إلى سياسة أمنية تلك المتعلقة تحديداً بـ"العملية الانتخابية" ؛ فالسياسة الأمنية تسيطر على العملية الانتخابية - خاصة فى ظل حالة الطوارئ المطبقة - تقريباً فى معظم مراحلها ، وتعتبر خبرة السياسة الأمنية فى الانتخابات تحديداً - سواء كانت برلمانية أو محلية" ، وفى العقود الأخيرة وحتى الوقت الحالي- مجالاً ميدانياً خصباً وذات دلالات كثيرة يتعين دراسة تأثيرها على تشكيل "مناخ معين للمواطنة" ، الأمر الذى قاد كما أثبتت دراسات كثيرة إلى عزوف المواطن المصرى عن المشاركة السياسية والدخول فى لعبة سياسية معلوم نتائجها مسبقا وهى قضية تحتاج دراسة تفصيلية ، ونكتفى بهذا الصدد بالملامح الأساسية للمسألة.

فبداية من إعلان قرارات فتح باب الترشح للانتخابات - والذى أناطه القانون بالداخلية- وحتى إعلان نتائج العملية الانتخابية النهائية - وما بينهما من مراحل متعددة - كلها تقع فى إطار سيطرة السياسة الأمنية ، أو يهيمن عليها بالأساس اعتبارات أمنية فى الحالة المصرية ومنها **أولاً: عملية اختيار "المرشحين"** خاصة مرشحى الحزب الحاكم المؤهل فى الخبرة المصرية مقارنة بغيره للفوز بالأغلبية ؛ وصحيح أن الاختيار قد يتم من خلال ما يطلق عليه " المجمع الانتخابى " ، لكن الاعتبارات الأمنية يظل لها ثقلها فى هذا الاختيار ، وكذلك أيضاً فى عملية **تحديد حجم "الناخبين"** عبر التحكم فى عمليات قيد الناخبين ، وتسليم السجلات للمرشحين ، وقبول "التوكيلات" عنهم ، **وثانياً: عملية الدعاية الانتخابية** بكافة مراحلها وخطواتها تتم فى إطار السياسة الأمنية - بداية من اختيار رموز انتخابية محددة

للحزب الحاكم وأنصاره نحو غيرهم ، حتى التحكم فى حجم ، ونوعية ، ومسارات الدعاية الانتخابية ، وعملية تمويلها ، **وثالثاً : عملية الإشراف العام على إدارة العملية الانتخابية** خارج اللجان الانتخابية ؛ الأمر الذى يمكننا من تحديد أعداد ونوعية الناخبين الذين يتم السماح لهم بالإدلاء بأصواتهم فى العملية الانتخابية ، وثمة وقائع كثيرة فى هذا الصدد تؤكد ما نذهب إليه.

والواقع أن هناك تطوراً إيجابياً من خلال "الإشراف القضائي" - داخل اللجان - على العملية الانتخابية ، وعلى عمليات الفرز والتى تتم فى أقسام الشرطة لتعلن الداخلية النتيجة النهائية للانتخابات[٣٩]. والذى نستطيع إثباته فى هذا الصدد أن تسليم العملية الانتخابية بكافة مستوياتها ومراحلها إلى جهة قضائية أو جهة مستقلة تحت إشراف قضائى فعلى ، هو رفع لعبء حقيقى ثقيل عن كاهل السياسة الأمنية -فى مجال جدلى بطبيعته- لكى تتفرغ للمهام القومية الحقيقية ، الأمر الذى قد يعيد تشكيل مناخ المواطنة على نحو جديد يفضى إلى تعديل وجهة نظر المواطن المصرى ورأيه العام ، وتغيير سلوكه لكى يتفاعل مع الحياة السياسية ويكون أكثر مشاركة.

ورغم أن هذا هو المؤشر الأبرز لتحول السياسات العامة إلى سياسة أمنية ، إلا أن هناك مؤشرات أخرى على هذا الأمر ، وذات علاقة مباشرة ، وربما تكون أكثر دلالة وتأثيراً فى تشكيل مناخ المواطنة لقطاعات معينة من المواطنين ، ولنقتصر على ثلاثة نماذج تجسد فكرة "العزل الواقعي" لقطاعات من المواطنين ومنعهم من التمتع بحقوقهم الإنسانية ومنها " حق العمل" على سبيل المثال:

(أ) النموذج الأول: يتم منع قطاعات من المواطنين المصريين واقعياً من العمل فى إطار أجهزة ومؤسسات محددة فى جهاز الدولة المصرية رغم تحصيلهم واستيفائهم للمؤهلات اللازمة لذلك - سواء تم ذلك المنع من المنبع أو أحياناً بعد إعلان قبولهم - والقطاعات المحددة هى وزارات السيادة الداخلية ، والخارجية ، والإعلام ، والعدل ؛ وذلك نتيجة هيمنة الرؤية والسياسة الأمنية على غيرها من السياسات العامة.

(ب) **النموذج الثاني:** تتم عملية إبعاد قطاعات معينة من المواطنين المصريين ، وعزلهم من العمل فى المؤسسات التعليمية ، رغم استيفائهم كافة الشروط القانونية والمتطلبات العلمية. وقد تحولت فى إطارها السياسة التعليمية إلى سياسة أمنية محورها عملية استبعاد منظمة ومنهجية - سابقة ولاحقة - لقطاعات معينة من المواطنين وحرمانهم من حق العمل ، وحتى

بعد الحصول على أحكام قضائية نهائية وباتة يجرى التحايل عليها بحجة الخروج عن الخط الوطني[٤٠].

(جـ) **النموذج الثالث**: يتم فيه التعامل مع الحقوق الإنسانية الأساسية للمواطن المصرى بداية بحرياته ، ومروراً بجسده وحياته وسنفرد له - نظرًا لأهميته - تناولاً مستقلاً فيما بعد[٤١].

٤ - الأسباب الموضوعية وراء سيطرة السياسة ، والرؤية الأمنية على السياسات العامة فى مصر

يمكن القول إن اتساع مجال هيمنة الرؤية والسياسة الأمنية على بقية السياسات العامة وعلى المجال السياسى حقيقة واقعة - كما دلت المؤشرات السابقة الذكر - ترجع إلى الكثير من الأسباب الواقعية والموضوعية ولا ترجع لأسباب شخصية أو ذاتية تتعلق بمصلحة الجهاز الأمنى ونتيجة رغبته فى الاستحواذ ، والسيطرة ، أو شهوة الانتهاك ، ولكن يجب تحليلها وفهمها على نحو أعمق من خلال ارتباطها بدرجة التطور الديمقراطى الواقعى الذى يقوم على مشاركة المواطنين فى بناء المجتمع ، ولعل استمراريتها - على الأقل ما يزيد على النصف قرن من الزمن - مؤشر على وجود هذه الأسباب والعوامل الموضوعية التى يمكن أن نلخصها فى أربعة محددات أساسية نذكرها إجمالاً تاركين التفاصيل لموضع آخر:

(أ) الخبرة التاريخية

تمثل ظاهرة تشهد صعوداً وهبوطاً لكنها مستمرة بدرجة من الدرجات ؛ بحيث كونت "ثقافة" و "تقاليد" أوجدت أبنية خاصة بها ، كما أنها طورت "ذاكرة" للعمل وفقاً لهذه السياسة ، وبالتالى نجحت أن تؤسس عملها بدرجة من الدرجات..

(ب) ضعف الحياة السياسية فى مصر

تتعدد مؤشرات ذلك فأحزاب المعارضة وقوى المجتمع المدنى ديكورية وهامشية التأثير[٤٢]، والقوى الإسلامية والشعبية الأخرى ذات الفاعلية -وقوى الرأى العام- يتم التعامل معها أساساً باعتبارها ملفاً وخطراً أمنياً ، والحزب الحاكم فى حقيقة الأمر امتداد لجهاز الدولة الإدارى ، ومن المنطقى أن يكون الجهاز والسياسة الأمنية أداته فى العمل السياسى والتعامل مع الرأى العام.

(جـ) تحمل السياسة الأمنية عبء فشل السياسات العامة الأخرى

وهو الأمر الذى يحمل الجهاز الأمنى والسياسة الأمنية أعباء فشل وتخبط السياسات

والأجهزة الأخرى فى الدولة ، وإن لم يكن مسئولاً عن ذلك بحكم أنه ليس واضعاً لهذه السياسة أو صاحب القرار فيها ، بل وربما كان الجهاز الأمنى معارضاً لها وفقاً لرؤيته التى اكتسبها بحكم خبرته ، واحتكاكه المباشر واليومى بالرأى العام والمواطنين ، الأمر الذى يدفع الجهاز الأمنى إلى اتباع سياسة "ملء الفراغ" نتيجة قصور السياسات الأخرى ، وتحمله أوزار فشلها ، كما أن تلك الأجهزة والمؤسسات ربما تعتاد ذلك بحكم غياب" المحاسبة الحقيقية" ؛ الأمر الذى يلقى على السياسة الأمنية أعباء متزايدة تدفعها إلى توسيع نطاق عملها باستمرار.

(د) ضعف البناء المؤسسى فى الدولة واختلال التوزان فى العلاقة بين المؤسسات الثلاثة الأمر الذى أفضى إلى سيطرة المؤسسة التنفيذية فعلياً على الجميع

وهو الأمر الذى يعنى منطقياً ازدياد دور المؤسسة والسياسة الأمنية باعتبارها - فى الأساس- جهة تنفيذ مهمة للسياسات العامة ، وبحكم خبراتها التاريخية ، ومؤسسيتها ، وحداثتها المستمر من خلال حيازتها لأحدث الوسائل فى التسليح ، والتأمين ، والمعلوماتية .. إلخ ، فإن السياسة الأمنية تلعب دوراً محورياً إن لم يكن مهيمناً على البقية من المؤسسات.

(هـ) ينصرف إلى الأبعاد الخارجية

فثمة تحولات عالمية فى البنية الدولية تزكى الدور المتزايد لأجهزة الأمن والسياسة الأمنية فى السياسات العامة للدول ، كما أن هناك اهتماماً عالمياً -كل وفقاً لأچندته الخاصة- بالمزيد من التسليح والتمويل للأجهزة الأمنية ، والخبرة الأمريكية والأوربية مثال شاهد على ذلك ؛ خاصة بعد أحداث سبتمبر٢٠٠٠م ، وبالطبع فإن ذلك مما يقود إلى القول بأنه وإلى الأمد المنظور فإن السياسة الأمنية سوف تتسع نطاقاتها وتتمدد فى مجالات جديدة ، ومن ثم فإن الإشكالية سوف تستمر ، ومن ثم يكون التعامل معها من منطلق كيفية تغير مفهوم السياسة الأمنية وأهدافها ، وإداركاتها المختلفة إلى ما أطلقنا عليه السياسة الأمنية الإنسانية.

(و) ترتبط السياسة الأمنية بحجم أدوراها المختلفة (الاجتماعية ، والخدماتية ، والأمنية ، والرقابية ، والسياسية ...إلخ)

ومدى التنسيق بين الأجهزة المعنية فيما يخص السياسة الأمنية ، وأخيراً وليس آخراً فإن السياسة الأمنية تتأثر - بدون شك - بشخصية "وزير الداخلية " - بدرجة من الدرجات - حسب طبيعته ، وخلفيته ، وبصمته ، وطريقته فى التنفيذ ، بالإضافة إلى المستجدات على الساحة الداخلية والخارجية(٤٣).

الأول – يدير جهاز الدولة – وتحديداً الفرع الأمنى منه – معظم مراحل عملية المشاركة السياسية فى البلاد وكما أوضحنا بالنسبة للعملية الانتخابية ؛ إذ يحل محل الأحزاب السياسية فى الأمر ، ومن ثم تحولت العملية والحياة السياسية إلى عمليه "إدارية" يشرف على القيام بها وعلى إخراجها الجهاز الأمنى ، فى ظل شبه غياب "المشروع" و"إرادة" سياسية حقيقية ؛ فإن النتيجة المنطقية أن تشهد العملية الانتخابية انصرافًا من المواطنين عن المشاركة فيها ، وذلك بسبب الشعور باللاجدوى من جراء المشاركة حيث تكاد تكون النتائج معروفة ، ولا تتعدى نسبة المشاركة الحقيقية فى المدن المصرية عن ١٥٪ من أعداد المقيدين فى الجداول الانتخابية ، وترتفع بعض الشيء فى الريف والقرى حيث العصبيات لتصل إلى ٢٥٪ من أعداد المقيدين فى الجداول الانتخابية ، وسوف نناقش القضية تفصيلاً فى المبحث الثالث[٤٤].

الثانى – وجود شعور لدى المواطن المصرى – فى ظل حالة الطوارئ المطبقة ، واتساع نطاق السياسات الأمنية ، وما يرتبط بها من تجاوزات فى التعامل مع قضية حقوق الإنسان– من عدم الثقة والخوف تجعل المواطن عازفاً عن المشاركة فى الحياة السياسية ، مفضلاً الانغماس فى الهم الخاص على العام والمشروع الوطني. والواقع أن معرفة طبيعة تشكيل "مناخ المواطنة" وجوهره ، واتجاهاته الأساسية لا يمكن أن تكون إلا من خلال تحليل علاقته بالجوانب الأساسية للسياسة الأمنية ، وتحديداً فى إطار التعامل مع إشكالية حقوق الإنسان المصرى ، وهو ما سوف نتناوله فيما يلي...

٥ – الأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية وعلاقاتها بتشكيل مناخ المواطنة

يمكن أن نحدد أهم المداخل التى يمكن من خلالها القيام بتحليل الأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية فى مصر – فى العقود الثلاثة الأخيرة على الأقل– فى علاقتها بتشكيل "مناخ" المواطنة المصرية الأمر الذى يؤثر على فعالية المواطن ، ومدى مشاركته فى الحياة العامة والسياسية ، وذلك على النحو التالى :

(أ) العلاقة بين الأمن الجنائى و"السياسي" ومدى طغيان الأخير على الأول

إذا كان تحقيق الأمن الجنائى منوطًا به التعامل مع الجرائم الجنائية التى تنصب أساساً على أشخاص المجتمع و أموالهم ، يتم ذلك بالقضاء عليها أو تقليل مستواها إلى أدنى حد ممكن أو إلى المعدل المتعارف عليه عالمياً ، فإن تحقيق الأمن السياسى فى المقابل يتعامل مع "الجرائم السياسية" التى تدور حول المساس أو تهديد النظام السياسى الحاكم ، أو السلطة الحاكمة أو

أشخاص الحاكمين ، أو تعطيل الدستور ، أو تعطيل ممارسة السلطات العامة لاختصاصاتها ، ونستطيع القول باختصار إن النوعين من " السياسة الأمنية " يتعاملان مع منظومتين مختلفتين تماماً من "الجرائم" فى أهدافها و مقاصدها ، ووسائلها وأدواتها ، ونوعية المواطنين الذين يرتكبونها...إلخ ؛ الأمر الذى يترتب عليه ضرورة التمييز تماماً بين النمطين من السياسة العقابية أو الجزائية فى الأهداف والغايات ، والوسائل والأدوات...إلخ ؛ ومن ثم فإن السياسة الأمنية بالنسبة للنوعين من "الجريمة" و "النمطين من العقاب" لا بد وأن تقوم على أساس الفصل والتمييز من ناحية أولى ، ومن ناحية ثانية لا بد أن تُراعى السياسة الأمنية قضية التوازن بين النوعين من "الجريمة" ، والنمطين من "العقاب" ، إذ عندما تختل معادلة التوازن بينهما نكون أمام مفارقة من نوع معين تمثل "معضلة أمنية"[٤٥].

والراصد للحالة المصرية خلال – العقود الثلاثة الأخيرة – يمكن أن يلحظ وجود عدد من المؤشرات الدالة على أن السياسة الأمنية شهدت باستمرار تزيداً فى أدوار "الأمن السياسى" على حساب الأمن الاجتماعي" ، ولسنا بصدد استعراض هذه المؤشرات فلها موضع آخر ، ولكن الدلالة المهمة فى هذا الصدد هى تأكيد " إدراك المواطن المصرى للسياسة الأمنية ؛ والذى سبق الإشارة إليه ، ومفاده أن أمن المواطن " الشخصى ، والأسرى ، والاجتماعى ، والاقتصادي... إلخ – سواء على المستوى الفردى أو الجمعى المجتمعي- ليس موضعاً أو هدفاً حقيقياً للسياسة الأمنية ، وأن الأجهزة والسياسة الأمنية مكرسة بشكل أساسى للحفاظ على السلطة واستقرارها ، أو للنخبة المالكة[٤٦]؛ أى باختصار منصرفة لتحقيق الأمن السياسى الذى هو أمن الدولة ، والنظام السياسى ، والحاكمين ، ولذلك فإن الرأى العام والمواطن العادى بدأ يتشكل حوله "مناخ مواطنة" لا يقر قدراً كبيراً من الأهمية لحقوقه وقدراته فى مقابل ما للدولة من حقوق وسياسات ؛ مطلوب من المواطن باستمرار إظهار الولاء لها ، والرغبة فى تنفيذها ، وهكذا يشعر المواطن وباستمرار بتضاؤل دوره أمام السلطة الحاكمة والدولة...

(ب) مدى كفاءة الجهاز الأمنى وفعاليته فى توفير الأمن للمواطن المصرى ، وتأثير ذلك على أدواره فى تشكيل مناخ المواطنة

رأينا فيما سبق كيفية غلبة "الأمن السياسي" على "الأمن الجنائي" ، أى تركيز السياسة الأمنية على تأمين السلطة والحاكمين فى مقابل تراجع الاهتمام والتركيز على "أمن المجتمع" و"المحكومين" ، وهو الأمر الذى قاد إلى ارتفاع معدلات الجرائم الجنائية فى المجتمع نتيجة شيوع إدراك لدى مرتكبى هذه النوعية من الجرائم مفادها أن قبضة الأجهزة الأمنية متراخية

أو متغاضية عن جرائمها ، لأنها فى حالة انشغال حقيقية بالجريمة السياسية التى اتخذت أمنياً مسميات " التطرف" و "الإرهاب" ، وكانت محور تركيز السياسة الأمنية منذ أواخر الثمانينيات وطوال عقد التسعينيات ؛ حيث شهدت البلاد موجة من أعمال العنف والإرهاب استطاعت السياسة الأمنية إحراز نجاحات حقيقية عليها ، وتحقيق قدر مشهود من "الاستقرار الأمني" الأمر الذى يؤثر على كفاءة وفعالية الجهاز الأمنى فى هذه المواجهة المرهقة ، والواقع أن السياسة الأمنية تعاملت مع هذه الظاهرة الإرهابية -من أحداث العنف ضد رجال الشرطة ، والسياح الأجانب ، وأحيانًا ضد المواطنين من الأقباط- باعتبارها جريمة سياسية ، وإن كانت قد غلبت الأبعاد الجنائية فى القضية أحياناً.

ولعل الجانب الآخر من الظاهرة هو تعامل الجهاز الأمنى مع "الظاهرة الدينية" (٤٧)؛ والتى هى ظاهرة مركبة ومتعددة الأبعاد ، وينبغى أن يفك ارتباطها بالجماعات والتنظيمات الإسلامية ؛ إذ هى أوسع منها مساحة وأكثر تعقيداً ، والأمر الآخر أن يتم التمييز داخلها بين تيارات " الغلو والتطرف" من ناحية ، وتيارات "الاعتدال والوسطية" من ناحية أخرى ، كما أن منطلق التعامل "الفقهي" مع الجماعات والتنظيمات الإسلامية يركز فقط على أحد أبعادها "الدينية" ويرى أنه يمكن معالجة التطرف فى "اختياراتها الفقهية" -والتشدد أو العنف فى كيفية إنزالها على الواقع والتعامل معه فى بعض الأحيان- عبر " الحوار الديني" ، و"إسداء النصيحة" و"تصحيح المفاهيم" وصولاً إلى إعلان "التوبة" والرجوع إلى جادة الصواب ... إلخ . وإذا كان هذا الأمر مطلوبًا وتحقيق نجاحات فيه أمرًا مطلوبًا ؛ إلا أن الظاهرة الدينية الإسلامية تحديداً - كما ذكرت - متعددة الأبعاد والجوانب : (اجتماعية ، وسياسية ، واقتصادية) وهذه الحركات والتنظيمات هى فى الأصل حركات اجتماعية واحتجاجية ومطلبية بالمعنى الواسع ، وتمثل الظاهرة أو الحقيقة الدينية المتعددة الأبعاد مرجعيتها ، ومن ثم فالمعالجة على هذا النحو تقتصر على معالجة ومناقشة أحد الأبعاد المهمة دون بقية الأبعاد الأخرى التى تطرح إشكاليات وأسئلة ليست أقل أهمية من قبيل : السلطة ، والشرعية ، والثروة ، والفساد ، والإصلاح ، الأمر الذى نرى أنه يحتاج معالجة أوسع ، وعلى أرضيات أخرى غير الأرضية الفقهية ؛ ومن ثم "توبة" ذات مضامين متعددة ، كلٌّ حسب مسئوليته ونطاق اختصاصه من السياسات العامة(٤٨) .

وإذا كانت "السياسة الأمنية" فى إطار التحديات السابقة قد استطاعت أن تحقق قدرًا كبيرًا من النجاحات ؛ إلا أنه فى المقابل فإن المواطن العادى - والذى ليست له علاقة حقيقية بهذه القضايا والذى يشمل غالبية "المجتمع المصري"- قد تأثر بازدياد معدلات الجريمة الجنائية ، وبروز ظواهر إجرامية جديدة وغريبة عن النسق القيمى ، والاجتماعى ،

والأخلاقى المصرى التقليدى ؛ الأمر الذى قاد بعض المحللين أن يصف الحالة فى ظل تطورات هذه الجرائم الاجتماعية بأنها تعبير عن "حالة انفلات أمني" ؛ ومن هذه الجرائم التى تعبر عن حالة عنف اجتماعى مكبوت وشديد يتبدى فى هذه الأشكال من الجريمة ومنها[٤٩]:

- جرائم البلطجة ، وفرض الإتاوات على المواطنين ، وتكوين بؤر إجرامية لا تستطيع السلطة أن تدخلها.
- الاعتداء على الشخصيات العامة غير الرسمية من قبل جهات غير معروفة ، أو لا يتم الوصول إليها..
- جرائم الاغتصاب ، واختطاف الإناث ، والشذوذ الجماعى الفكرى والخلقي.
- جرائم سرقة أموال البنوك ، وهروب رجال الأعمال للخارج.
- ظواهر الغش الجماعى والعلنى فى امتحانات المدارس .. إلخ.

والواقع أن هذه مجرد عينة من الجرائم الاجتماعية التى تتخذ صوراً وأشكالاً أكثر تطوراً مع التحولات العالمية فى عالم الاتصالات والمعلوماتية والإنترنت من قبيل: انتقال عادات وثقافات ، بل وعبادات ، وصور من التدين غير المعهودة من قبل[٥٠].

والواضح أن كفاءة السياسة الأمنية فى إحراز نجاحات فى هذه القطاعات وإزاء تلك الجرائم الاجتماعية – التى تهدد البنية المجتمعية وتمس القاعدة العريضة من المواطنين– ليست بذات "المستوى قياساً على الكفاءة" فى القطاعات التى أشرنا إليها سابقًا ؛ ومن ثم أضحت هذه محل تساؤل من قبل المواطن المصرى البسيط الذى يعيش هذا المناخ من الجرائم الاجتماعية والانفلات الأمنى ، ولعل قيام السلطة السياسية بإصدار قانون خاص يطلق عليه "قانون البلطجة" مؤشر واضح على ذلك.

وقد أفرز كل ذلك "ضغوطًا" و"تحديات" على " مناخ المواطنة" ؛ إذ شعر المواطن أن أمنه الاجتماعى موضع تهديد - بدرجة ما – من قبل هذه النوعية من "الجرائم الاجتماعية" ، وأن الأجهزة التى ينبغى أن تقوم على حمايته منها منشغلة بحماية من نوع آخر هى "حماية السلطة منه شخصياً" ؛ الأمر الذى أدى به إلى نوع من الاختلال وفقدان التوازن المجتمعي..

(جـ) مدى احترام حقوق الإنسان المصرى الأساسية داخل أقسام الشرطة ، وفى أماكن الاحتجاز المؤقت من المراحل الأولية للتحقيقات ومدى تشكيل ذلك لـ"مناخ المواطنة"

يمثل احترام كرامة المواطن المصرى وحقوقه الإنسانية الأساسية خاصة فى المراحل الأولية

للتحقيقات والتحرى وجمع الأدلة – على أساس أن "المتهم برىء حتى تثبت إدانته" – علامة على مدى فعالية السياسة الأمنية فى أحد أبعاد عملها الأساسية وممارستها الواقعية. وعادة فإن "أول تجربة" لاحتكاك المواطن وتعامله مع السياسة الأمنية تكوِّن الانطباع الأولى عنها ؛ والذى يمكن أن يترسخ بعد ذلك عبر المزيد من الاحتكاكات والتعاملات مع الجهاز الأمنى ؛ أو يتعدل إلى صورة من الصور ، غير أنه تبقى نقطة بداية حاسمة – على مستوى الفرد ، والمجموعات – فى عملية تشكيل " مناخ المواطنة".. ومؤشراً على فعالية المواطن المصرى بدرجة من الدرجات.

وعادة فإن تجربة الاحتكاك الأولى بالسياسة الأمنية وعبر أجهزتها تتم فى أماكن مثل: أقسام الشرطة ، ومقار أجهزة مباحث أمن الدولة ، أو أماكن الاحتجاز المؤقتة ، أو أماكن الاحتجاز الخاصة.. إلخ ، وبداية فإن ثمة "صورة معينة" مترسبة فى ذاكرة المواطن المصرى العادى ، وثاوية فى وعيه تعود إلى الخبرة التاريخية ، –وربما لفترات محددة منها ، كالمرحلة الاستعمارية ، والحقبة الناصرية– وتتمثل فى كونها أماكن يداخل المواطن الخوف والتوجس حين يأتى ذكرها مظنة أن يكون موضعاً لمراقبة أو اتهام ، ناهيك أن يضطر لدخولها لأى سبب أو يطلب لذلك ؛ بالطبع فإن هذه الصورة يمكن أن تتعدل لدى بعض المواطنين من خلال التعامل المباشر ، ولكن أيضاً هذه الصورة غالباً ما يتم تدعيمها من خلال الممارسات الفعلية ؛ حيث تتواتر المؤشرات بوقائع محددة حول انتهاكات لـ" حقوق المواطنة الإنسانية" الأساسية داخل بعض هذه الأماكن ؛ ومن ذلك على سبيل المثال(٥١):

- عدم الصلاحية من "الناحية الإنسانية" لكى تكون مقاراً وموضعاً لاحتجاز المواطن المصرى مؤقتاً لفترة قد لا تقتصر على عدة أيام ، ولكن يمكن أن تمتد لعدة أشهر ؛ الأمر الذى يؤدى إلى انتشار الأمراض والظواهر الإجرامية داخلها.
- عدم خضوع هذه المقار – فعلياً – لرقابة النيابة العامة ، وعدم تمكنها من "التفتيش" على ما يحدث فيها من انتهاكات لحقوق الإنسان المصرى ؛ وهذا التفتيش المفترض فيه أن يجمع بين "الدورية" ، والمفاجأة لرصد أى مخالفات أو انتهاكات لحقوق الإنسان المصرى داخلها ، وإثباتها تمهيدًا لمحاكمة القائمين بها..
- ممارسة العديد من صور "الاستجواب" و"التحقيق" الأمنى الذى يختلف عما يتم أمام النيابة – داخل هذه المقار وفى فترة الاحتجاز المؤقت– وذلك للحصول على معلومات حول"وقائع" أو "أحداث" أو "قضايا محددة" ؛ وغالبًا فإن ذلك يتم فى إطار ممارسات يشوبها الإكراه المعنوى والبدنى – بدرجات متفاوتة – الأمر الذى يمثل

انتهاكاً لحقوق الإنسان فى هذه المرحلة.

- ممارسة أشكال وصور من "التعذيب" البدنى عبر وسائل متنوعة ، ومتفاوتة الإيلام ، وقد تتدرج صور التعذيب بداية من الإهانة ، والضرب بأشكاله المختلفة ، والتعليق من خلاف ، والصدمات الكهربائية.. إلخ ، وصولاً إلى ارتكاب جريمة التعذيب حتى الموت أو "القتل" ؛ الأمر الذى يمثل أقصى درجات انتهاك حقوق الإنسان ؛ ذلك أنه "وفقاً لسجلات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان فإن (٣١) مواطناً قد توفوا نتيجة التعذيب من ٢٠٠٠م إلى ٢٠٠٣م داخل مقرات تتبع وزارة الداخلية ، وبإضافة مسعد قطب ، ومحمد الروبى يكون العدد قد بلغ (٣٣) مواطنًا خلال ٣ سنوات إلا قليلاً ؛ وهو عدد يزيد على العدد الذى سجلته المنظمة نفسها فى عقد كامل (١٠ سنوات) (٨٩-١٩٩٩م).

"لقد حوكم وأدين خلال عامى ٢٠٠٢-٢٠٠٣ م (١٢ ضابطاً مصرياً) تراوحت الأحكام فى حقهم من الحبس سنة مع وقف التنفيذ إلى السجن عشر سنوات ؛ ومع ذلك فلا يزال التعذيب حتى الموت مستمراً" وبالطبع نتفق مع من يذهب إلى أن القضاء على هذه الظاهرة ليس أمر محاكمة وإدانة وحدهما ، لبعض الضباط ، ولكنه يحتاج إلى إرادة سياسية وإدارية حازمة لوقف هذه الجرائم فوراً ومنعها إلى الأبد"[٥٢]. وتأسيساً على ما سبق فإن ما يحدث فى هذه المقار مما يتسامع به الرأى العام يلعب أدواراً بالغة الجسامة فى تشكيل " مناخ المواطنة" ؛ على نحو يدفع المواطن – وكما سيأتى تفصيله فى المبحث القادم – إلى الانزواء ، والانكفاء على الذات ، وعدم الفعالية والمشاركة.

(د) مدى الفعالية فى تنفيذ الأحكام القضائية وتشكيل "مناخ المواطنة المصرية"

يعتبر "تنفيذ" السياسة الأمنية -كغيرها من السياسات- عاملاً محدداً لمدى نجاحها وفعاليتها ، والجهاز الأمنى بدوره الأداة الأساسية للسلطة فى الدولة المصرية – كغيرها من الدول– وفى عملية التنفيذ لمعظم السياسات والقرارات والأحكام ممثلاً ما أناط به القانون المصرى من مهمة تنفيذ الأحكام النهائية التى تصدرها السلطة القضائية عبر محاكمها بمختلف درجاتها ومستوياتها ؛ وهذه المحاكم تصدر أحكامها وفقاً لأحكام القانون ، وباسم الشعب ؛ تحقيقاً للعدالة وحماية للحريات الأساسية ، وحقوق الإنسان..

فالمواطن المصرى الذى تنتهك حقوقه ؛ سواء من قبل الأفراد ، أو السلطة العامة -أياً كانت طبيعة أو نوعية هذه الحقوق المنتهكة- يلجأ للقضاء ناشدًا " العدالة" عبر رفع الظلم

ورد الحقوق ، فيصدر القضاء أحكاماً نهائية" و"باتة" واجبة "النفاذ" ، ولكنها تحتاج إلى جهة معينة لكى تجعلها نافذة عملياً فى حق من صدرت ضده ، وإلا أصبحت حبراً على ورق ، وليست لها أى قيمة حقيقية ، وهذه الجهة ليست سوى الجهاز التنفيذى الذى يتجسد فى هذه الحالة فى "الجهاز الأمني" ؛ ومن هنا تأتى أهمية أدواره بهذا الصدد ، وقد بلغ من إدراك الجهاز لهذه الوظيفة البالغة الأهمية أن خصص لها "إدارة" هى "تنفيذ الأحكام" من المفترض أن تقوم - بالتنسيق مع الجهات المعنية- بهذه الوظيفة ؛ وهى فى الحقيقة الأداة التى يتم من خلالها تطبيق العدالة على أرض الواقع..

وتتمثل الأحكام القضائية الصادرة والواجبة النفاذ فى العديد من الصور والأشكال ؛ ولكن يمكن تقسيمها حسب الجهات الصادرة فى مواجهتها إلى أحكام صادرة بحق فئات أربع : مواطنون مصريون ، ومؤسسات وأجهزة إدارية ، ووزارات ووزراء ومؤسسات سيادية ، وهيئات أجنبية ، وأفراد أجانب .. إلخ.

وبالطبع هناك اختلافات بصدد كيفية تنفيذ الأحكام على بعض الجهات ؛ ولعل الأحكام الصادرة فى علاقة الأفراد بجهات الإدارة وبالمؤسسات والجهات السياسية ، هى من أهم الأحكام التى يمكن إذا وجدت طريقها العملى للتنفيذ أن تخلق مناخاً ملائماً للمواطنة ؛ فالمواطن يمكن أن يحصل على حكم قضائى بات مشمولاً بالنفاذ بمسودته ، ثم تتقاعس جهة الإدارة عن عملية التنفيذ ، ولا تقوم إدارة تنفيذ الأحكام بالداخلية بواجبها فى هذا الصدد ؛ الأمر الذى قد يشكل مناخًا للمواطنة غير موات ، أو فعال[٥٣] ..

والحقيقة أن عدد "الأحكام الواجبة النفاذ" فى مقابل ما يتم تنفيذه فعلاً ، ونوعية الأحكام التى يتم تنفيذها فعلاً مقابل التى لا تنفذ ، وتوقيت التنفيذ ، وكيفيته ، وضد من يتم التنفيذ... إلخ ؛ كلها عناصر يمكن دراستها تفصيلياً بحيث تحدد فعالية هذا الإدارة ؛ ومن ثم تحدد من جهة أخرى فعالية عملية تشكيل "مناخ المواطنة" ، ولا شك فى أن هذا البعد يحتاج إلى المزيد من الدراسة والتفاصيل نتركها إلى موضع آخر.

٦- أنمـاط الممارسات ذات العلاقة بالأمن السياسى وأدوارها فى تشكيل مناخ المواطنة

تشهد الحياة السياسية المصرية - ومنذ فترة ليست بالقصيرة - مجموعة من الممارسات الأمنية ذات العلاقة بالأمن السياسى تمثل درجة من درجات الانتهاك لحقوق الإنسان المصرى الأمر الذى شكل مناخاً سلبياً للمواطنة ، دفع المواطن إلى الانسحاب من الحياة العامة ، والعزوف عن المشاركة (كما سنتناول ذلك تفصيلاً فيما بعد) وتتعدد هذه الممارسات

التى تتخذ أشكالاً لـ"أنماط" معينة تصعد حيناً لتصبح تعبيراً عن ظاهرة وعنواناً للممارسة ، وفى أحيان أخرى تتراجع دون أن تختفى لتحل محلها ظاهرة أخرى ، إلا أن هذه الأنماط من الممارسات ذات العلاقة بالأمن السياسى تتكامل مع بعضها البعض فى إبراز حزمة من السياسات الجزئية التى تؤسس لمنطق - إذا جاز الإطلاق - "هدر حقوق الإنسان" ؛ ومن تلك المؤشرات التالى :

(أ) سياسات العقاب الجماعي

وهى ممارسة أمنية عرفتها الخبرة المصرية فى أواخر الثمانينيات وبدايات التسعينيات من القرن العشرين ؛ حيث كان يتم محاصرة قرى أو مناطق بالكامل وعزلها ، وتأديبها أمنياً عقاباً - فى الغالب- من قبل هذه السياسة لما تراه جريمة سياسية أو غير سياسية ، من قبل أفراد أو مجموعات محدودة ، أو أسر محددة خاصة فى صعيد مصر ، ومن ناحية أخرى فإن سياسات العقاب الجماعى تتم داخل السجون المصرية فى حالة قيام مسجون أو بعض المسجونين بما قد تراه إدارة السجن جريمة تستحق العقاب ، والجدير بالذكر أن سياسة العقاب الجماعى - أيًا كان مكان تطبيقها - تؤدى إلى تشكيل "مناخ للمواطنة" معين ذى مواصفات محددة سوف نرجع لتفصيله فيما بعد[٥٤]..

(ب) سياسة الضربات الاستباقية والإجهاض المبكر

وهى ممارسة أمنية تتوجه إلى العمل الذى تراه يمثل خروجاً على "المشروعية القانونية" ويشكل "جريمة سياسية" أو "عملاً إرهابياً" ولكن ليس بعد أن يحدث ويصير "واقعة" ، ولكن "فى مراحله الأولى" ؛ أى عند "التحضير" له ، وقبل "الشروع" فيه عملياً ؛ ذلك نتيجة توافر "معلومات أمنية" عن "نية" و"تفكير" عدد من "المواطنين المصريين" فى التخطيط له ؛ ومن ثم القيام به لاحقاً.

ولا شك أن هذا النوع من ممارسة السياسة الأمنية يمثل "ضرورة" حسب الرؤية والمنطق الذى تقوم عليه تلك السياسة ، ولكن الإشكالية أن هذه السياسة حين تجرى فى ظل حالة الطوارئ المعلنة والمطبقة فى البلاد ، ويتم التوسع فيها دون توافر هذه "المعلومات" ، أو فى إطار من "عدم دقتها" ، يمكن أن تتحول إلى "أدوات" "وعمليات" انتقام سياسية من قطاعات من المواطنين المصريين ، ومحاسبة على "النوايا" ، أو على أعمال مفترضة لم تقع فعلاً. وحين يتم التوسع فى هذه السياسة الأمنية باضطراد فإن الأمر يعنى أن تنتهك أيضاً على نفس المستوى حقوق قطاعات أوسع من المواطنين المصريين ؛ الأمر الذى يشكل على نحو سلبى

معين "مناخاً للمواطنة" يؤثر على فعالية المواطن ومشاركته ، كما أن هذا النوع من الضربات الإجهاضية – خاصة إذا تمت وفق ما أشرنا إليه وهو أمر على كل حال يرتبط بمدى فعالية وكفاءة هذه السياسة الأمنية – يمكن أن يؤدى إلى شيوع "ظاهرة التعذيب" ، وذلك للحصول على المعلومات لاحقًا ، و"انتزاع الاعترافات" من الذين أصبحوا رهن الاحتجاز أو الاعتقال حول طبيعة وماهية "العمل العنيف" ، وأحيانًا حتى "غير العنيف" ولكنه غير "القانوني" أو "المشروع" الذين كانوا يفكرون ويخططون للقيام به ، ويتمثل ذلك فى "طقوس الاعتراف" أمام جهات التحقيق الأمنية ، والتى غالباً ما ترفض الجهات القضائية الأخذ بها كأدلة اتهام ؛ نتيجة كونها وقعت وليدة إكراه بأنواع ودرجات مختلفة[٥٥].

ويمكن قياس حجم وفعالية هذه السياسة عبر مقارنة الأعداد التى يعلن عنها بوصفها كانت تدبر أو تخطط لـ"مؤامرات وأعمال غير مشروعة" من هذا القبيل ، وأعداد الذين تم إحالتهم فى "قضايا" إلى جهات قضائية – حتى وإن كانت استثنائية – والذين أدينوا فعلاً وثبتت عملية اتهامهم ، وتلك المؤشرات الأولية ذات دلالات مهمة ، ولكن دراسة هذه السياسة على هذا النحو وتقييم دلالتها على تكوين "مناخ مواطنة" معين أمر يحتاج إلى بيانات ميدانية ودراسة تفصيلية لها موضع آخر.

(جـ) سياسة التوسع فى إحالة المواطنين المدنيين ومحاكمتهم أمام محاكم عسكرية

وهى ممارسة أمنية تم التوسع فيها فى السنوات الأخيرة لاعتبارات كثيرة تتعلق بـ"الأمن السياسي" (ليس هنا موضع تفصيلها) ، ودون دخول فى جدل مدى قانونية "محاكمة المواطن المدنى المصري" أمام جهات عسكرية وليس أمام قاضيه الطبيعى ؛ فإن هذه الممارسة الأمنية شملت إحالة ومحاكمة مواطنين مصريين أمام هذه المحاكم بتهم لا تنتمى إلى أعمال "العنف" أو "الإرهاب" ، بل ينضوى بعضها تحت التعامل مع قضايا " رأى عام" مجتمعية أساسًا ، الأمر الذى يقطع بالطابع السياسى الأمنى لها ؛ على الأقل من زاوية تأثيرها على "مناخ المواطنة" المصرية وتشكيله على نحو معين ، على الأقل بالنسبة لهذه القطاعات من المواطنين المصريين[٥٦].

وقد تجاهلت السياسة الأمنية – خاصة عند بداية إحالة قضايا من هذا النوع للمحاكم العسكرية – المعارضة الشعبية السياسية والقانونية لها ، واستمرت فيها مرسخة نمطًا من أنماط السياسة الأمنية ما زال مستمراً ، وبغض النظر عن مدى فعالية هذا النمط فى تحقيق أهدافه – وهو الأمر الذى يحتاج دراسة تفصيلية قائمة على معلمات واقعية وميدانية – فإن

الأمر الذى نكاد نقطع به هو مدى تشكيلها لـ"مناخ مواطنة" قاد إلى تراجع فعالية ومشاركة قطاعات من المواطنين لا يُستهان بها عن العمل العام ، ومن ثم عن الممارسة السياسية بصورها المختلفة ، وهو الأمر الذى نتناوله تفصيلًا فى المبحث القادم...

(د) سياسة التوسع فى الاعتقالات ، واتساع دوائر الاشتباه السياسي

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة - خاصة فى بداية الثمانينيات مع أحداث سبتمبر ١٩٨١م ، وفى أعقاب مقتل الرئيس السادات ، وفى مطلع التسعينيات مع ازدياد وتيرة العنف السياسى - توسعاً فى سياسة الاعتقالات على خلفية سياسية ، بحيث لم تقتصر على من يرتكبون هذا الجرائم ، وإنما امتدت لقطاعات واسعة غيرهم ، ورغم الإنكار الرسمى المفهوم لوجود هذه السياسة ، إلا أن تقارير المنظمات الحقوقية والإنسانية الدولية والمصرية كانت تشير باستمرار إلى اضطراد زيادة أعداده[٥٧] ، كما أن هذه الفترات شهدت توسعًا فى بناء سجون وأماكن اعتقال جديدة.

ومن الظواهر التى ركزت عليها هذه التقارير فى هذه السياسة: **الاعتقال التحفظى** دون توجيه أى اتهام ، ودون محاكمة لمدد طويلة ، ورفض الإفراج عن المعتقلين بعد صدور قرارات الإفراج عنهم بل وتجديد وإصدار قرارات جديدة باعتقالهم ، وهم ما زالوا فى السجون ، وعدم الإفراج عمن انتهت مدة أحكامهم ، كما وسعت هذه السياسة من أعداد المعتقلين على خلفية وجود "شبهة سياسية" معينة. كل ذلك قاد لدى قطاعات معينة إلى تشكيل "مناخ مواطنة" سلبى على نحو معين.

(هـ) سياسة احتجاز أهالى وأقارب بعض المطلوبين أمنيًا كـ "رهائن" حتى يقوموا بتسليم أنفسهم

صاحب تطبيق هذه السياسة الأمنية فى بعض الأحيان - كما تشير تقارير المنظمات الحقوقية، وخاصة فى صعيد مصر "ممارسات أمنية" تقوم على أساس احتجاز بعض الأهالى من أقارب المطلوبين كوسيلة ضغط عليهم لتسليم أنفسهم ، وهى إحدى صور العقاب الجماعى تقوم على احتجاز "رهائن" غير مطلوبين أساساً وأبرياء ذوى أهمية لدى المطلوبين أمنياً ؛ الأمر الذى يدفعهم وفق هذه السياسة لتسليم أنفسهم بكل ما يترتب على هذه الممارسة من مناخ سلبى للمواطنة[٥٨].

(و) الاختفاء القسرى لفئات من المواطنين داخل السجون وخارجها

سجلت تقارير المنظمات الحقوقية الإنسانية والدولية والمحلية خلال هذه الفترة تصاعداً فى

ظاهرة اختفاء أعداد من المواطنين بعد إلقاء القبض عليهم ، أو وجودهم فى أماكن الاحتجاز المختلفة (اختفاء قسري) بحيث لا يعثر لهم على أثر ؛ سواء بين "الأحياء" أو "الأموات" ، وغالباً ما تنكر الأجهزة الأمنية والأخرى حدوث ذلك ؛ رغم تواتره كـ"وقائع مادية" ، بكل ما يترتب على ذلك من تشكيل "مناخ مواطنة" سنعود لتفصيله فى المبحث القادم(٥٩).

(ز) التمييز فى التعامل ضد "المسجون السياسي" فى أماكن الاحتجاز

تقوم السياسة الأمنية على التعامل مع "المسجون السياسي" أثناء وجوده فى أماكن الاحتجاز – سواء قبل الحكم عليه ، أو حتى بعد ذلك – على أسس مختلفة عن المسجون "العادي" أو "الجنائي" ، تتضمن قدراً كبيراً من التفرقة والتمييز فى غير صالح السياسى ؛ إذ الشائع أن المسجون السياسى أياً كان مستواه لا يعامل فى محبسه وفق قوانين أو لوائح – حتى ولو كانت لائحة السجون المصرية قد ألغيت منها فى تطور لافت مؤخرًا عقوبة جلد السجين– وإنما يعامل وفق "قرارات" و"تعليمات" تأتى من جهات معينة حسب حالة كل سجين أو فئة أو مجموعة من المسجونين(٦٠).

وتبدأ هذه المعاملة الخاصة غالبًا بـ "عزل" السجين السياسى عن غيره حتى بعد صدور الأحكام ، واتحاد العقوبة مع الآخرين ؛ وذلك فى سجون خاصة ، أو عنابر محددة داخل السجون لـ "السياسيين" ، ويمنعون فيها من الاختلاط ببقية ذويهم من المواطنين المسجونين الجنائيين ؛ بذريعة "الحفاظ" على الطرفين(٦١) ، ولسنا بصدد التوسع فى دراسة أنماط الممارسات الأمنية فى التعامل مع المسجون السياسى داخل أماكن الاحتجاز والسجون ؛ إذ إن تقارير المنظمات الحقوقية والإنسانية الدولية والمحلية تقدم بانتظام من "وقائع" و"مؤشرات" تصلح لصياغة واكتشاف هذه الممارسات والتى تحتاج دراسة تفصيلية(٦٢). غير أن نموذجاً هو ذو دلالة – على التعامل مع المواطن المسجون – خاص بتشكيل "مناخ المواطنة" فيما هو معروف بحملات "التفتيش على المسجونين" ، والتى غالباً ما تتم بشكل منتظم وأحيانًا طارئ ؛ فعلى سبيل المثال أحدها جرى فى سجن المزرعة العمومى ("السياسى سابقًا" ١٩٩٨م) ؛ إذ "من عادة مصلحة السجون أن يقف الجنود فى ساحة السجن قبل دخول الزنازين.. يرددون أناشيد خاصة بصوت يثير الرعب فى نفوس السجناء ، وهذه سمة عامة فى جميع التفتيشات أو "حفلات الاستقبال" بالسجون المصرية.." ومن أناشيد مصلحة السجون المصرية قولهم:

إحنا الأسود . إحنا الأسود .. جاييـن نروض القــرود
هنأدبكـــم ، ونعـــذبكـــم .. ونخليكوا تحبوا وطنكم!! (٦٣)

وهكذا يُعامل السجين السياسى على نحو يؤدى إلى تشكيل "مناخ المواطنة" حوله ، ولقطاعات من ذويه ، ويحتكون بهم فى التعامل اليومى ، وهكذا فى دوائر متعاقبة ؛ الأمر الذى يؤثرعلى فعالية المواطن ومشاركته كما سنرى تفصيلاً.

والخلاصة أن الأبعاد الأساسية للسياسة الأمنية والتى أجملناها فى خمسة أبعاد كلية فى علاقتها بالرأى العام قد أفرزت مناخًا معينًا للمواطنة – حسب ما أشرنا وألمحنا عند تحليل كل بعد من هذه الأبعاد – يمكن أن نجمله تاركين التفاصيل للمبحث القادم فى النقاط التالية :

- ما زالت هذه السياسة الأمنية عبر مؤشرات ممارستها بعيدة عن مفهوم "السياسة الأمنية الإنسانية" ، وما زالت تميل تجاه أمن "النخبة الحاكمة والمهيمنة – فى مقابل أمن المواطن المصرى العادى بكل ما لهذه القضية من آثار وتداعيات على تشكيل مناخ المواطنة ؛ الأمر الذى يستوجب إحداث "تحويل" فى "المفهوم الأمني" ، و"إصلاحاً" فى "الرؤية الأمنية" لكى تستوعب التحولات والتغيرات الإيجابية على الصعيد العالمي.
- إذا كانت البلاد قد خطت خطوات فعلية فى سياسات "تحرير السوق الاقتصادي" – عبر حزمة من السياسات تضمنتها برامج التكيف الهيكلى وغيرها أثارت قدراً من الجدل والخلاف– الأمر الذى أسهم بقدر معين فى تشكيل الرأى العام و"مناخ المواطنة" ؛ إلا أنه يبدو أن السياسة أو الرؤية الأمنية تتخوف (أو هى غير راغبة) من الإقدام على خطوات مماثلة إزاء تحرير "السوق السياسية ، بكافة مفرداتها ؛ وهنا تتوحد إدراكات النخبة الحاكمة والسياسة الأمنية فى التخوف من آثار ذلك ؛ والتى يمكن أن تتمثل فى تغيير غير مرغوب فيه فى قواعد اللعبة السياسية ، أو قيام النظام السياسى بوظيفته التطويرية مما يمكن "أن يفتح الباب أمام موجه للنقد الاجتماعى والسياسى للصفوة وسياساتها ، والفساد الوظيفى والسياسى ونتائجه المعروفة فى المحاكمات[٦٤] ؛ الأمر الذى قاد إلى الجمود السياسى ؛ ومن ثم فإن الرأى العام المصرى تجاه هذه القضية أصبحت له نفس الخصائص من الركود ؛ الأمر الذى أفرز آثاره على تشكيل " مناخ للمواطنة المصرية" يتمتع بذات القدر من الركود...
- ركزت السياسة الأمنية فى ممارساتها على نوع أساسى من "التهديدات الأمنية" ، وربما اعتبرته وحيدًا فى بعض الأحيان ، ولعلها كانت على صواب فى بعض فترات الاضطراب وإزاء بعض الأحداث ؛ وذلك وفقًا لمنطق الكفاءة والفعالية ؛ ولكن "الاستمرارية" فى ذلك على الساحة الزمانية والمكانية – والتى بحكم طبيعتها مساحة للتغيرات ، والتطورات ، والتقلبات.. إلخ– قد حدت من فعاليتها ، وجعلتها لا تأخذ فى الاعتبار تهديدات أخرى مهمة للأمن المجتمعى تؤثر على أفراد المجتمع وتشكل

رأيهم العام، ومن ثم "مناخ المواطنة"؛ الأمر الذى قاد فى التحليل الأخير إلى تراجع أدوار المواطن المصرى وفعاليته ، ومن ثم انسحابه التدريجى من ساحة العمل العام والسياسى تحديدًا ، وذلك موضع تناولنا فى المبحث القادم ..

ثالثاً – مناخ المواطنة وفعالية الإنسان المصرى ومشاركته السياسية ...

يعد مفهوم "المواطنة ذات الفعالية Active Citizenship " نتاجاً لمناخ معين ، وتعبيراً عن ظاهرة يمكن قياسها عبر عدد من مؤشرات المشاركة سواء فى النظام الحزبى والممارسة ، والاهتمام بالشئون العامة عبر أشكال متجددة من المنظمات التطوعية التى تمثل قنوات جديدة تتوسع باستمرار للمشاركة فى الجسد السياسي[٦٥] ، والواقع أن فعالية "المواطنة" بهذا المعنى هى جزء مهم من مكونات الظاهرة كما أسلفنا ، وهى ليست مسلمة بل هى نتاج عوامل تدفع فى اتجاهها وهى تتعلق "بمناخ المواطنة" ، وقد ركزنا فيما سبق على تحليل أحدها وهو السياسة الأمنية تجاه حقوق الإنسان المصرى الأساسية ،وكيفية إسهامه فى تشكيل هذا المناخ من زاوية أبعاد هذه السياسات ؛ عبر الإشارة بصدد كل جزئية إلى ملمح من ملامح هذا التشكيل فى موضعه ، لننتقل فى هذا المبحث إلى بيان الكيفية لأمرين متكاملين: **الأول**: كيفية قيام السياسة الأمنية العامة بتشكيل مناخ المواطنة بأبعاده المختلفة ، **والثاني**: كيفية تأثير مناخ المواطنة على فعالية المواطن المصرى ، ومدى مشاركته فى الحياة العامة والسياسية ، وسوف ندرس الأمرين على النحو التالي:

١ – كيفية تشكيل السياسة الأمنية لمناخ المواطنة

تعد السياسة الأمنية ألصق أنواع السياسات بالمواطن ، وأكثرها تأثيراً فيه ؛ إذ هى من أهم أدوات تنفيذ بقية السياسات العامة ، وتنعكس عليها جوانب نجاحها أو إخفاقها ؛ ومن ثم هى وثيقة الصلة بالرأى العام للمواطنين ، وتسعى إلى عملية تشكيله بطرق ووسائل مختلفة ، ومن ثم مناخ المواطنة ، والتساؤل بهذا الصدد هو عن الكيفية التى تقوم من خلالها بهذا الأمر. ونستطيع أن نحدد ذلك فى ضوء التعريفات النظرية التى قدمناها فى المبحث الأول حول " مناخ المواطنة" و"الذاكرة التاريخية "... إلخ[٦٦] .

ونتناول ذلك فى النقاط التالية:

(أ) الذاكرة التاريخية للمواطن المصرى تجاه "السياسية الأمنية وممارستها"

يوجد كما أسلفنا إدراك معين للسياسة الأمنية لدى المواطن المصرى ، والنخبة السياسة ، وكذلك لدى الأجهزة ذاتها يسهم فى تشكيل مناخ المواطنة المصرية على نحو معين ، وهو لا

يترجم فقط "إدراكًا مباشرًا" للسياسة الأمنية "الحالية" ، أو حتى فى العقود الثلاثة الأخيرة ، ولكنه يتعلق فى أحد أبعاده المهمة بـ"ذاكرة" العلاقة بين الطرفين أو الخبرة التاريخية ؛ ومن ثم يصعب علمياً قبول مقولة إن تشكيل "مناخ المواطنة" هو نتاج السياسية الأمنية وممارستها الحالية فقط ؛ إذ الواقع أن الخبرة التاريخية التى ما زالت حية بدرجة ما فى الذاكرة الجمعية - لاعتبارات متعددة ليس هنا موضع تفصيلها- ولعل أهمها وأقربها تلك المرتبطة بالحقبة الناصرية التى يمكن أن نوجز أهم نتائج ممارستها الأمنية تجاه الرأى العام ومناخ المواطنة فى التالي(٦٧):

- كان "القمع" جوهر تلك السياسة الأمنية مصحوباً بدعاية منظمة قائمة على أسس مدروسة تستهدف ألا يكون هناك سوى رأى ووجهة نظر واحدة تتكرر إلى أن يصدقها كل من يقاومها ، ولم يكن مقتنعاً بها بداية (٦٨) ، كما تسلل الرعب للنفوس تدريجياً فظهرت السلبية ، وجهر المرء بعكس ما يؤمن به من آراء ، وفقد الإنسان المصرى قدرته على الرفض والاعتراض ، والاحتجاج ، كما فقد ملكة التفكير العقلى المتزن ، والحكم على الأمور حكماً صائباً.

- أصبح الإنسان المصرى من فرط خوفه وانكماشه يقبل أوضاعاً لم يكن يقبلها من قبل ، كما فقد الشعور بالسخط ؛ والذى يعبر عن معارضة أو رفض مكتوم كان موجوداً باستمرار داخل اتجاهات الرأى العام المصرى ، الأمر الذى يمثل نوعاً من التخريب الداخلى لنفسية المواطن المصرى وعقله ، فالقضية لم تكن انتشار مظالم و استثناءات ، بل فى خلق نوع من اعتياده عليها إلى حد أنه أصبح يراها شيئاً طبيعياً ، وبحيث تبلد الإحساس بالظلم ، وتحول الاستثناء إلى قاعدة لا بد من قبولها باستسلام(٦٩).

- قامت السياسة الأمنية على عدد من المقولات والحجج ذات الطابع الفكرى ولعل أشهرها وأكثرها ذيوعاً وانتشاراً - بحيث يتم من خلالها تبرير معظم ممارسات انتهاك حقوق الإنسان المصري- هى مقولة حماية أغلبية الشعب ومنجزاته ، من " القلة" "أعداء الشعب" ، وجوهرها أن من عذبوا أو قتلوا أو مورست بحقهم انتهاكات حقوق الإنسان "قلة" لا تزيد على عدة آلاف من المواطنين ؛ وهى نسبة محدودة جدًا بالقياس إلى تعداد المواطنين المصريين "الملايين" هذه المقولة مردودة إذ ينبغى "قياس" عدد من انتهكت السلطة حقوقهم الإنسانية الأساسية ، بالنسبة إلى حجم "النخبة" المهتمة بالشأن العام ، وحملة التيارات الفكرية والسياسية المختلفة المستعدين للدفاع عنها - وهم قلة فى كل المجتمعات- ومن غير المقبول علمياً أن يقاس بالحجم المطلق لعدد السكان (هذا من جانب أساسى)(٧٠).

وفى رأينا من جانب آخر فإن ما حدث مع هؤلاء من انتهاكات لحقوق الإنسان يظل أثره مستمراً فى تشكيل مناخ معين حولهم ؛ إذ إن ما تمت ممارسته بحقهم من خطايا يظل بالغ العمق فى غيرهم بآثاره العملية من حيث إهداره لإمكانيات التوالد السياسى والاجتماعى ، والأمور فى هذا الصدد لا يمكن فقط قياسها بالحجم العددى والإحصاء الرقمي(٧١).

- والواقع أن ثمة مجالًا واسعًا للاتفاق أن الممارسات الأمنية فى تلك الحقبة قد ولدت آثاراً سلبية وشائهة فى التكوين الجمعى للشعب المصرى على قوى الرأى العام واتجاهاته الأساسية ؛ وذلك من حيث قدرة الأفراد والجماعات على "العصيان السياسى" و"المقاومة السلمية" من ناحية ، وعلى " المبادرة الحرة " و"النقد الطليق" ، غير الحذر أو الوجل ، وعلى المشاركة الإيجابية فى الشئون العامة من ناحية أخرى(٧٢).

- كما أن خبرة هذه الممارسة الأمنية ولدت فى النفس المصرية (لدى الجيل الذى عاش هذه الحقبة ولدى الأجيال اللاحقة وحتى الوقت الحالي) قدراً مشهوداً من "النزوع إلى الانسحاب ، والابتعاد والنأى عن التصدى للأحداث العامة والسياسية" ، كما ولد عادة لدى قطاعات واسعة من المواطنين المصريين ؛ تتمثل النظر إلى الأحداث "نظرة المتفرج من بعيد" ، كما لو أن شأن هذا المتفرج وصالحه وذاته ؛ أمور خارجية عنه يكتفى إزاءها - فى أحسن الأحوال فعالية- بالمتابعة ، والمراقبة ، والتعليق اللفظي(٧٣).

وهكذا فإن هذه الخبرة التاريخية - قريبة العهد إلى حد ما بواقعنا- أسهمت فى تشكيل الرأى العام بدرجة واضحة ، كما أسهمت الانتهاكات المنهجية والمنظمة لحقوق الإنسان الأساسية فى تشكيل جوانب أساسية من "مناخ المواطنة" الأكثر ثباتًا واستمرارية حتى الوقت الحالى ، ومن ثم حملت الممارسات الأمنية الحالية "ميراثاً" من ممارسات سالفتها..

(ب) السياسة الأمنية والرقابة المانعة واللاحقة على قضايا جوهرية فى الممارسة السياسية ..

يتعلق هذا الجانب من السياسة الأمنية - بما أسلفنا ذكره - من اعتمادها منطق الرقابة السياسية فى عملية تشكيل "مناخ المواطنة" ؛ خاصة تلك الجوانب فيه المرتبطة بأجندة "الهموم العامة" والتى يتبلور حولها نوع من "الاتفاق العام" ، أو تحظى بشعبية معينة ؛ وهى بطبيعتها متغيرة ومتطورة ، فى النوعية ، وعلى المدى الزمنى ، وسوف نذكر ثلاثة مؤشرات لقضايا تتعلق مباشرة بالرأى العام ، وبتكوين مناخ معين للمواطنة على النحو الذى تريده النخبة المهيمنة فى بنية السلطة الحاكمة:

- سياسات حظر النشر فى القضايا المهمة ودوره فى تشكيل مناخ المواطنة

رغم أن قرارات حظر النشر يصدرها "النائب العام" لاعتبارات محددة من الناحية القانونية (لسنا فى موضع تفصيلها) تتعلق بتحقيق العدالة وحماية حقوق مختلف الأطراف ، إلا أن التحليل الموضوعى لها خلال العقود الثلاثة الأخيرة يظهر مؤشرات دالة على دورها فى تشكيل مناخ المواطنة المصرية وتحديد اتجاهاتها [٧٤] ، وذلك من حيث:

- هناك قضايا معينة تتعلق باتجاهات الرأى العام والمواطنين وحقهم فى الاتصال ، والحصول على المعلومة والمعرفة وليست ذات حساسية سياسية محددة تم حظر النشر فيها ، فى حين أن ثمة قضايا أخرى كانت تقتضى وفقاً لطبيعتها حظراً للنشر ، ولكنه لم يحدث ؛ مما يسترعى الانتباه ويفتح الباب أمام تفسيرات وتحليلات متعددة.
- حجم القضايا العامة التى تم حظر النشر فيها -بالإضافة إلى النوعية التى أشرنا إليها فى النقطة السابقة- قياساً إلى مجموع القضايا أمر له دلالته ، إذ يظهر أنه فى بعض الفترات تعددت قرارات حظر النشر فى هذه القضايا مقارنة بفترات أخرى ، الأمر الذى يوجب دراسة السياق السياسى والاقتصادى الذى صدرت فيه قرارات حظر النشر ، وتحليل دلالتها فى تشكيل الرأى العام ومناخ المواطنة المصرية.
- إن هناك تزايدًا فى حجم القضايا ونوعيتها التى يتم حظر النشر فيها -دون صدور قرار من النائب العام- أى إنه يتم منع نشر مقالات أو أعمدة معينة فى الصحف المصرية الرسمية مثلاً إذا تناولت موضوعات من قبيل انتهاكات حقوق الإنسان... إلخ لكتاب محددين ذوى توجهات فكرية متباينة ، الأمر الذى يشير إلى وجود سياسة أمنية تتعلق بالرقابة أو "الخطوط الحمراء " التى لا ينبغى تجاوزها فى هذا الصدد ؛ ومن ثم هناك تخوف من تشكل رأى عام على نحو لا يريده من يقومون بذلك مما يفرز آثاراً معينة على مناخ المواطنة المصرية.
- هناك عدد من الصحف والمطبوعات تم حظرها كليةً ، ومنعها سياسياً رغم حصولها على عدد من الأحكام القضائية بالصدور ، والواقع أن سياسات حظر النشر إحدى الأدوات الأساسية للرقابة ، وهى بدورها تمثل ركيزة من ركائز السياسة الأمنية فى التعامل مع المواطن المصرى الأمر الذى يشكل "مناخ المواطنة" على النحو الذى يخرج فعالية - بقدر وتوجه معين - من المواطن تتحملها المعادلة التى تحركها السياسة الأمنية..

- سياسات مصادرة "الاهتمام العام" ودوره فى تشكيل مناخ المواطنة

يعد "الاهتمام" والتعلق بأمر ما مقدمة حقيقية للتفاعل معه ؛ ومن ثم السلوك وفقاً له فى

نوعية من الممارسات تترجم "مناخ المواطنة" وواقعه عملياً ، وعادة فإن الرأى العام يُبدى اهتماماً ومن ثم تعلقاً برمز – أياً كانت طبيعته- يعكس إشباعاً لحاجة معينة لديه ؛ وهذا أمر معروف فيما يطلق عليه السياسات الرمزية(٧٥) ؛ فالرأى العام قد يهتم ويتعلق بـ"رمز رياضي" ، أو "فني" ، أو "ديني" ، أو "إعلامي" ، أو "سياسي".. إلخ ، ومع مرور الوقت فإن هذا الرمز قد يكتسب شعبية معينة عبر التفاف قطاعات من الرأى العام حوله أو حول ما يقدمه من "خطاب" سواء أكان سياسياً ، أو إعلامياً ، أو دينياً.

ومن الظواهر اللافتة للانتباه والتى تستدعى التحليل أن "نوعية" معينة من "الاهتمام" هى التى يجرى مصادرتها (تلك التى تتعلق بالرمز "السياسى" ، و "الديني" و "الإعلامي") فى مقابل نوعيات أخرى يجرى تشجيعها ورعايتها (ومن قبيل "الفني" و"الكروي" مثلاً) ، وهو ما يشير إلى أن أجندة "الهموم العامة" يجرى إعادة ترتيب أولوياتها ، وصياغة مضامينها فى نسق تريده العقلية والسياسة الأمنية ؛ الأمر الذى يؤدى إلى خلق " مناخ مواطنة" معين ينتج أنماطاً من المواطنة الفعالة فى اتجاهات وإزاء قضايا محددة تريدها السلطة أو النخبة المهيمنة دون غيرها.

ومن النماذج فى العام ٢٠٠٣م فقط يمكن أن نورد ثلاثة نماذج هى **الأول**: منع إذاعة الشهادة التاريخية التى كان الصحفى المعروف محمد حسنين هيكل سوف يقدمها على أحد القنوات الفضائية المصرية الخاصة بعد الإعلان المتكرر عنه ، ومن قبل منع بعض مقالاته السياسية(٧٦)، **والثاني** : استبعاد بعض الدعاة الإسلاميين من الشباب ، وكذلك بعض الشيوخ ، ومنعهم من اعتلاء المنابر ، أو عقد حلقاتهم فى مصر ؛ من قبيل عمرو خالد ، وعبد الكافى وغيرهما... إلخ(٧٧) ، **والثالث** : منع إذاعة بعض حلقات برنامج "رئيس التحرير" من التليفزيون المصرى ، ثم توقفه وانتقاله إلى فضائية خاصة لا تحظى بمشاهدة إلا من يحوزون الأطباق اللاقطة (هم قلة من المواطنين المصريين)(٧٨).

بالطبع هناك الكثير من الممارسات فى هذا الصدد يمكن أن تكرس لها دراسة مستقلة ، ومن ثم فقد بدا أن السياسة الأمنية تتحسب – وفق منطق الإجهاض المبكر والضربات الوقائية – للمستقبل ؛ إذ تظل ثمة إمكانية مستقبلية أن يقوم هؤلاء بتشكيل الرأى العام المصرى أو على الأقل قطاعات يحتمل أن تكون فاعلة ومؤثرة فيه ؛ ومن ثم "مناخ المواطنة المصرية" على نحو لا تريده السلطة أو النخبة المهيمنة ؛ الأمر الذى قد يسبب لها توتراً ، ومن ثم فإنها وقبل أن يتكون تتولى أمر إجهاضه.

- سياسات إدارة الحوار الوطنى ودوره فى تشكيل مناخ المواطنة

تمثل فكرة "الحوار الوطني" بين مختلف الأطراف السياسية - فى أى مجتمع من المجتمعات - مرحلة مهمة من مراحل تشكيل الرأى العام بصدد أى قضية من القضايا كما أسلفنا ؛ ومن ثم تشكيل مناخ المواطنة إذا كانت هى القضية موضع الحوار ومحل النقاش ، خاصة إذا ما تم ربطها بـ" الديمقراطية" و"حقوق الإنسان" ؛ وهذه الفكرة ليست "حديثة" سواء على أچندة السلطة ، أو قوى المجتمع الأهلى المصرى ؛ فليست إذن وليدة "الوثيقة" التى أصدرها الحزب الوطنى الحاكم فى مؤتمره ٢٠٠٣م ، وأدار على أساسها حوارًا مع "الأحزاب السياسية المشروعة" (٧٩) ؛ والجدير بالذكر أن الفكرة طرحت من قبل النظام كما كان مثلاً فى بداية الثمانينيات ، وطرحتها القوى الوطنية المصرية أكثر من مرة ، وانتهت إلى غير نتيجة فعلية أو واقعية ، الأمر الذى يستدعى ضرورة دراسة هذه الخبرات الفاشلة ، وتحليل عوامل الفشل وأسبابه والذى نخرج به من مؤشرات بصدد فكرة الحوار الوطنى كحالة يتمثل فى التالى :

- يتم طرح الفكرة فى إطار وجو الشعور بـ "أزمة" معينة (سواء اقتصادية ، أو سياسية) يستشعرها النظام السياسى الذى يسعى لاكتشاف ما لدى القوى المجتمعية - وتحديدًا الأحزاب الرسمية- من تصورات يتم إحاطته علماً بها دون أن يكون الهدف الوصول إلى رؤى وقواسم مشتركة حسب منطق فكرة الحوار..
- يتم طرح الفكرة فى إطار استبعادى ، وإقصائى لقوى مجتمعية حقيقة ذات وزن فى التأثير على الرأى العام المصرى تأسيساً على كونها غير مؤطرة حزبياً ، وغير "مشروعة قانونياً" مع مسئولية النظام نفسه عن ذلك ؛ وكون هذا المنطق الإقصائى يعاكس فكرة "الحوار" ذاتها إذا أريد له أن يكون حقيقياً وليس أقرب إلى النواحى الديكورية لأغراض يتم استنفاذها..
- غياب "أفق" الحوار ؛ بمعنى أن "الحوار" ليس هدفا بذاته ؛ بل هو أداة ووسيلة لعمل ما ، وصولاً لنتيجة يُراد تحقيقها ؛ وهذه المسألة حاسمة فى تحديد أجندة وقضايا الحوار ، وبدونها ينتهى إلى زبد لا يسهم حقيقة فى تشكيل حقيقى لـ" مناخ المواطنة" المصرية.

(جـ) السياسة الأمنية والانتهاكات المباشرة لحقوق الإنسان المصرى : إهدار مناخ المواطنة

يتعلق هذا الجانب من السياسة الأمنية بما أشرنا إليه بصدد الديمقراطية ؛ باعتبارها إحدى مكونات "المشروع الوطنى المصري" الجزء الأكثر ثباتًا فى تكوين "مناخ المواطنة المصرية".

والواقع أن "قضية الديمقراطية" بمفرداتها (احترام كرامة الإنسان وحقوقه التعددية الحزبية والانتخابات البرلمانية.. إلخ) تمثل جوهر التحدى الحقيقى أمام السياسة الأمنية ، والانتهاكات والممارسات الأمنية. التى أسلفنا الحديث عنها ؛ تمثل صياغة وتشكيلاً بالغ السلبية لـ"مناخ المواطنة المصرية" ، ففى أجواء الرقابة ، والمصادرة ، والانتهاك لا يتكون مناخ دافع أو حافز لفعالية المواطن أو مشاركته السياسية أو العامة والمجتمعية ، إذ بالعكس يفرز مناخًا يزكى فكرة " الخلاص الفردي" و"الحلول الذاتية" مهما بلغت غرابتها عن منطق المجتمع ، أو حتى نقضها لمبدأ "المشروعية" ..

ولن نكرر ما أسلفناه ؛ لكن تظل الفكرة الجوهرية ضرورة مراجعة السياسة الأمنية وممارساتها لتقترب من المفهوم الذى ذكرناه فى البداية حول السياسة الأمنية الإنسانية ؛ التى تستجيب للتحديات الحقيقية المستجدة للأمن بالمفهوم الشامل.

٢ - كيفية تأثير مناخ المواطنة المصرية على فعاليته ، ومشاركته الحقيقية فى الشأن العام والسياسي

إذا كان "مناخ المواطنة" يتم تشكيله عبر تفاعلات وتشكيل الرأى العام على النحو الذى أسلفنا ؛ فما هو نتاج هذه العملية بالنسبة للمواطن المصرى من زاوية فعاليته الحقيقية ومشاركته ؟ ما "نوعية" المواطنة ومؤشرات دراستها وتحليل أدوارها ؟ نستطيع القول بإيجاز كمجموعة من الضوابط المنهجية قبل الخروج بنموذج المواطنة أن المخرجات هى:

(أ) إن فعالية المواطن المصرى لا ينبغى قياسها من خلال المعايير والمؤشرات التقليدية المتعلقة بالمشاركة فى النظام الحزبى ، والعمليات الانتخابية المختلفة ، ولكن ينبغى إدخال مؤشرات ومتغيرات تتعلق بالاهتمام العام ، والأنشطة الطوعية ، والقطاع الأهلى ، والأنشطة ذات الطابع الاجتماعى ، والثقافة العامة ، والتى تدخل فى مفهوم السياسة بعد إعادة تعريفها[٨٠].

(ب) إن فعالية المواطن المصرى فى الشأن العام والحياة السياسية – أو العكس– نتاج "مناخ المواطنة" ؛ وإن كانت السياسة الأمنية تلعب الدور المحورى والأساسى ، إلا أن ثمة

عوامل ومحددات أخرى تقوم بدورها فى هذا الصدد ، وبالتالى فإنه لا ينبغى أن يتم الربط تلقائيًا بين فعالية أو عدم فعالية المواطن المصرى والسياسة الأمنية حتى لا نقع فى أسر تفسير الظاهرة المتعددة الأبعاد من خلال عامل واحد مهما كان أساسياً أو محورياً[٨١].

باختصار نستطيع القول إن ثمة نمطين كبيرين للمواطنة نتاج "مناخ المواطنة" **الأول**: "مواطنة الصف" وهو نتاج "مناخ مواطنة" متوازن تسهم فيها السياسة الأمنية الإنسانية وسيأتى تفصيله ، و**الثاني**: "مواطنة القطيع" وهو نتاج "مناخ مواطنة" غير موات تقوم على تشكيلة سياسة أمنية محددة ، وبالذات تجاه قضية حقوق الإنسان الأساسية على النحو الذى أسلفنا ، وفى إطارهما توجد نماذج فرعية لسلوك المواطنة ، ولمناخ الرأى العام واتجاهاته الأساسية يتطلب دراسة مستقلة ، غير أنه من أهم المؤشرات الأساسية لعدم فعالية المواطنة ما يمكن أن نوجزه فى ظاهرة "استقالة" المواطنين المصريين من الحياة السياسية ، أو إقالتهم منها ؛ وهى تتجلى فى عدة مؤشرات واضحة ، وإن كانت تحتاج المزيد من الدراسات التفصيلية لإعطاء الصورة متكاملة ، وذلك على النحو التالي[٨٢]:

- العزوف عن عضوية الأحزاب السياسية المصرية سواء العضوية المقتصرة على ملء استمارة ، أو تلك الفعالة والنشطة ، وتذكر إحدى الدراسات أن كليهما بالغ الضعف ، فضلاً عن أن الأحزاب السياسية ذاتها ليست هناك ثمة معرفة بها لدى المواطنين بها[٨٣].

- المشاركة فى العملية الانتخابية بمختلف صور المشاركة (سواء فى مراحل الدعاية ، أو التصويت.. ، وفى الانتخابات البرلمانية ، والمحلية ، والاستفتاءات.. إلخ) والذى نقصده بالمشاركة هى الحقيقية الفاعلة ، وليست بالمشاركة بأرقامها المعلنة ، والتى غالباً ما تكون غير حقيقية ، وتذكر إحدى الدراسات أن نسب المشاركة فى العملية الانتخابية فى المدن على سبيل المثال بالغة التواضع لا تزيد على ١٥٪ من أصوات المقيدين فى الجداول الانتخابية ، وتزيد قليلا فى الريف المصرى لاعتبارات مفهومة ليس هنا موضع تفصيلها.

- هامشية مشاركة القطاعات الواسعة من المواطنين فى مؤسسات المجتمع المدنى المصرى ، كالجمعيات الأهلية ، والمؤسسات غير الربحية ، ومنظمات حقوق الإنسان ، وقد اكتسبت هذه المؤسسات فى الخبرة المصرية خصائص جعلت قطاعات من المواطنين تحجم عن المشاركة فى أنشطتها منها الطابع العائلى لبعضها ، وكذلك تسيس الكثير منها أى اتخاذها قنوات ومنابر للعمل السياسى أحياناً على حساب الجوانب المهنية والخدمية وذلك من قبل قوى اجتماعية وسياسية تم حرمانها من حقها فى التنظيم والعمل السياسى المنظم ؛ الأمر

الذى دفع السياسة الأمنية إلى تجميد العمل من خلالها واقعياً كما حدث فى معظم النقابات المهنية المصرية ؛ الأمر الذى أدى إلى ازدياد فى أعداد المحجمين عن المشاركة فى أنشطتها وأعمالها[٨٤] ، ومنها أيضاً مسألة علاقة بعض هذه المنظمات والجمعيات بالخارج ، أو بالذات بصدد قضايا التمويل الأجنبى ؛ مما دفع بدوره قطاعات من المواطنين إلى الإحجام عن المشاركة فيها ، والمحصلة النهائية هى ضعف مؤسسات المجتمع المدنى المصري.

- عدم مشاركة قطاعات فاعلة من المواطنين المصريين فى جماعات الضغط التى تتكون لتحقيق مصالح أو مطالب محددة للمواطنين ؛ فالفكرة فى حد ذاتها ليست شائعة فى أواسط الرأى العام المصرى ، وليست جزءاً من ثقافة ومناخ المواطنة ؛ فعلى سبيل المثال لا تحظى جماعات حماية البيئة ، وحماية المستهلك بمشاركة حقيقية وفعلية من قطاعات المواطنين ؛ الأمر الذى يضعف - إن لم يكن - يقضى فعليًا على وجود هذه التكوينات البالغة الأهمية.
- عدم انتشار ثقافة تشكيل حملات للرأى العام للضغط على السلطة أو الهيئات المختلفة لتحقيق أهداف محددة من قبيل: حملة لمنع عمالة وتشغيل الأطفال ، أو لمنع السلطة من اتخاذ قرار معين ، أو الاعتراض السلمى على قرار معين ، تكون الحملة مرتبطة بفترة وأفق زمنى محدد ، وأيضًا بالغرض الذى تتشكل من أجله عمليًا ، وبإنجازه وتحقيقه تتوقف لتنشأ حملة جديدة لموضوع آخر وهكذا.
- عدم خروج المواطنين فى "مظاهرات سلمية" - خاصة فى قضايا تتعلق بالسياسات الداخلية - من أجل التعبير عن آرائهم السياسية فى القضايا والأحداث المختلفة.. والملاحظ أنه باستثناء بعض الهيئات الداخلية - خاصة تمرد الأمن المركزى ١٩٨٦م- فإن المواطنين لم يخرجوا إلى التظاهر الحقيقى لأسباب سياسية داخلية ، بالطبع فإن ذلك نتيجة لحالة الطوارئ والمنع القانونى والواقعى للمظاهرات - وغالباً ما يتم التسامح مع المظاهرات إذا كانت لأسباب تتعلق بأحداث خارجية فى العالم العربى والإسلامى ، وأن تتم داخل أماكن مسورة كالحرم الجامعى مثلاً ، وآخرها ما جرى بصدد الحرب الأمريكية فى العراق ٢٠٠٣م حيث تم حشد الجماهير فى استاد القاهرة الرياضى للإعلان عن رأيها ، وغالباً فإن المظاهرات التى تخرج عن النطاق المرسوم والمحدد لها ، فإنها تواجه بالحزم والحسم ، خاصة إذا حدثت احتكاكات مع قوى الأمن حيث تنتهك حقوق الإنسان الأساسية[٨٥].
- عدم ممارسة المواطنين المصريين للصور المختلفة للمقاومة السلمية أو " العصيان المدني" بأشكالها المختلفة من قبيل الامتناع عن التأييد ، والامتناع عن القيام بعمل معين بصورة

كلية أو جزئية وبشكل جماعى ؛ الأمر الذى يمكن أن يمثل ضغطًا حقيقيًا ، وأن يؤدى إلى نتائج سياسية - جزئية أو كلية - فى سبيل تحقيق الأهداف العلمية ، والإصلاحية ، وصولاً إلى تغيير الحكومات وإسقاطها ، وترصد إحدى الدراسات ما يزيد على مائة وخمسة وتسعين شكلاً أو صورة ، من أشكال المقاومة المدنية السلمية أو العصيان المدنى غائبة تمامًا عن ممارسات المواطنين المصريين[٨٦].

- يمارس المواطنون المصريون تجاه العمل والممارسة السياسية ما أطلقت عليه فى إحدى الدراسات "المقاومة بالحيلة" كتطوير لدراسة جيمس سكوت عن "المقاومة الخفية" ؛ وكيف يهمس المحكومون من وراء ظهر الحاكم بما يريدون[٨٧] ؟ ولسنا فى موضع تفصيل أدوات المقاومة بالحيلة وملامحها الأساسية ؛ غير أنها لا يمكن أن تفسر سوى فى نطاق عدم الفعالية والمشاركة الحقيقية عبر الانصراف إلى أنماط غير حقيقية أو فعالة من المشاركة ، وإن كانت اعتراضية واحتجاجية فى طابعها العام ، بالطبع فإن المظاهر الأكثر صراحة فى التعبير عن فعالية الرأى العام كالثورة أو الانتفاضة لا موضع لها فى النموذج والحالة المصرية فى ظل هذا المناخ الذى يتم تشكيلة للمواطنة.

وفى هذا الإطار من عدم فعالية المواطن واستقالته من الحياة السياسية ، ووجود أشكال سياسية بلا فعالية ، وفعاليات بلا أشكال قنوات للممارسة ، وفى إطار من الجمود السياسى وعدم دوران النخبة السياسية أو تجددها العملى ؛ أصبحت "مؤشرات الموات السياسي" عنوانًا للفعالية ، إذ إن البعض بدأ يقيس فعاليته وحضوره من حجم المشاركين فى الجنائز ؛ على سبيل المثال أعداد الذين خرجوا لتشييع جنازة فؤاد سراج الدين (الوفد) ، ومصطفى مشهور والهضيبى (الإخوان) ، الأمر الذى يعيد للذاكرة التاريخية جنازة مصطفى النحاس ، ويذكر بالمأثور "الفصل بينا وبينهم الجنائز!!" ، ويقدم ذلك فى إطار الجدل والنقاش السياسى عنوانًا للفعالية ومقياسًا للشعبية من قبل كافة الأطراف السياسية[٨٨] ، والواقع أن صورة العزوف الذى يمارسه المواطن المصرى عامدًا عن المشاركة فى الحياة السياسية العامة والعمل السياسى تحديدًا ، والذى أطلق عليها "الإقالة أو الاستقالة" من الممارسة والحياة السياسية، ينبغى أن توضع فى إطارها الكلى مما نسميه ظاهرة "الهروب الجماعى الكبير" من ميدان الفعالية والذى يحتاج دراسة تفصيلية لمؤشراته.

ولعل من ذلك تدهور "مفهوم المواطنة" ذاته ، وعدم فعاليته فى الإدراك الشعبى ، وأن الوطنية باعتبارها تعبيرًا عن إحساس وانتماء ما زالت على قدر معين من التجذر فى الوعى والإدراك الشعبى المصرى ، فى حين أن "المواطنة" كعلاقة سياسية تدهورت وتراجعت قيمتها فى هذا الإدراك ، حتى إن لفظة ومفهوم الـ"مواطنة" أصبحت مثارًا للسخرية والتندر

فى خطاب الحياة اليومية الشعبى ، إذ تمثل رمزًا لتمييز سلبى ، خاصة عندما يوضع "المواطن" فى مقابل "الأجنبي" ، على عكس ما تقدمه معظم الخبرات الوطنية ، فإن المواطن يمثل مستوى أقل فى التمتع بالحقوق وأكبر فى الإلزام بالواجبات..

وهكذا نستطيع القول إن مناخ المواطنة الذى ساهمت السياسة الأمنية بالدور الأساسى والأكبر فى صياغته وتشكيله أخرج لنا نمطًا من المواطنة المصرية ليست له فعالية حقيقية ، وتكاد الصورة الوحيدة التى يقاوم بها ما أسميناه "المقاومة بالحيلة" ، وقد تمت إقالته (المواطن) من الحياة السياسية فاستقال بدوره من الحياة العامة أو الشأن العام وأنشطته ، وعاد إلى صور تاريخية من الهروب الجماعى من البلاد ، أو الغربة داخلها (كما كان فى العصر الرومانى عندما هجر فلاحو مصر أراضيهم)[٨٩] ؛ الأمر الذى أسهم بصورة جلية فى تراجع الأداء والفعالية فى الحياة السياسية المصرية بوجه عام.

والتساؤل الذى يطرح نفسه بهذا الصدد : هل من طريقة للتعديل من هذه الأوضاع وإعادة الفعالية والمشاركة للمواطنة المصرية؟

الإجابة عن ذلك تتعلق بالإجابة عن تساؤلات المستقبل الأساسية ، وبقدر ما يمكن أن تكون واضحة المعالم على المستوى النظرى فإن تحقيقها عملياً محاط بالصعوبات والعقبات ، ولكن لنضع البدايات النظرية على الأقل لهذه الإجابة..

الخاتمة – إعادة الفعالية للمواطن المصرى مستقبلياً عبر إصلاح السياسة الأمنية : شرط ضرورى ولكنه غير كاف

تعتبر مدى فعالية المواطن المصرى "محصلة" لمناخ مواطنة شكلته سياسة أمنية محددة إزاء حقوق الإنسان المصرى – كما أسلفنا– فإذا ما تمت إعادة النظر فيها فإن "مناخ المواطنة" يمكن أن يتغير بدوره ليفرز "مواطنة فعالة" – ولو على الأمد الطويل– غير أن ذلك وأن كان شرطاً ضرورياً لازماً فإنه فى نفس الوقت ليس كافياً بحد ذاته وإن كنا سوف نقتصر على تفصيله باعتباره قضية هذه الدراسة– إذ لابد من وضعه فى الإطار العام للإصلاح (الشرط الكافي) والذى **جوهره تكوين التيار الأساسى للمواطنة عبر النقاش والحوار العام حول قضايا المشروع الوطنى المصرى بأجندة قضاياه الأربعة: الأولي**: القضية الديمقراطية جوهرها الحريات واحترام حقوق الإنسان وكرامته ، **والثانية**: الحضارية جوهرها احترام الخصوصية الحضارية والمرجعية الإسلامية ، **والثالثة**: الوطنية وجوهرها استقلالية الإرادة الوطنية والقومية فى نطاق التعامل الدولى والخارجى ، **والرابعة**: الاجتماعية وجوهرها قضية العدل

والمساواة الإنسانية ، وتحتل كل قضية منها أولوية لدى تيار أو أكثر من تيارات الوطنية المصرية تاريخياً وحالياً ، ويترجمها ما يطلق عليه " التيار الأساسى فى الوطنية المصرية "(٩٠) ، ويبقى من وجهة نظر الدراسة أن تغيير السياسة الأمنية هو الشرط الضرورى لحدوث ذلك ، ويتمثل ذلك فى إعادة تعريف الرؤية والسياسة الأمنية على النحو التالي:

إعادة الاعتبار للسياسات الأمنية الإنسانية : شرط ضرورى لفعالية المواطنة المصرية

إذا ما استقرأنا المؤشرات التى وضعها البرنامج الإنمائى للأمم المتحدة لمفهوم "الأمن الإنساني" و"السياسات الأمنية" – وفق ما أشرنا إليه– يغدو تطوير السياسة الأمنية المصرية – لكى تقوم على أساس أمن المجتمع بجوار أمن النظام والحكومة– مهمة حيوية ، وأن تقوم بتلبية احتياجات كافة قطاعات المواطنين المادية والمعنوية معًا ؛ بأن تجعل محورها الحفاظ على حقوق الإنسان المصرى وليس انتهاكها ، والواقع أن الإدراك الشامل والأكثر اتساعًا للواقع المصرى المعاصر يفصح أن "التهديدات" الحقيقية للسياسة الأمنية فى ظل التحولات على الساحة الإقليمية والعالمية متنوعة ؛ الأمر الذى يتطلب إحداث قدر من التغييرات الجذرية فى الرؤية السياسة الأمنية ، ونكتفى باستعراض المؤشرات مع إشارة سريعة للتهديد الذى يستوجب وجود سياسة أمنية إنسانية عبر تطوير السياسة الأمنية المصرية (٩١) كالتالي:

١ – **عدم الاستقرار الاقتصادى والمالى** ؛ وهو مؤشر واضح بالنسبة للسياسة الاقتصادية المصرية فى العقد الأخير ، ولعل ما تعانيه العملة الوطنية من تدهور هو من أوضح الأمثلة لذلك فإن آثارها تعتبر تهديداً ينبغى أن تأخذه السياسة الأمنية فى الاعتبار.

٢ – **غياب الأمان الوظيفى** وعدم استقرار الدخل ، وهو مؤشر واضح أيضاً كأحد نتائج السياسة الاقتصادية المصرية خلال العقود الأخيرة والمرتبطة بتحرير السوق ، وبيع الشركات ، والخصخصة ، وتسريح قطاعات من العاملين ، بالإضافة إلى منح بعضهم معاشات تقاعدية مبكرة ، وتراجع القيمة الشرائية للجنيه المصرى ، الأمر الذى يعنى عدم استقرار الدخل الحقيقى للمواطنين وتآكله ، بكل ما يمثله ذلك من عدم استقرار لقطاعات معينة من المواطنين المصريين ، وهو ما يمثل تهديدًا للسياسة الأمنية..

٣ – **غياب الأمن الصحى** للمواطنين المصريين وآثاره على فعاليتهم الإنتاجية ، وعلى مستوى الخصوبة والإنجاب ، وعلى اللياقة الصحية عموماً.. إلخ ، و هو مؤشر واضح فى مصر نتيجة التدهور الحاد فى الرعاية الصحية للمواطنين المصريين ، والعجز المتزايد الذى تبديه "الدولة" فى علاج مواطنيها ، والفشل الذى يلحق باستمرار بـ"نظام التأمين

الصحي" ، وانتشار الكثير من الأمراض بشكل وبائى فى البلاد ، والأرقام الحقيقية مخيفة فى هذا الصدد ، فى ظل تداول معلومات عن دخول أطعمة ولحوم مستوردة ، ومبيدات ، وكيماويات تؤدى إلى الإصابة بأمراض خطيرة مما يهدد الأمان الصحى للمواطنين المصريين والذى ينبغى أن تأخذه السياسة الأمنية الإنسانية فى الحسبان.

٤ - **غياب الأمن الشخصى** .. ورغم أن مؤشراته غير واضحة فى الحالة المصرية ، إلا أنها آخذة فى الظهور ، ومن ذلك عصابات الجريمة المنظمة التى تستخدم أحدث أدوات التكنولوجيا المعاصرة ؛ وتمثل تهديداً لسياسات الأمن العام: مثل عصابات تهريب المخدرات ، وتزييف العملة ، والدعارة ، وتوظيف الإنترنت فى استخدام جرائم حديثة ؛ الأمر الذى ينبغى أن تأخذه أيضاً السياسة الأمنية الإنسانية فى الاعتبار...

٥ - **غياب "الأمان البيئي"** ، ومؤشرات ذلك واضحة فى الحالة المصرية التى عانى من كافة أشكال التلوث البيئى (السمعى ، والبصرى ، وفى الماء (النيل) ، والهواء) حيث تعد القاهرة واحدة من أكثر المدن فى العالم تلوثًا ، ومثالها قضية "السحابة السوداء" التى تغطى سماء القاهرة ، وتختفى لتعود من جديد سنوياً لتثير ظاهرة إلقاء المسئولين المصريين الاتهامات على بعضهم البعض بالتسبب فى حدوثها ، مع العجز عن إيجاد تفسير وتشخيص حقيقى لها ، ومن ثم التمكن من معالجتها. وقد أفرزت المشاكل البيئية العديد من المشاكل الأخرى ، والتى تمثل تهديداً حقيقياً للسياسة الأمنية الإنسانية المصرية.

٦ - **غياب الأمان الثقافى** يتمثل جوهره فى أن انتقال المعرفة والمعلومات عبر وسائل الإعلام والمعلومات - بصورة غير متكافئة - يمكن أن يهدد القيم الثقافية المحلية ؛ وهذا المؤشر واضح فى الحالة المصرية حيث برزت ظواهر سلوكية وثقافية غريبة على النمط القيمى المصرى الذى تم اختراق بعض مكوناته ، الأمر الذى يمثل تهديدًا ينبغى أن تعالجه السياسة الأمنية الإنسانية عبر منطق آخر ، وليس من خلال الرقابة أو انتهاك الخصوصيات ، وإنما عبر تشجيع منطق الحوار والنقاش والجدل الفكرى ، فى إطار الضوابط الأخلاقية والقيمية المجتمعية ، التى تمثل "ثوابت" تحظى بقدر من الاتفاق حولها.

٧ - **غياب الأمن السياسى والمجتمعى** ، ويتمثل جوهره - كما يحدده التقرير- فى سهولة انتشار الأسلحة وتقنيات صناعاتها ، وانتعاش أدوار شركاتها على المستوى العالمى ؛ وهو أمر من الممكن أن يمثل تهديداً إذا أفلح فى اختراق السياسة الأمنية المصرية ، ذلك

أمر صعب فى ضوء ما أسلفنا الحديث عنه لأنه يكاد يكون المحور الأساسى للسياسة الأمنية المصرية ، خاصة فى أبعادها المتعلقة بالدولة والنظام السياسي..

وهكذا فإن السياسة المصرية إذا استطاعت أن تطور عبر التعامل مع هذه التهديدات مقترباً شاملاً للسياسة الأمنية فإنه سيكون مدخلاً حقيقياً يصلها بحقوق الإنسان المصرى ، ويجعلها أداة من أدوات حمايتها وصيانتها ؛ غير أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عبر منطق متكامل للإصلاح المتوازن - فى إطار المشروع الوطنى - يشمل الجوانب والأبعاد المختلفة (الدستورية ، والقانونية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والثقافية... إلخ) وعبر تغييرات هيكلية فى النظام وتركيبته تفضى إلى تقوية المجتمع المصرى "الحقيقي" ، وليس الديكورى الذى يمثل ظل السلطة أو الخارج على سطح المجتمع - مما سيفضى عبر سلسلة طويلة من التفاعلات إلى تشكيل رأى عام مصرى ، و"مناخ مواطنة" يفرز مواطنة مصرية فعالة ومشاركة فى بناء مجتمعها وحضارتها. وبدون ذلك ستظل إجابة أسئلة المستقبل الأساسية للقضية مفتوحة على كل الاحتمالات.



هوامش الدراسة

(١) ناصيف نصار ، فى التربية والسياسة: متى يصير الفرد فى الدول العربية مواطنا ؟ بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط١ ، ٢٠٠٠م ، ص ١٣:٧.

(٢) راجع حول موضع قضية " المواطنة" فى دراسات النظرية السياسية المعاصرة:

- Dreek Heater, What is Citizenship ?, London., polity press, 1999.
- Faulk, K, Citizenship, London: Rout Ledge, 2000.
- Delanty G, Citizenship in Global Age, Buckingham, open university Press, 2000.
- Will kymlicka and Wayne Norman (ed.,), Citizenship in Diverse societies, Oxford University press, 2000.
- Bernard Crick (ed.,), Citizens:Towards a Citizenship Culture, London: Blackwell Publishers, 2001.
- Andrew Heywood, Political Theory, New York: Palgrave, 1999.
- Vandenberg (ed), Citizenship and Democracy in a Global Era, U.S.A. St. Marti press 2000.
- Christian Lemke, Citizenship and European, World Affairs 160, No, 4 (1998).
- Norman and Kymlica, "Return of the Citizen: A survey of Recent works on Citizenship Theory " Ethics, vo.104, No 2 (January 1994).

(٣) حول التعريفات المختلفة لمفهوم " مناخ الرأى العام" ، والذى يمكن مقارنته بمفهوم "مناخ المواطنة" راجع:

- حامد عبد الماجد ، دراسات فى الرأى العام.. مقاربة سياسية ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ، ٢٠٠٣م ، ص ٣٣ : ٣٤ حيث تتم مناقشته فى إطار المرحلة الثانية من مراحل تشكيل ظاهرة الرأى العام من قبل السلطة الحاكمة ، وعبر أدواتها وأجهزتها المختلفة ، وهذه المرحلة هى مرحلة التفاعل والنقاشات والحوار حول القضية المثارة " موضوع الرأى العام " ، وهى بدورها تفضى إلى المرحلة الثالثة وهى تبلور الرأى وانقسامه بين أغلبية ، وأقلية..

(٤) راجع حول الأبعاد المختلفة لمفهوم المواطنة :

- Linda Bosniak, Citizenship Denationalized, Indiana Journal of Global Legal Studies, 2000,Vol.7,pp.,455 - 479

حيث يتم التميز بين أربعة أبعاد للمواطنة وهو يقدم جوانب أساسية للتحليل اعتمدناه فى هذه الدراسة مع عدم الوقوف كثيرا أمام البعد الأول لكونه ألصق بمفهوم الجنسية ومجال دراساتها فى إطار القانون الخاص ، وليس دراسات الحياة السياسية كوضعية هذه الدراسة ، والأبعاد الأربعة للمواطنة هي:

١ – المواطنة كتعبير عن حالة أو وضعية قانونية As Legal Status.

٢ – المواطنة كمجموعة من الحقوق والواجبات As Right and obligations.

٣- المواطنة كأنشطة سياسية As Political activities.

٤- المواطنة كتعبير عن الهوية والانتماء الجماعية As a form of Collective identity.

(٥) حول المواطنة المصرية كوضعية حقوقية دستورية وقانونية راجع:

- مجموعة الحقوق والواجبات العامة الواردة فى الدستور حول "المواطن المصري" (المواد ٤٠- ٦٣) ومنها م: ١٤ (الوظائف)، م:٤٠ (المساواة)، م٤٦: (حرية العقيدة)، م:٤٧ (حرية التعبير)، م ٤٩: (حرية البحث المعملى والإبداعي..)، م ٥٦ (إنشاء النقابات)، (السلطات العامة م:١٠٠)، م٦٨ (التقاضي..)، وغيرها من المواد والنصوص التى يحفل بها الدستور ١٩٧١م المصرى الدائم، والقوانين المكملة في: د. سعد عصفور، القانون الدستورى: دراسة مقارنة بين دستور١٩٢٣، والدستور المصرى الدائم ١٩٧١م، الإسكندرية: منشأة المعارف، ط٢، ١٩٨٠، وكذلك د. محمد حسنين عبدالعال: القانون الدستورى، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٢م، وراجع نص الدستور المصرى فى طبعته الإليكترونية :

- http://www.hrcap.org/Arabic/Egypt Const.

(٦) Vandenberg, A (ed), Citizenship and Democracy in a Global Era, USA. Marti' s press, 2000, pp., 127 - 138

- Matthew J. Gibney (ed.), Globalizing Rights, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp., 180 - 233

(٧) طارق البشرى، العرب فى مواجهة العدوان، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م، ص ٤: ١٢.

(٨) حول إشكاليات قضايا حقوق المواطنة والمشاركة السياسة و تمثيل المجموعات المتنوعة راجع:

- Norman, W., Citizenship in Diverse societies, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp., 99 - 154.

وحول علاقة المواطنة بالديمقراطية فى الخبرة والواقع العربى راجع :

- د.على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١م.

- د. خليل أحمد خليل: التوريث السياسى فى أنظمة الجمهورية العربية المعاصرة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠٠٣م، حيث يناقش خصائص التوريث السياسى فى حالات واقعية محددة فى صفحات ٥٣: ٦٤

وحول علاقة المواطنة بقضية الديمقراطية والإصلاح و العوامل الخارجية فى المنطقة العربية والعالم الإسلامى راجع رؤى مختلفة:

- نبيل شبيب، الهيمنة الأمريكية مستمرة حتى حين، Islam on line.net 14-2-2002.

- هالة مصطفى، الافتتاحية: المبادرة الأمريكية للديمقراطية فى العالم العربى، مجلة الديموقراطية فى العالم العربى، مجلة الديمقراطية، العدد (٩)، يناير ٢٠٠٣م، ص ٥-٨.

- السيد ياسين، المواطنة فى زمن العولمة، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، (سلسلة المواطنة – ٥)، ٢٠٠٢م.

(٩) حول كيفية تحليل العلاقة بين متغيرات الدراسة من الناحية المنهجية راجع:

- د. حامد عبد الماجد، منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ١٢٩: ١٢٤، ومن الناحية الموضوعية راجع: ديل إيكمان، الإدراك المتغير لسلطة

الدولة فى ثلاث دول عربية: مصر ، والمغرب ، وعمان ، المستقبل العربى ، العدد (٩٩٤م) ، مايو ، ١٩٨٧م ، ص ١٢٢-١٤٧.

- د. رحمة بورقية ، الدولة والسلطة والمجتمع.. دراسة فى الثابت والمتحول.. بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط١ ، ١٩٩١م ، حيث تقدم رصداً وتحليلاً للاتجاهات والمدارس المختلفة بهذا الصدد فى مقدمة الكتاب ص ٩ - ٢٦.
- د. ناصيف نصار ، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر ، بيروت: دار أمواج ، ط١ ، ١٩٩٥م.

(١٠) راجع حول ذلك الأمر العديد من الدراسات السياسية ، ومنها: د. حامد عبد الماجد ، دراسات فى الرأى العام.. مقاربة سياسية ، مرجع سابق.

أما عن مبدأ المواطنة ومفهوم المواطنة المصرية - راجع:

- طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠م ، (مبدأ المواطنة) ص ص ٧٢-٧٥ وكذلك حول نفس القضية راجع:
- وليم سليمان قلادة ، مبدأ المواطنة القاهرة المركز القبطى للدراسات الاجتماعية (سلسلة المواطنة رقم - ٣) ، ١٩٩٩م.
- إسماعيل صبرى عبد الله: ووليم سليمان قلادة ، ومحمد سليم العوا ، المواطنة: تاريخياً ودستوريًا ، وفقهياً ، القاهرة: المركز القبطى للدراسات الاجتماعية ، ١٩٩٦م.

(١١) Joel.S. M igdal, Strong socities and weak state: state-society relations and state capabilities in the third world,Princeton:Princeton University Press,1988, pp., 213 -232.

وعن وضعية الدولة فى العالم العربى بهذ الصدد راجع:

- غسان سلامة ، قوة الدولة وضعفها: بحث فى الثقافة العربية ، بيروت: مجلة المستقبل العربى ، العدد (٩٩٤م) ، مايو ١٩٨٧م.

(١٢) حول هذه الوثيقة التاريخية التى تعد من أولى الوثائق المصرية الكاشفة عن نمط تعامل السلطة الحاكمة مع الرأى العام راجع: - حامد عبد الماجد ، دراسات فى الرأى العام.... مرجع سابق.

وبصدد أحد النماذج التاريخية لعلاقة الرأى العام المصرى بالسلطة الحاكمة ، والذى يجسد صورة من مواقفه المختلفة إزاء هذه السلطة راجع:

- أبو اليسر فرج ، الدولة والفرد فى مصر: ظاهرة هروب الفلاحين فى عصر الرومان ، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية ، ط١ ، ١٩٩٤م.
- أما عن رؤية الحاكم المصرى باعتباره "فرعونًا" فى علاقته مع شعبه ، وأحيانًا يفضى بذلك لفظًا أو معنى راجع حول مقولة الرئيس السادات عن نفسه والرئيس عبد الناصر:
- محمد حسنين هيكل ، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات ، بيروت المكتب العصرى ، ١٩٨٤م.

(١٣) راجع : نموذج العلاقة السياسية الفرعونية كأحد المفاهيم التحليلية المفسرة لعلاقة "الإنسان" المصرى بـ" السلطة الحاكمة" د. جمال حمدان ، شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان ، القاهرة: دار النهضة المصرية ، ١٩٨٧م.

وحول تأصيل الفرعونية السياسية باعتبارها "علاقة" سياسية من وجهة النظر الإسلامية راجع:

- د. سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الإسلامية ، دراسة فى الواقع العربى المعاصر ، القاهرة: كلية الاقتصاد ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، ١٩٩٢م.

وحول بعض الوقائع الدالة على هذه العلاقة مما تنقله الصحافة راجع:

- سامح السباعى ، المواطن والمواطنة ، جريدة الأهرام ، ٢٠ فبراير ٢٠٠٠م ، وكذلك مصطفى شفيق ، الحكومة.... والمواطن الغلبان ، جريدة الوفد ، ١١ نوفمبر ٢٠٠٣ ، ص ٦.

(١٤) Davsion phillps, Public Opinion, Knowledge and power, Columbia University Press, 1988, pp. 17 - 23.

(١٥) Norman John Powell, Anatomy of public opinion, New York: Prentice-Hall.Inv1991, 34 - 55.

(١٦) حول تعليم قيم المواطنة راجع:

Chris Wilkins, Citizenship Education, in Richard Baily, Teaching values and citizenship a cross the curriculum, (London: Kogan page Limited, 1st edition, 2000, pp., 17- 18.

- ولتحليل محتوى خبرة تعليمية راجع: د. على محمد الصغير ، قراءة تحليلية لمحتوى وثيقة المواطنة للصفين الثالث والرابع الابتدائى فى المملكة المتحدة في) ندوة بناء المناهج) ، طريق الإسلام أون لاين فى ١٩ أكتوبر ٢٠٠٣م .

(١٧) حول حق الاتصال وما يرتبط به من حق الحصول على المعلومة راجع:

- محمد حسام لطفى ، حرية الرأى والتعبير فى ضوء القوانين الرقابية فى كتاب "المصادرة".
- مداولات الملتقى الفكرى الرابع للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ١٦-١٧ يونيه ١٩٩٤م ، القاهرة: المطبعة التجارية للنشر ، ١٩٩٥م ، ص ٢٣ - ٣٨.

(١٨) راجع: عبد الباسط عبد المعطى ، الإعلام وتزييف الوعى ، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٣ وأيضا: فانس بيكارد ، (ترجمة زينات الصباغ) ، إنهم يصنعون البشر ، القاهرة الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٤م.

(١٩) طارق البشرى ، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ١٩٥٢م ، القاهرة : دار الهلال (كتاب الهلال ٤٩٠) ، ١٩٩١م ، ص ١٣٥ - ١٤٣.

(٢٠) حول الدعاية السياسية ودورها فى تشكيل الرأى العام ومن ثم مناخ المواطنة ، راجع:

- جى دور ندان (ترجمة:د. رالف رزق الله) ، الدعاية والدعاية السياسية ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط٢ ،١٩٨٦م ، ص ٢١ - ٣٤ وراجع كذلك:
- Emary S. Bagardus, The making of public opinion, New York association press, 1998, pp., 223 - 232.

(٢١) راجع حول علاقة هذه القضية بمسألة المواطنة المصرية:

- طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ ، وأيضا راجع:
- لطيفة الزيات (تقديم) ، المشكلة الطائفية فى مصر ، القاهرة: مركز بحوث الوحدة العربية ، ١٩٨٨م.
- مجموعة مؤلفين ، المسألة الطائفية فى مصر ، بيروت: دار الطليعة ، ١٩٨٠م.

(٢٢) حول الملامح الأساسية للأزمة السياسية فى أواخر عهد الرئيس السادات ، حيث تزايد التركيز على الأبعاد الطائفية فى قضية المواطنة فى ذلك الوقت راجع : - محمد حسنين هيكل ، مرجع سابق ، وكذلك تقرير ميريت بطرس غالى للمسئولين المصريين ، القاهرة : يناير عام ١٩٧٩م بعنوان : "الأقباط فى مصر" - تقرير مرفوع للمسئولين فى الدولة وأحبائى من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملى ، وهو يكرر مضمون - رغم النفى - مجموعة المطالب التى وردت

فى أعمال المؤتمر القبطى بأسيوط ١٩١١م ، والأمر الذى يلفت الانتباه أن نفس المضمون أكد عليه مؤتمر الكنيسة القبطية فى ١٧ يناير ١٩٧٧م. وثمة دراسات فى نفس الاتجاه من الناحية الفكرية منها دراسة جاك تاجر ، أقباط ومسلمون ، ١٩٥١م ، وكذلك دراسة القمص الراهب أنطونيوس الأنطوني: "وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها فى العصر الحديث" ، القاهرة: دار الطباعة القومية بالفجالة ، د.ت.

(٢٣) Eberhard Kienle, The grand Delusion: Economic and Democratic reform in Egypt, London: I B Taurus, 2001.

(٢٤) حول وثيقة "المواطنة والحريات" التى أصدرها الحزب الوطنى الحاكم فى مؤتمره ٢٠٠٣ ، راجع :

- مؤتمر الحزب الحاكم يقر مبدئياً إصدار وثيقة حقوق المواطنة وحقوق الإنسان ، ١٩/ ١٠/ ٢٠٠٣م ، Middle East online.net.

وحول قضية الحوار الوطنى راجع :

- هل يتفاعل الحزب الحاكم فى مصر مع مطالب الأحزاب السياسية فى الحوار الوطنى

Middle East online.net 26-10-2003

(٢٥) راجع حول ذلك: مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء (مجموعة التقارير الكاملة) ، وكذلك تقارير المنظمة المصرية والعربية لحقوق الإنسان ، ومنظمة العفو الدولية ، وتوجد نماذج منها على مواقع هذه المنظمات والمراكز على شبكة الإنترنت ، وكذلك راجع: د. سعيد النجار: مفهوم المواطنة فى الدولة الحديثة، رسائل النداء الجديد ، (٦٤) ، مايو ٢٠٠٣م.

(٢٦) تعد انتهاكات حقوق الإنسان المصرى من وجهة نظرنا من أهم المحددات التى يجب أن تخضع للدراسة بصدد تشكيل مناخ المواطنة ، والوقع أنه لا توجد إسهامات علمية مباشرة منشورة فى هذا الصدد ، ولذلك سوف نتناولها تفصيلاً فى المبحث القادم ، وراجع رؤية مقاربة فى: ناعوم تشومسكى ، (ترجمة: هيثم حجازي). ضبط الرعاع ، عمان الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٧م.

(٢٧) حول فكرة "الانحراف التشريعي" ودورها فى الحياة السياسية المصرية وانعكاساتها على مناخ المواطنة ، راجع :

- محمد ماهر أبو العينين: الانحراف التشريعى والرقابة على دستوريته: دراسة تطبيقية فى مصر ، القاهرة: دار النهضة المصرية ، ١٩٨٤م.

(٢٨) د. وحيد عبد المجيد ، الوطنية والتكفير السياسى فى مصر ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٩٩٥م.

(٢٩) راجع الوظيفة التطويرية والاستيعابية للنظام السياسى المصرى ، وتقييم مدى فعاليتها إزاء التيارات الإسلامية ، وراجع:

- Hamed Quisay, Explaining the change: How we can explain the Egyptian regime policy towards Muslim Brotherhood, Berlin:The international Middle east association, 2000, compare another vie .
- Sameh Fawes, Accommodating, Islamic Fundamentalism in a secular state, Egypt as Case study, M.A,Thesis, Institute of Development Studies (IDS) university of Sussex, United Kingdom, September, 2001.

(٣٠) هناك ممارسات رقابية تعكس انتهاكًا لحقوق الإنسان المصرى فى المعرفة والحصول على المعلومة والاتصال

- حول ذلك راجع: - محمد حسام لطفى ، مرجع سابق ، ص ٥٤ - ٦١.

(٣١) حول استعراض التعريفات المختلفة للسياسية الأمنية والتمييز بينها وبين المفاهيم المقاربة لها ، راجع: تقرير: "عولمة ذات وجه إنساني"، (تقرير سنوي) الأمم المتحدة: برنامج الأمم المتحدة الإنمائى ، القاهرة: مطابع الأهرام ، ١٩٩٩م.

(٣٢) خديجة عرفة: تحولات مفهوم الأمن.. الإنسان أولاً ،

.Islam online.net. 7-9-2003 (political concepts)

(٣٣) راجع خاتمة هذه الدراسة صفحات:- ٤٧ - ٤٩.

(٣٤) راجع حول ذلك الدراسة القيمة فى الموضوع: نبيل عبد الفتاح ، سياسات الأمن فى العالم العربي: الحرية والتحديث ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٢٠٠٢م.

(٣٥) نبيل عبد الفتاح ، سياسات الأمن فى العالم العربى ... مرجع سابق.

(٣٦) من الأمثلة الشائعة شركات الأمن الخاصة التى يؤسسها البعض من العاملين السابقين فى الأجهزة الأمنية لتقديم الخدمات الأمنية ، وهو اتجاه تم انتقاده بشدة عند ظهوره ، فى إطار سياسات الخصخصة من قبيل العديد من الكتاب ، ومن أبرز مؤشراته الظاهرة انتشار حالات الحراس الخصوصيين ، وبلطجة البودى جاردز حول رجال الأعمال ، والفنانات ، وغيرهم من النخب الصاعدة فى المجتمع المصري..

(٣٧) المرجع السابق.

(٣٨) راجع: طارق البشرى ، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ... مرجع سابق ، ص ١٤٧-١٥٢.

(٣٩) حول الانتخابات البرلمانية ٢٠٠٠ والتى شهدت ظاهرة الإشراف القضائى - والجدل بصددها راجع:

- Mona Makram Ebeid, Egypt's parliamentary elections, Middle East Policy,VIII, No.2, June 2001, pp., 32 -44.

وحول الموضوع بشكل عام راجع:

- Peter V. Marsden, Citizens, politics, and social communication: Information influence in an election campaign, Public Opinion Quarterly, Vol.60, No.4 (Winter, 1991, pp., 650 – 652).

(٤٠) راجع: "وزير التعليم المصري: طردنا آلاف المدرسين ... وأمريكا لا تتدخل بمناهجنا رغم أنها أكبر المولين الأجانب" حديث الوزير مع جريدة الشرق الأوسط الدولية المطبوعة فى لندن ، ٩ مارس ٢٠٠٤م ، حيث يعترف الوزير " أتلقى تقارير أمنية ، وتقارير متابعة من الأجهزة الرقابية فى الوزارة ، ومن شكاوى أولياء الأمور ، وما تنشره وسائل الإعلام... وعندما أتيقن من الخروج عن الخط الوطنى أقوم بإبعاد هذا المدرس فوراً " ، والإشكالية هنا تتمثل فى تحديد ماهية الخط الوطنى ، وكيفية الخروج عنه ، وأشكاله ، وصور الجزء المترتبة على ذلك..

(٤١) راجع: Hamed Quisay, Continuities and Changes:The relationship between the Egyptian political regime and Islamic Movements, Unpublished paper, 2004

(٤٢) حول ضعف الظاهرة الحزبية وقوى المجتمع المدنى فى مصر راجع:

وحيد عبد المجيد (محرر) ، التطور الديمقراطى فى مصر: البرلمان ، والأحزاب ، والمجتمع المدنى فى الميزان ، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ٢٠٠٣ م ، ص٢٤٧- ٢٥٤.

(٤٣) راجع: جهاد عودة (محرر) ، سياسة الأمن العام - مدخل تنفيذ السياسات ، جامعة القاهرة: مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة ، أكتوبر ٢٠٠٢م.وتتضمن ورقة بحيثة تقدم بها د. جهاد عودة ، والمداخلات ، وورقة عمل تعبر عن وجهة نظر المركز لتفعيل السياسات الأمنية.

(٤٤) راجع هذه الدراسة صفحات: ٤٣ - ٤٥.

(٤٥) راجع التفرقة بين "النوعين" من الجريمة ، و"النمطين" من السياسية العقابية:
- د. فوزية عبدالستار ، قانون العقوبات المصرى ، القاهرة: دار النهضة العربية ، ١٩٩٤ حيث تتناول فى القسم الأول: أنواع الجرائم المختلفة ، وأنواعها ، وأشكالها ، وفى القسم الثاني: العقوبات المختلفة والسياسات العقابية..... إلخ.

(٤٦) قامت السياسة الأمنية المصرية ولفترات طويلة على منطلق الاهتمام بالأمن السياسى على حساب الأمن الجنائى ، ومن المؤشرات على ذلك ما تفجر فى فبراير ومارس ٢٠٠٤م من أحداث بمحافظة أسيوط "قرية النخيلة" و "نجع عبدالرسول" ، فقد كشفت أحداث "قرية النخيلة" التى تحولت إلى قلعة محصنة لتجار المخدرات والخارجين على القانون ، ولم تستطع الداخلية دخولها إلا بعد حصار لعدة أيام بعشرات الآلاف من القوات وقصف مدفعى سقط فيه عشرات الضحايا من الجانبين يذكر أحد الكتاب "مصر كلها تتساءل: كيف وصلت الأمور فى النخيلة إلى هذا الحد من الخطورة ؟ وأين كانت أجهزة الأمن والحكم المحلى فى أسيوط ؟ رغم أن هذا الوضع الخطير لم يكن وليد يوم أو شهر ، أو سنوات ؟ وكيف استطاع "أولاد حنفي" حشد هذه الأسلحة ؟ ومن أين جاءوا بالأموال لشراء الأسلحة ؟ وهل منع قانون الطوارئ عصابة "أولاد حنفى" من الخروج على الدولة ، و تحويل بلدتهم الى دويلة يحكمونها بالحديد والنار ؟

راجع: مجدى سرحان ، فى الهواء ، جريدة الوفد المصرية ، ٧ مارس ٢٠٠٤م.

"كشفت الأحداث عن عملية تبادل المنافع بين "أولاد حنفي" و"الدولة" ، إذ قدم أولاد حنفى للدولة خدمات فى مواجهة الإرهابين الذين كانوا يختبئون فى الصعيد.. وفى المقابل تركت الدولة لهم الحبل على الغارب كى يتاجروا فى المخدرات ، ويستولوا على الأراضى بوضع اليد ، والواقع أن الخسارة التى تكبدها المجتمع من شيوع المخدرات وامتداد آثارها القاتلة بين الملايين من الشباب ، لا يمكن قياسها بالقبض على عدة إرهابيين مهما كان حجم خطورتهم. ولعل ماحدث يذكرنا بعضو مجلس الشعب عن سيناء عايد سليمان ، الذى أبدى أسفه الشديد حين ألقى القبض عليه ، فقد عايرنا الرجل بأنه أسدى خدمات جليلة للأمن المصري... وقد كوفئ بالحصانة والتجارة فى المخدرات.. وتساءل بدهشة كيف يقبضون عليه ؟"

راجع: عماد الغزالى ، صدى ، جريدة الوفد المصرية ، ٧ مارس ، ٢٠٠٤م.

ويتساءل الدكتور محمد السيد سعيد بمرارة: "الحمد لله أن الدولة قررت تصفية إمبراطورية "أولاد حنفى" قبل طرح مبادرة أمريكية أو ألمانية ، أو من أى جنسية أخرى لتحرير قرية النخيلة من عصابات الإجرام ، وبذلك ثبت أن الدولة المصرية قادرة على اتخاذ مبادرات إيجابية من تلقاء نفسها عندما تشاء ، وقد أثلجت هذه المبادرة صدر القوى الوطنية الديمقراطية على الأقل لأنها حرمت المحافظين الجدد ، واليمين المسيحى ، والحزب الجمهورى بل الولايات المتحدة كلها من ادعاء الفضل فى تحرير النخيلة من استبداد "أولاد حنفي" وشركاه ، لضم القرية المكلومة لمنظومة التجارة العالمية ، والأهم أن هذه المبادرة لم تأخذ بمنهج التدرج طويل المدى فى الإصلاح" راجع: د. محمد السيد سعيد ، مكاشفات ، القاهرة: جريدة القاهرة ، ٧/ ٣/ ٢٠٠٤م.

(٤٧) راجع حول هذا الموضوع: حامد عبدالماجد ، الحركة الاسلامية والأنظمة العربية ، القاهرة: مركز الإعلام العربى للطباعة والنشر ، ١٩٩٤م ، ص ٩ - ٢٨.

(٤٨) ظاهرة المراجعات المختلفة التى قامت بها بعض التيارات الإسلامية وتخلت بموجبها عن استخدام العنف يعد مكسبًا للسياسة الأمنية ، ولكن فى نظرنا أن الظاهرة أعمق من ذلك ، وينبغى أن يتم مناقشتها على هذا الأساس للوصول إلى الحلول المطلوبة.

راجع بصدد هذه المراجعات وجهات نظر مختلفة:

- محمد خليل الحكيم ، فقه المراجعات وسطور فى النقد الذاتى ، القاهرة: مركز المستقبل للدراسات والبحوث. http: //www.moragaat.com/9/2000
- منتصر الزيات ، قراءة فى التحولات الفكرية للجماعة الإسلامية ، القاهرة: مركز المستقبل للدراسات والبحوث . http: //www.moragaat. com/study/02/tah/htm

وعن مقارنات لنماذج مختلفة فى إطار المراجعات راجع:

- راشد الغنوشى ، دروس الحوار: مراجعات فى خبرة الحركة الاسلامية فى تونس ، القاهرة: مجلة المنار الجديد ، العدد (١٠) ، راجع النسخة الإليكترونية: http://almanar.net/issues/10/4.ht
- د. طارق عبدالحليم ، رؤية فى تحولات الحركة الاسلامية فى مصر : الإخوان المسلمون فى نصف قرن ، القاهرة: مجلة المنار الجديد ، العدد (١١) ، راجع النسخة الإلكترونية :

http://almanar.net/issues/11/4.htm

وبصدد رؤية لتقييم هذه المراجعات:

- Mohamed Yehia, Egyptian regime demonstrates the uses and buses of repentance, Muslimedia.com, December 2003, Islamic Movement.

(٤٩) من أمثلة ذلك النوعية من الجرائم الجديدة فى الحياة المصرية الناتجة عن الثورة الاتصالية ، وانتقال أنماط شاذة من ممارسات المجتمعات الغربية إلى المجتمعات العربية والإسلامية من قبيل ما عرف بـ "عبدة الشيطان" ، وظواهر الشذوذ المختلفة التى تتناقلها وسائل الإعلام ، وشغل بها الرأى العام فترة طويلة من الزمن.

(٥٠) المرجع السابق.

(٥١) حول وضعية أماكن الاحتجاز التابعة للداخلية ، ومدى ملاءمتها للمعايير الدولية لحقوق الإنسان ، راجع:

- تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عن أماكن الاحتجاز التابعة للداخلية ، وأوضاع المحتجزين فيها.. ، وعلى سبيل المثال أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز فى مصر (تقرير صادر فى ٢٠٠١م).

(٥٢) محمد سليم العوا ، وفاة مواطن ، جريدة الاتحاد الإماراتية ، (خدمة زاد الصحيفة) ، (مسلسل/ ١٤٦) ، صفحات: ٢٤ ، ١٧/ ١١/ ٢٠٠٣م.

(٥٣) حول سياسات الضبط الأمنى وتنفيذ الأحكام ، راجع:

- مجدى أحمد حسن ، فاعلية الأداء الضبطى لرجال الشرطة : دراسة مقارنة ، جامعة القاهرة : كلية الحقوق - رسالة دكتوراه ١٩٨٩م ، حيث يحلل فى الباب الثانى "العوامل المؤثرة فى الأداء الضبطى لرجال الشرطة ، وفاعلية هذا الأداء" ، ثم يناقش "السياسات الأمنية و الأوضاع الاقتصادية ، وعلاقتها بالأداء الضبطي" و "مفهوم وأساليب السياسات الأمنية ، وتأثيرها على الأداء الضبطي".

(٥٤) حول سياسات العقاب الجماعى فى الخبرة المصرية - راجع: تقارير المنظمة العربية والمصرية عن محاصرة بعض القرى المصرية وعقابها عقاباً جماعياً بصدد أحداث معينة غالباً ما توصف بأنها أعمال إجرامية وخروج على القانون ، وقد شهد ذلك الأعوام ١٩٨٧ -١٩٩٧م ، وما أشرنا إليه سابقا فى أحداث قرية النخيلة ، ونجع عبدالرسول ٢٠٠٤م ، ودلالة ذلك.

(٥٥) راجع حول ذلك: مصر بدون تعذيب ، حملة مركز مساعدة السجناء ضد جريمة التعذيب ، تقرير عن تعذيب المواطنين فى أقسام الشرطة (٢٠٠٢م).

(٥٦) على امتداد الفترة من ١٩٩٢-٢٠٠٢م تمت إحالة ٢٥ قضية للمحاكمة العسكرية اتهم فيها بالأساس أعضاء الحركات الإسلامية ، وبلغ إجمالى المتهمين ١١١٦ صدر الحكم بإعدام ٧٤ متهماً منهم راجع: تقرير حقوق الإنسان فى مصر لعام ٢٠٠١م الصادر عن المنظمة المصرية لحقوق الإنسان ، وحول نموذج لهذه المحاكمات راجع:

- Egypt targets global Islamic movement in service of global state terrorism, Muslimedia International, December, 16- 31, 2001, Egypt.
- Egypt targets global Islamic movement in service of global state terrorism, Muslimedia International, December, 16- 31, 2001, Egypt.

(٥٧) تذكر التقارير بصدد سياسات الاعتقال أن هناك حالات تجاوزت سنوات اعتقالهم عشر سنوات ، وهناك حالات أخرى دخلت المعتقل وعمرها ١٥ سنة وما زالت مستمرة ، وهناك مئات الحالات التى حصلت على أحكام قضائية بإنهاء اعتقالها تتجاوز الـ ٢٠ حكمًا ولم يتم الإفراج عنهم ، ويعاد اعتقالهم بأمر جديد ، أما عن الأوضاع الصحية ، والحرمان من الزيارة ، ومن دخول الامتحانات فحدث ولا حرج ، وكلها تشكل انتهاكًا واضحًا للحقوق المدنية والتى هى الركن الأساسى فى حقوق المواطنة ، لمزيد من التفاصيل راجع:

- تقارير مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء دفاعًا عن حقوق السجناء ١٩٩٧-٢٠٠٣م.

(٥٨) راجع حول هذه الصورة من السياسة الأمنية تقارير المنظمة المصرية والعربية لحقوق الإنسان من قبيل:

- أوضاع المحتجزين وأماكن الاحتجاز فى مصر (تقرير صادر ٢٠٠١) ، مرجع سابق ، والاحتجاز والمحتجزون فى مصر ٢٠٠٢.

(٥٩) راجع حول نماذج محددة لذلك: فى تقارير المنظمة المصرية والعربية لحقوق الإنسان بعضها لدوافع سياسية ، والأخرى لدوافع غير سياسية ، ومن أشهرها فى السنوات الأخيرة اختفاء رئيس الوزراء الليبى الأسبق الدكتور منصور الكيخيا ، والصحفى بالأهرام رضا هلال...

(٦٠) تحفل مذكرات العديد من الذين جرى اعتقالهم بصدد أحداث سبتمبر بالكثير من النماذج والأمثلة من هذا القبيل ، ومنها مذكرات الصحفيتين صافيناز كاظم ، وفريدة النقاش وبعض كبار السياسيين المصريين مثل المرحوم فتحى رضوان...

(٦١) و (٦٢) الواقع إن تناول مثل هذه القضايا الدقيقة والحساسة يجب أن يتم على أساس من رصد واقعى وأمين لما يجرى بالفعل فى هذه الأماكن من أحداث ، وبالتالى استخراج واستنباط الملامح الأساسية للسياسة الأمنية عبر التقدير الفعلى والقياس العملى

(٦٣) راجع نموذج لإحدى حملات التفتيش داخل السجون فى:

- تقرير عن أوضاع السجون المصرية: نموذج "سجن المزرعة العمومى السياسى سابقاً" ، جزئية تفتيش مصلحة السجون ، وقد حذفنا من الاقتباس من الألفاظ ما يقع تحت طائلة القانون ، أو يجرح إحساس القارئ للدراسة ، مع الحفاظ على المعنى والفكرة راجع:

.http://www.hrcap.org/A_Report12/part2.htm

(٦٤) نبيل عبد الفتاح ، مرجع سابق.

(٦٥) Sidney Verba, (et al), Citizenship activity:Who participate ? What do they say ? American Political Science Review, Vol. 87, N0. 2, June 1993, p. 315.

(٦٦) راجع المبحث الأول: صفحات: ٧٠٦: ٧١٢.

(٦٧) راجع: د. حامد عبد الماجد ، دراسات فى الرأى العام.. مرجع سابق ، ص ١٤٩: ١٥١.

(٦٨) فؤاد زكريا ، عبد الناصر واليسار ، القاهرة: دار الهلال ، ١٩٧٤ ، ص ١١٢ -١١٨.

(٦٩) المرجع السابق ، ص ص ١٢٩ : ١٣٩.

(٧٠) طارق البشرى ، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ، مرجع سابق. ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٧١) المرجع السابق ، ص ١٤٧ : ١٤٨.

(٧٢) طارق البشرى ، المرجع السابق ، ص ص ١٥٠ : ١٥١.

(٧٣) المرجع السابق ، ص ١٥١ : ١٥٢.

(٧٤) حامد عبد الماجد ، مرجع سابق ، ص ص ١٩٦ - ١٩٧ وعن الرقابة السياسية والحكومية راجع:

- Adnan amaney, Government Control of press in united Arab Republic, Journalism Quarterly, Vol, 49, No.2,1975, pp., 340 – 348.
- Marina Stagh, The limits of Speech .... Prose literature and prose writers in Egypt under Nasser and Sadat, Stockholm: Stockholm oriental Studies, 1993.

(٧٥) حول السياسة والرمز راجع:

- بيير بورديو ، الرمز والسلطة (د. ترجمة عبد السلام بن عبد العالي) ، الدار البيضاء: دار تويقال ، ١٩٩١م.
- براتراند رسل ، السلطة والفرد (ترجمة د. لطيفة عاشور) ، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب (الألف كتاب الثاني: ١٤٤) ١٩٩٤م.

(٧٦) راجع بصدد القضية:- " أسباب سياسية وراء التهديد بإجراءات عقابية "فتش عن هيكل فى الإنذار لقناة دريم" ، جريدة الحياة الصادرة بلندن ، ٥ نوفمبر ٢٠٠٢م.

(٧٧) راجع بصدد القضية: huttp:// www.petitiononline.com/amrhald/petition.htm

(٧٨) راجع بصدد القضية: مصر: الرقابة أطاحت ببرنامج رئيس التحرير لأنه انتقد الحكام العرب وأمريكا ، جريدة أخبار الشرق ، ٥ أبريل ٢٠٠٢ ، وراجع موقعها الإلكترونى.

http://www.thisissyria.net

(٧٩) راجع ما أشرنا إليه فى الموضوع فى المبحث السابق ، ص ١٥.

(٨٠) Isobel Lindsay, The voluntary sector, in, Benard crick, citizens: towards a citizenship culture, London: Blackwell Publishers, 2001, pp. 115:123.

(٨١) حامد عبد الماجد ، منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ : ١٤٤.

(٨٢) نادر فرجانى ، المصريون والسياسة من استطلاع رأى ميدانى ، القاهرة: مركز المشكاة للبحوث والدراسات ، ١٩٩٤م ونص الدراسة موجود على موقعه الإلكتروني.

(٨٣) المرجع السابق.

(٨٤) د. وحيد عبد المجيد ، مرجع سابق.

(٨٥) راجع حول هذه الأحداث التقرير التالي:-الشبكة الأورو- متوسطية لحقوق الإنسان (بيان صحفى صادر عن الشبكة الأورو-متوسطية يتناقض مع التزامات مصر بحقوق الإنسان ، للاطلاع على البيان راجع .

2003-http://www.euromednghts.net/english/emhrn-dicuments/presse/eases/02-04

المحور الخاص للشبكة الأورو- متوسطية.. العراق..

(٨٦) راجع حول ذلك:

- عبد الهادى خلف ، المقاومة المدنية: مدارس العمل الجماهيرى وأشكاله ، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨٨م ، وكذلك راجع:
- د. حامد عبد الماجد ، العصيان السياسي..... سلسلة المفاهيم السياسية ، Islamonline.net.

(٨٧) جيمس سكوت ، المقاومة بالحيلة.. كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم ، بيروت: دار الساقى ، ١٩٩٥م حيث يذكر سكوت "إذا كانت لدى الضعيف أسباب بديهية ومبررة تجعله يسعى للعثور على ملجأ له خلف القناع حين يكون فى حضرة السلطة ، فإن القوى أيضاً له أسبابه الوجيهة التى تجعله يرتدى بدوره قناعاً فى حضرة الخاضعين ".

(٨٨) هل يمكن لنا أن نعتبر ذلك مقياسًا للفعالية فى ظل عدم وجود الممارسات الأخرى التى تمكننا من تطبيق المقاييس المتعارف عليها فى دراسات المشاركة السياسية مجرد تساؤل نطرحه للمقارنة مع ما قدمه جيمس سكوت بصدد " المقاومة بالحيلة " راجع حول ذلك:
- جيمس سكوت ، المقاومة بالحيلة.. كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم ، مرجع سابق ، ص ١٨ : ٢٨.

(٨٩) أبو اليسر فرج ، الدولة والفرد فى مصر: ظاهرة هروب الفلاحين فى عصر الرومان ، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط-١ ، ١٩٩٤م ، ص ص ١٢٦ : ١٣٧.

(٩٠) طارق البشرى ، الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، القاهرة: دار الهلال (كتاب الهلال ٤٩٠) ، ١٩٩١م ، ص ص ١٤٩ : ١٥٣.

(٩١) المؤشرات نقلاً عن تقرير التنمية البشرية السابق الإشارة له ، و كذلك دراسة الباحثة الأستاذة خديجة عرفة عن نفس الموضوع ، وراجع رؤية مقاربة: د. عبد الله الطاير ، إعادة تشكيل فهمنا الأمنى ، جريدة المدينة المنورة (خدمة زاد الصحفية: رقم ٨٧ ٢٠ / ١١ / ٢٠٠٣).

١٧ الجمعيات الأهلية وتعزيز المواطنة : القيود والفرص ..

أ. أيمن عبد الوهاب

مقـــدمـة

ما بين إحساس الإنسان بالاهتمام والرغبة فى المشاركة من جانب ، وبين شعوره بالمسئولية من جانب آخر، تترسخ فكرة المواطنة. وإذا كان الوعى بالمواطنة هو نقطة البدء، فإن المشاركة تبقى المرحلة الوسيطة للشعور بالانتماء الوطنى وتحقيق المساواة. وبالتالى تظل المواطنة كقيمة عليا مرتهنة بقدرة البناء السياسى على الاستجابة للبناء الاجتماعى الاقتصادى ؛ ومن ثم يتوافر للإنسان القدرة على ممارستها.

هذا التوصيف النظرى للمواطنة ، يتجاوز حركة النضال والتضحيات التى قامت بها شعوب عديدة ، ويتجاوز أيضاً مراحل تطور فكرة المواطنة تاريخياً منذ تقاليد المدينة فى المجتمع الإغريقى القديم ، ومروراً بالتقاليد الرومانية التى نظرت للمواطنة –أساساً– باعتبارها مفهوماً قانونياً ، ولا يشير إلى الواقع الذى أفرزته الممارسة السياسية فى التاريخ المعاصر ، حيث أُثبت أن المواطنة ليست حقاً يعطى مرة واحدة وللأبد ، بقدر ما يمثل مراحل متعاقبة من النضال[١]. وهو ما تؤكده حركة الكفاح المصرية بتراكماتها النضالية ، بدءاً من الخطوات الأولى لتحقيق الدولة المستقلة فى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، ممثلة فى دور محمد على ، ثم تأسيس مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦م ، ومروراً بمحطات النهوض الوطنى المتتالية ممثلة فى حركة عرابى ، وثورة ١٩١٩، ووضع دستور ١٩٢٣م ، وانتهاءً بثورة ١٩٥٢م وحكم مصر بواسطة المصريين للمرة الأولى فى تاريخ مصر منذ آلاف السنين[٢].

ورغم امتداد حركة النضال لتحقيق المواطنة ، ومرورها بفترات صعود وفترات انحسار ، فقد ظلت الأدبيات المصرية الساعية لتأصيل مفهوم المواطنة وربطه بقضية الديمقراطية قليلة. ويرجع البعض ذلك إلى تذبذب مسار العملية الديمقراطية ، وخاصة فى فترة ما قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبالتحديد بعد صدور دستور عام ١٩٢٣ ، حيث انتعشت الأفكار والأطروحات الخاصة بالديمقراطية والمواطنة التى ما لبثت أن انقطعت مع دخول البلاد

المرحلة الاشتراكية والتنظيم الواحد. وإن كان من الملاحظ أن الثورة قد أعلت من شأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فى العمل والتعليم والتأمينات الصحية والاجتماعية ، إلى الحد الذى اختزلت معه حقوق المواطنة فى هذا البعد فقط[٣]. لتدخل المواطنة كمفهوم وممارسة خلال فترتى السبعينيات والثمانينيات مرحلة أخرى من الالتباس والتراجع ، ورغم التطورات التى تشهدها هذه المرحلة لاستعادة المواطنة الكاملة وتعميق ممارستها ، فما تزال هناك العديد من القيود والإجراءات التى تحول دون تحقيق ذلك ، والتى تعبر عنها الحاجة للإصلاح السياسي.

فقد لعبت الجمعيات الأهلية والنقابات دوراً رئيسياً وثابتاً فى الحياة المصرية ، وذلك انطلاقاً من كونهما من أبرز مؤسسات التنشئة السياسية. هذه النتيجة توضحها حيوية البيئة السياسية ومحوريتها فى توجيه العمل الاجتماعى التطوعى فى مصر ، الذى بدأت إرهاصاته مع خضوعها للحكم الأجنبى وللظروف الاجتماعية غير المواتية كحافز على تكاتف أفراد الشعب والتنظيمات الشعبية الدنيا. ورغم عدم قدرة القطاع الأهلى على الحفاظ على قوة الدفع التى حققها خلال مرحلة النشأة (أواخر القرن التاسع عشر) ومرحلة العهد الليبرالى ، إلا أن المؤشرات توضح أن هناك حركة نشطة متدرجة أخذت تدب فى جسد هذا القطاع منذ أواخر الثمانينيات.

وهنا يجب التأكيد مسبقاً إلى العمق التاريخى للعمل الأهلى الذى فرض خصوصية وتميزاً للتجربة المصرية ، مقارنة بتجارب أخرى فى المنطقة من جانب ، ودوره الإيجابى فى مقاومة الاستعمار وحركة التنوير من جانب ثان ، وحتى دوره التنظيمى والوظيفى فى إطار سياسة الدولة خلال فترتى الخمسينيات والستينيات من جانب ثالث ، وكذلك دوره عندما اتجهت الدولة فى السبعينيات نحو التعددية السياسية والانفتاح الاقتصادى من جانب رابع.

هذه السلسلة من مراحل التطور التى مر بها العمل الأهلى ارتبطت فى مجملها ما بين القدرة على امتلاك المبادرة كما حدث خلال مرحلة النشأة والتبلور ، وما بين قيام الدولة بالدور الرئيسى المسيطر والموجه لنشاطها فى أعقاب قيام ثورة يوليو١٩٥٢ . ولذا فقد تباينت مردودات ونتائج كل مرحلة ، حيث غلب على الحقبة السابقة عن قيام الثورة الطابع التنويرى والثقافى ، وإيجاد نمط جديد من التفاعلات المجتمعية ، فى مقابل القصور عن تلمس الاحتياجات الفعلية للمواطنين فى كافة ربوع مصر ، بينما شهدت المرحلة التالية لقيام الثورة عملية إدماج للتنظيمات الأهلية فى إطار سياسات الدولة وظيفياً وتنظيمياً ، الأمر الذى

استتبعه تزايد لدورها الخدمى والرعوى على حساب الدور التنموى والثقافى ، وهى السمة الغالبة حتى الآن على الواقع الحالى لغالبية الجمعيات الأهلية والنقابات ، رغم التطور الذى شهدته خلال العقد الأخير.

وبشكل عام يمكن القول إن تلك التنظيمات الأهلية قد شهدت فترات ازدهار ونشاط ، وأيضاً فترات تراجع وجمود ، حافظت خلالها نماذج إيجابية لعشرات الجمعيات على دورها ؛ إدراكاً منها لقيمة الجمعيات كمؤسسات للثقافة والتنشئة السياسية ، كما يجب التأكيد أيضاً على أن القطاع الأهلى لا يمثل استثناءً ، عما يكتنف المجتمع من سلبيات تؤثر على الأداء العام ، وإن كان التأثير السلبى لهذا القطاع يظل الأكثر تأثيراً وإحساساً لدى قطاعات كبيرة من أفراد المجتمع نظراً لطبيعته ولدوره.

ولكن تظل لخصوصية القطاع الأهلى ونخبته مسئوليته الخاصة ، التى تفرض بدورها حق المساءلة بدرجة أكبر ، وخاصة أن المرحلة الراهنة التى يمر بها العمل الأهلى تعد مرحلة انتقالية جديدة ، لا سيما مع تزايد الأهمية العالمية لهذا القطاع. فقد اتسعت أجندة العمل الأهلى لتتجاوز تلك المرحلة القاصرة على مجالات البر والأعمال الخيرية ، ومجالات تحسين سبل المعيشة بشكل عام ، إلى مرحلة المشاركة فى صياغة أولويات القضايا الدولية ، وتعميق مجالات عملها تجاه قضايا السلام والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين والفقر والبيئة ، والتنمية الاجتماعية والاقتصادية ؛ وذلك استناداً على إمكانية بناء علاقات تضامنية حديثة ذات وظائف متعددة ، فضلاً عن كونها أقرب منالاً من الجماهير عن المنظمات والتجمعات السياسية ، الأمر الذى أصبحت معه المنظمات غير الحكومية فاعلاً دولياً فى كافة المؤتمرات العالمية التى عقدتها الأمم المتحدة فى السنوات الأخيرة.

ويعنى ذلك أن طبيعة المرحلة التى يمر بها النظام الدولى ، قد فرضت نفسها على المجتمعات النامية ، بالحديث عن المجتمع المدنى كجزء لا يتجزأ من الحديث عن الديمقراطية ، رغم أن غالبية مؤسسات المجتمع المدنى فى الدول النامية لم تتجاوز مرحلة النشأة والتبلور رغم طول عمرها نسبياً. وبالتالى فهى تفتقد لإنتاج ذاتها مادياً واجتماعياً.

وفى هذا الإطار ؛ يمكن رصد اتجاهين رئيسيين متنازعين تشهدهما الساحة المصرية : **الأول** : يسعى لربط مؤسسات المجتمع المدنى وخاصة الجمعيات الأهلية والنقابات بقضية الصراع الديمقراطى ضد السلطة ، وبإمكانية إقامة مجتمع مدنى من عدمه. **أما الاتجاه الثانى**: فيرفض مقابلة المجتمع المدنى بقضية الديمقراطية على أساس أن المجتمع المدنى ظل فترة طويلة فى رحم الدولة.

وبعيداً عن الدخول فى التفاصيل التى تحيط بمفهوم المجتمع المدنى ونظرية الديمقراطية ، فإنه يمكن الاستقرار على عدد من الأفكار التى تناولتها المعالجة النظرية لطبيعة المشكلات المحددة للعلاقة بين الدولة والمجتمع ، نذكر منها: أن المجتمع هو مجال أو فضاء للتفاعل الاجتماعى الديمقراطى ، كما أنه أصبح ضماناً لمحاسبة الحكومة فى نفس الوقت الذى يوفر قدراً عالياً من الاستقلالية عنها ، بمعنى أن المجتمع المدنى يقع على القرب من الدولة ، وليس تابعاً لها ، وبالتالى صارت هناك ضرورة للانتقال من النظام السلطوى إلى النظام الديمقراطي.

وهنا سوف نستند إلى تعريف موجز لمقولة المجتمع المدنى بأنه ؛ "مجموعة القيم والأعراف التى يقبلها المجتمع المنظم على نحو سلمى طوعياً. وهذا القبول الطوعى هو بالضرورة نتاج لثقافة الأم الأوسع ، وثقافة قائمة بذاتها تتركز حول العمل الطوعى العام والمنهجى فى إطار ديمقراطي"[٤]. ووفق هذا التعريف فإن المجتمع المدنى يشمل كل المنظمات والتجمعات المدنية غير الساعية للوصول إلى السلطة ، والتى تتوسط بين الأفراد والدولة.

الأمر الذى يقودنا إلى مجموعة من التساؤلات التى سعت هذه الدراسة إلى طرحها باعتبارها إشكاليات وتحديات كبرى تواجه القوى المدنية المصرية ، ودورها فى تحقيق وترسيخ مفهوم المواطنة وممارستها ، والوصول بالحوار الديمقراطى إلى المساحات المشتركة بين غالبية المواطنين ، والتواكب مع متغيرات العصر وتطورات الثقافة والمجتمع. ومن ثم يصبح من الضرورى والمنطقى التساؤل عن دور الجمعيات والنقابات كمؤسسات مدنية فى تدعيم العملية الديمقراطية ، وتعزيز الشعور بالمواطنة ، وتحديد المشكلات الأساسية التى تعوق فاعليتها ، وسبل حلها.

ورغم الإقرار المسبق بصعوبة تقديم إجابات حاسمة أو على الأقل تحديد حيز المساهمة فى توفير سبل ممارسة الإنسان لحقوق مواطنته ، إلا أنه يمكن التأكيد على مجموعة من الإشكاليات أو الصعوبات التى تثيرها عملية الرهان على المجتمع المدنى ، ومنها:

- أن الوقوف على قدرة المجتمع المدنى فى لعب دور القاطرة الدافعة لعملية التطور الديمقراطى ، تواجه بصعوبة قياس حدود مساهمته فى الحد من النزاعات السلطوية فى الحكم أو حجم مساهمتها فى دمقرطة مؤسسات المجتمع وإشاعة القيم الديمقراطية ومن ثم دعم عملية التطور الديمقراطي.
- يظل أداء المؤسسات المدنية أو الأهلية وقدرتها على القيام بالمهام المنوط القيام بها -

مثل التدريب على التنافس والمشاركة- محدداً لمدى حدود فاعلية المجتمع المدنى ، وقدرته على تعزيز فرص مشاركة المواطنين.

- ضعف الدور التنموى وانقطاع الدور الثقافى أو غيابه ، بالإضافة إلى غلبة المكون الدينى على ما عداه من عوامل دافعة للعمل الأهلى ، ساهم إلى حد كبير فى تغليب دور التنظيمات الأهلية وفلسفتها عند حدود التكافل الاجتماعى وتقديم الأعمال الخيرية.

من هنا ؛ فسوف تركز هذه الورقة فى بحث عملية تنمية الشعور بالمواطنة على دور الجمعيات الأهلية والنقابات فى هذه العملية ، مع التركيز على أحد أبعاد القيود المحجمة لاستكمال هذه العملية ، والممثلة فى عملية إحياء المجتمع المدنى ، ودور الجمعيات الأهلية والنقابات فى تحقيق ركنى المواطنة : المشاركة والمساواة ؛ وذلك من خلال ثلاثة محاور أساسية، هى : مفهوم المواطنة ، المجتمع المدنى وحدود الرهان ، آليات التفعيل.

أولاً : مفهوم المواطنة

أكسبت ظاهرة العولمة - بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية - موضوع المواطنة أبعاداً جديدة ، دفعت بها من جديد إلى الصدارة فى اهتمامات الدول ، ورغم المراجعة التى تتم لمفهوم المواطنة التقليدى ، فإننا سنركز هنا على هذا المفهوم استناداً لارتباطه بهدف الورقة من جانب ، وتجنباً للخوض فى الكثير من التفاصيل التى يثيرها المفهوم المتغير للمواطنة من جانب آخر.

وتقوم فكرة المواطنة على تساوى كافة أعضاء مجتمع معين من المواطنين فى الحقوق والواجبات ، وأن تقنن هذه الحقوق فى الدساتير والقوانين. وتذهب بعض التعريفات إلى مدى أكبر من ذلك ؛ بالتأكيد على قيمة الولاء ؛ حيث تعنى المواطنة عموماً "العضوية أو المشاركة فى أنشطة مجتمع أو مجموعة من المجتمعات ، وهى تنطوى على إحساس بالولاء والترابط مع مفهوم الدولة أو النظام الأهلى والانتماء ، والتأكيد على العموميات المشتركة. وفى مقابل الواجبات التى يلتزم بها المواطنون نحو الجماعة يحصلون على مزايا وحقوق خاصة لتماثلهم مع النظام". وفى هذا السياق يتم التأكيد على أن أوقات التحول الاجتماعى والسياسى والأزمات القومية فى حياة الشعوب قد تؤدى إلى انحسار قيم المواطنة وانحطاطها ، مما يحتاج إلى رقابة ديناميكية من قبل النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للمجتمع ، وذلك لتشخيص الأسباب وتقديم الحلول ، والعمل على التغير فى الروح القومية والمواطنة[٥].

ويذهب ريز جريفز فى تعريفه إلى التركيز على الأبعاد الأخلاقية ومنظومة القيم المحددة للسلوك حيث يرى: "إن صفة المواطنة فى الألفية الثالثة لا تعنى مجرد دراية المواطن بحقوقه فقط ، ولكن رغبته فى ممارستها من خلال شخصية مستقلة ، كما أن قراراته وسلوكياته محكومة بالاعتبارات الأخلاقية للعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية ؛ ومن ثم فهو قادر على تنظيم وتعزيز مساره الذاتى من خلال المشاركة المدنية فى خير ورفاهية المجتمع الذى ينتمى إليه"[٦]. **من هنا يمكن التأكيد على مجموعة من المعانى والدلالات التى ترتبط بمفهوم** المواطنة نذكر منها[٧]:

- المواطنة كأساس للشرعية السياسية: فالمواطن ليس مجرد مستحوذ على حقوق فردية ، بل هو يمتلك جزءاً من السيادة السياسية ، وبالتالى هو مصدر للسلطة ، ويضفى الشرعية على الحكومات.
- المواطنة كمصدر للعلاقات الاجتماعية: فالعيش المشترك يفرض حقوقاً وواجبات متساوية بين الناس ، تقوم بالأساس على قاعدة الكرامة المتساوية للجميع.
- المواطنة كأساس لبناء الدولة الوطنية الحديثة: فعملية الاندماج الوطنى تترسخ عبر التسامح تجاه التنوع الثقافى والعرقى الذى يشهده المجتمع من جانب ، والاستناد إلى قاعدة المساواة القانونية بين أبناء المجتمع وضمان الحقوق المدنية والسياسية والشروط الاجتماعية والاقتصادية لتحقيق المساواة من جانب ثان ، بالإضافة إلى تعزيز المشاركة السياسية.

المعانى السابقة تشير إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الديمقراطية والمواطنة وبناء الدولة الديمقراطية المعاصرة ؛ فلا يتصور أن هناك ديمقراطية بدون إعمال فعلى لمبدأ المواطنة ، كما أنه ليست هناك مواطنة كاملة بلا سياق سياسى غير ديمقراطى. الأمر الذى يثير التساؤل حول مبررات ودواعى تنمية الشعور بالمواطنة من جانب ، وإمكانية التطلع لدور قيادى تقوم به منظمات المجتمع المدنى فى مواجهة العديد من الظواهر السلبية ، والتى يأتى فى مقدمتها ؛ تراجع قيم التسامح والميل إلى الانغلاق الفكرى ، وتنامى الشعور باللامبالاة من جانب ثان ، بالإضافة إلى ترسيخ ثلاثة مبادئ رئيسية لمبدأ المواطنة ؛ وهى: تحقيق العدالة الاجتماعية ، وتوفير العيش الكريم ، وتعزيز روابط الانتماء للوطن.

ثانياً : المجتمع المدنى وحدود الرهان

فى البداية ، قد يكون من الضرورى التأكيد على أن غالبية مؤسسات المجتمع المدنى فى

مصر لم تتجاوز مرحلة النشأة والتبلور رغم عمرها الطويل نسبيا ، وبالتالى فهى تفتقد لإنتاج ذاتها مادياً واجتماعياً. وأن الجمعيات الأهلية -التى تستحوذ على النصيب الأكبر من المنظمات والتنظيمات غير الحكومية البالغ عددها نحو ٢٥ ألفًا[٨]- تصل نسبتها نحو ٦٦,٨٪ ، يليها بفارق كبير الأندية ومراكز الشباب والتعاونيات الإنتاجية والزراعية والإسكانية ، والنقابات المهنية (٢٤ نقابة) ، والاتحاد العام لنقابات عمال مصر.

ورغم أن الخريطة السابقة تبدو أنها مرشحة للتغيير مع استمرار تزايد أعداد الجمعيات الأهلية - حيث بلغت ١٦٧٠٠ جمعية - إلا أنه يمكن تبين عدد من الملامح المحددة لطبيعة العلاقة بين النظام الحاكم والمجتمع المدنى ، والمشكلات الكبرى التى تعترض زيادة حيز مشاركة مؤسسات المجتمع المدنى بشكل عام فى مصر ؛ نذكر منها:

➢ أزمة الثقة بين الدولة والمجتمع تأتى فى مقدمة العوامل التى تقدم لتفسير القيود التى تعانى منها مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر ، وفى اعتقادى أنه توصيف غير دقيق لطبيعة العلاقة بين الطرفين (الحكومة والجمعيات) ؛ إذ يمكن القول إن أزمة الثقة تقتصر إلى حد ما على نظرة الجمعيات الأهلية إلى الجهة الإدارية وليس العكس ، بينما تتسم نظرة الحكومة إلى الجمعيات الأهلية بالتردد. فمنذ اضطلاع الدولة بالإشراف على الجمعيات ورقابتها ، وهى تشهد درجة عالية من الشد والجذب المستند على حدود التوافق على هذه الأولويات فى مرحلة معينة واختلافها فى مرحلة أخرى. فالإطار الوظيفى الذى سعت الحكومة لوضعه كمحدد لعلاقتها مع الجمعيات الأهلية يمثل السمة الغالبة على هذه العلاقة ، وإن تباين الخطاب السياسى فى هذا الشأن ما بين فترتى الخمسينيات والستينيات من جانب ، والثمانينيات والتسعينيات من جانب آخر. فقد ظل الترحيب الحكومى بالدور الخدمى والتنموى للجمعيات الأهلية مقدماً على ما عداه من أدوار ، خاصة السياسية منها ، سواء كان ذلك من خلال الجمعيات الدينية الإسلامية أو بعض المؤسسات المدنية الدفاعية ، لا سيما العاملة فى مجال حقوق الإنسان[٩].

وإن كان ذلك لا يلغى ما أضفاه صعود التيار الإسلامى خلال الثمانينيات من تغيير فى شكل العلاقة الحاكمة للدولة بالمجتمع ، بعدما أثبت هذا التيار قدرته على النفاذ إلى العديد من التنظيمات الوسيطة ، وفى مقدمتها الجمعيات الأهلية والنقابات ، كما لا يلغى إمكانية التفرقة بين مرحلتين أساسيتين مرت بهما تلك العلاقة ؛ **المرحلة الأولى**: وتلك تجسدها فترة ما قبل عام ١٩٥٢م حيث اكتسبت منظمات المجتمع حيزاً كبيراً من الحركة مكنها من الاستناد

إلى مبادراتها وتنشيط آلياتها ودورها فى المجتمع ، رغم التدخل الإشرافى والرقابى من قبل الدولة. **أما مرحلة ما بعد ثورة يوليو** فقد غلب على العلاقة السمة الوظيفية من جانب الدولة ، بما يتفق وتوجهاتها الاشتراكية فى المرحلة الأولى ، واتجاهها منذ السبعينيات نحو التعددية السياسية والانفتاح الاقتصادي.

➢ إن الزيادة التى شهدتها أعداد الجمعيات خلال حقبة التسعينيات من القرن العشرين لم تعكس تغييراً أو نقلة فى النشاط النوعى لهذه الجمعيات ، بقدر ما تعكس امتداداً للتغيير الذى شهدته حقبة الثمانينيات.وإن كان من الملاحظ أن حالة النشاط التى اكتنفت القطاع الأهلى وانتقاله إلى بؤرة الضوء خلال العشر سنوات الأخيرة قد ارتبطت بزيادة الوعى بأهمية ودور هذا القطاع فى التأثير على السياسات العامة للدولة ، إلى جانب الاتجاه نحو أنشطة جديدة تركز معظمها فى المنظمات الدفاعية ، وتلك الخاصة بحماية البيئة وتنمية الدخل ، حيث لا تزال أنشطة الجمعيات الأهلية العاملة فى مجال الصحة والرعاية الاجتماعية تمثل العمود الفقرى للقطاع الأهلي.

➢ إن القانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢م هو أول قانون يعنى بالإصلاح التشريعى لحالة الجمعيات الأهلية فى مصر ، بعد أن صدر الحكم بعدم دستورية القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩م (فى يونيو ٢٠٠٠م). وبعيداً عن الجدل الذى ثار حول القانون الجديد ومجموعة التحفظات المرتبطة ببعض مواده وقدرتها على إحداث تغيير حقيقى فى فلسفة العمل الأهلى ، فإن صدوره يشير إلى نتيجتين أساسيتين: **أولاهما**: أنه ينهى حالة الجمود التى فرضت نفسها على القوانين المنظمة للعمل الاجتماعى الأهلى منذ الستينيات.

وثانيتهما : أنه يخطو بسياسات الإصلاح الاجتماعى – المتمثلة فى تحرير العمل الأهلى وتطوير فلسفته – بخطوات موازية لتلك الخطوات التى شهدتها سياسات الإصلاح السياسى ، والتى بدأت عام ١٩٧٦م من خلال تجربة المنابر وما تلاها من تعددية حزبية مقيدة وسياسات الانفتاح والإصلاح الاقتصادى منذ عام ١٩٧٤م[١٠]. إذ ظلت القوانين المنظمة للنشاط الاجتماعى بلا تغيير منذ الستينيات ، الأمر الذى دفع بعض الباحثين الاجتماعيين للربط بين تفشى العديد من الظواهر الاجتماعية السلبية وانتشارها مثل الإدمان والبطالة وانتشار المناطق العشوائية وازدياد مظاهر العنف ، وبين قصور الإصلاح الاجتماعي.

فى المقابل ، نجد أن القانون ٩١ لعام ١٩٥٩م ما يزال الحاكم لهيكل التنظيم النقابى المستند إلى الأحادية التنظيمية والهرمية والمركزية ، رغم تغير الظروف السياسية والاقتصادية

والاجتماعية التى كانت قد فرضت هذه الصيغة ، بل يلاحظ أن هناك حرصاً على استمرارها؛ وهو ما توضحه سلسلة القوانين المتعاقبة المنظمة للعمل النقابى وهى ٦٢ لعام ١٩٦٤م ، و٣٥ لعام ١٩٧٦م ، و ١ لعام ١٩٨١م ، وأخيراً ١٢ لعام ١٩٩٥م(١١).

➢ إن فاعلية تلك المؤسسات تتباين بتباين نوع الجماعة التى تشارك فيها ، وكيفية تكوينها ونوعية قياداتها. فهناك جمعيات رجال الأعمال على سبيل المثال نجد أنها رغم قلة عدد أعضائها إلا أن وزنها الاقتصادى والسياسى والاجتماعى يزيد من ثقلها ووزنها داخل النظام. أو عند مقارنة نقابة المعلمين بنقابة المحامين فنجد أن الأخيرة أكثر تأثيراً ونشاطاً فى الحياة العامة من الأولى رغم قلة أعضائها (١٢).

➢ إن العلاقة بين الدولة والمنظمات المدنية تتداخل فيها عوامل أخرى كثيرة ، فرغم أن القانون هو الإدارة الأساسية لسيطرة الدولة على تلك المنظمات ، إلا أن الحكومة والأفراد يتعاملون مع القانون بطريقة وظيفية ، بحيث تتمسك الحكومة بحرفيته ، أو تتغاضى عن بعض أحكامه حسب الظروف ، ويلجأ الأفراد لتحقيق أهدافهم إلى الثغرات الموجودة فى القانون ، أو إلى التحايل عبر أشكال قانونية أخرى (١٣).

من هنا فقد تتعدد التفسيرات أو الرؤى الخاصة بدور هذه التنظيمات فى تعظيم قيم الحرية والديمقراطية والعدالة ، بالإضافة للعلاقات الارتباطية بين الديمقراطية والثقافة السياسية ، وفى هذا الإطار يمكن الحديث عن رؤى متعددة ومتكاملة لدور الجمعيات الأهلية والنقابات (موضوع هذا البحث) تتراوح ما بين كونها آلية لتعزيز الشعور بالمواطنة ، وبين طرحها للصيغة الجديدة للنظرية الليبرالية وفقاً لمبدأ الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ، بالإضافة للقدرة على إحداث حراك اجتماعى يساعد على مشاركة وفعالية الطبقات الدنيا ، إلى جانب التوافق مع الاتجاه العالمى لتنظيم دور المنظمات غير الحكومية ، والداعى لتقريب السياسات العامة من المواطنين العاديين ، وتجزئة هذه السياسات إلى مجموعة من القضايا النوعية ، بشكل يجعلها أقرب للتناول من جانب المواطنين.

١ – تاريخ العمل الأهلى ومدلولاته

ارتبط النشاط الأهلى فى مجال الرعاية الاجتماعية قديماً وحديثاً بنشأة المجتمع المصرى ؛ بمعنى أنه سبق التشريعات والقوانين المنظمة له ، التى جاءت فى مرحلة تالية لقيام الجمعيات الأهلية (بالشكل الذى نعرفه الآن). أما بالنسبة لدور النقابات ، فنجد أن هناك قوانين مستقلة تنظم الجماعات المهنية والاتحادات والنقابات العمالية ، فى إطار يختلف بدرجة كبيرة

عن الإطار المنظم للجمعيات الأهلية ، وإن تشابها فى ظروف النشأة والقدرة على التعبير عن المناخ السائد فى ذلك الوقت ، فقد تميز العمل الأهلى - سواء على مستوى الجمعيات أو مستوى الحركة العمالية - بأنه لم يكن وليد صدفة أو نتاج ظروف طارئة ، بقدر ما كان إفرازاً طبيعياً لحركة المجتمع.

(أ) النشأة والتبلور

تأسست أول جمعية أهلية فى مصر عام ١٨٢١م ، مع قيام الجمعية الخيرية اليونانية بالإسكندرية ، لتبدأ حركة الجمعيات الأهلية كمؤسسات اجتماعية تقود المجتمع إلى دعم عمليتى المشاركة والتوزيع ، ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وقيام ثورة ١٩١٩م ، حيث دخل العمل الأهلى مرحلة القيادة الجماعية والمؤسسية ، من خلال مدرستى الخدمة الاجتماعية بالإسكندرية والقاهرة (عامى ١٩٣٦م و١٩٣٧م على التوالي) ، وقد شهدت تلك الفترة قفزة فى أعداد الجمعيات (من ٦٥ إلى ٣٠٠ جمعية).

فى المقابل سعت الدولة لإيجاد إطار عام يحكم علاقتها مع المجتمع ، فبدأت مرحلة الإشراف والتوجيه عبر مجموعة من الخطوات ، -التى تواكبت مع تنامى الحركة الاجتماعية عام ١٩٣٠م - بإنشاء المجلس الأعلى للإصلاح الاجتماعى عام ١٩٣٦م ، وقيام وزارة الشئون الاجتماعية عام ١٩٣٩م ، ليدخل العمل الأهلى مرحلة جديدة من الإشراف والتفتيش الحكومى ، بالإضافة لتبنى بعض مشروعات الجهود التطوعية ، ولتتوالى بعد ذلك الرقابة الإدارية للدولة عبر سلسلة من القوانين المنظمة لعمل الجمعيات الأهلية (قانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥م ، رقم ٦٦ لسنة ١٩٥١م ، رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦م ، وأخيراً ٣٢ لسنة ١٩٦٤م) بشكل جعلها أقرب لأطر منظمة لعلاقة الدولة بالجمعيات وليس علاقة الجمعيات بالمجتمع كما يجب أن تكون. فقد سعت الدولة -عبر استراتيجيتى الدمج الوظيفى والدمج التنظيمى- للتعامل مع الجمعيات الأهلية كإحدى أدوات تنفيذ السياسة العامة للدولة ورؤيتها لأولويات كل مرحلة.

كما وضحت مبكراً علاقة الارتباط التى جمعت بين التطور التشريعى وحركة العمل الاجتماعى الأهلى ، حيث نجد أن الملاحظة الأكثر بروزاً قد تمثلت فى امتلاك الجمعيات الأهلية فرص المبادرة ، فى إطار دور تنظيمى للدولة ، عبر فترة امتدت من مطلع القرن الماضى وحتى أوائل القرن الحالى ، فى حين أخذت تلك الجمعيات فى افتقاد المبادرة تدريجياً مع دخول مرحلة التخطيط المركزى للعمل الاجتماعى فى الستينيات.

وفى هذا الإطار ؛ يمكن تحديد مجموعة من السمات العامة التى رسمتها مرحلة ما قبل ثورة يوليو ، فنجد أنها قد اتسمت بازدهار عمل الجمعيات الأهلية ومحدودية الدور التدخلى للدولة ، فلم تحظر أنشطة الجمعيات ولم تقيدها (باستثناء تلك التى تميل لاستخدام العنف ، وتعمل لخدمة حزب أو مذهب سياسى معين) ، كما أن نمو الجمعيات وتنوعها كان انعكاساً للمناخ الثقافى والسياسى السائد (الاتجاه الليبرالى ، الإسلامى المحافظ ، اليسارى ، القومى العربي) ؛ إذ بلغ عدد الجمعيات ١٣٠١ جمعية (وفقاً لإحصاءات وزارة الشئون الاجتماعية) وإن وزن الجمعيات الدينية (الإسلامية والقبطية) قد تزايد كتعبير عن وزن المكون الدينى فى الثقافة السياسية المصرية[١٤]. كذلك اقتصرت سلطة الحل على القضاء ، وارتبطت المخالفات بالأشخاص لا بالجمعيات ، والجدير بالذكر هنا أن عمل هذه الجمعيات بالسياسة واختلاط النشاط العلمانى بالنشاط الدينى هو ملمح له صفة الاستمرارية فى الثقافة السياسية المصرية حتى يومنا هذا ، بالإضافة لحرص الجمعيات الأهلية على تأكيد مفهوم المواطنة والتسامح الدينى والتنوع المذهبى ، وإعلاء قيمة الولاء الوطنى ، باعتبارها جزءاً من مناخ سياسى وثقافى ساد فى ذلك الوقت لمواجهة الإرساليات التبشيرية والغزو الأجنبى ، ومحاولة الاحتماء بالذات والثقافة الوطنية ، وهو ما يتجلى بوضوح فى مشاركة عدد من الشخصيات الإسلامية مثل محمد عبده وعبد الله النديم وآخرين فى تأسيس جمعية المساعى الخيرية القبطية مع كبار القيادات القبطية عام ١٨٨١م . وبالتالى فقد انتفت سمة الصراع بين هذه الجمعيات وهى السمة التى تركز عليها بعض الدراسات التى تناولت ظاهرة الجمعيات الدينية لتفسير الزيادة العددية لها فى فترات الستينيات والسبعينيات.

أما بالنسبة لدور النقابات ، فيرتبط بنشأة النقابات العمالية ونموها ، وتطلعها لإيجاد حلول اقتصادية وسياسية لمشاكل الطبقة العاملة ، وإن سبقها نظام الطوائف (طوائف الحرف) الذى كان ترجمة للنظام الاجتماعى القائم[١٥]. ويؤرخ لبداية العمل الجماعى للعمال بعام ١٨٩٩م ، وهو العام الذى شهد أول إضراب للعمال للمطالبة بتحسين شروط العمل مثل: زيادة الأجور ، وخفض ساعات العمل ، وأجر أيام الراحات ، والمساواة بالعمال الأجانب فى فترة الاحتلال البريطانى ، والمطالبة بنوع من التأمينات ، والنضال لعقد اتفاقيات بين العمال والإدارات الرأسمالية لضمان حقوق العمال. وإذا كان الطابع الاقتصادى هو السمة السائدة لمطالب العمال منذ تحركاتها الأولى ، إلا أنها ارتبطت كذلك بقضية التحرر والنضال الوطنى ، الأمر الذى أكسبها قوة وصلابة ، وهو ما انعكس فى زيادة الوعى العام بالحركة العمالية وأوضاعها وتنظيمها النقابي[١٦]. وإن كان من الملاحظ أن مطالب الحركة العمالية –

التى بدأت جزئية ومتواضعة- قادتها نقابة الصنائع اليدوية فى الإسكندرية ، والتى أخذت على عاتقها مهمة صياغة المطالب الشاملة للطبقة العاملة ، وأسفرت جهودهم عن ميلاد وثيقة تاريخية مهمة وهى مشروع قانون لحماية العمال "٢ مارس ١٩١٩م" ، والتى اشتملت على عدد من المطالب التى تفرضها ظروف العمل مثل الخدمات الطبية والعلاج والتعويض عن الإصابات ، وتحسين الأجور وربطها بتكاليف المعيشة ، ومكافأة نهاية الخدمة وتحديد ساعات العمل ، كذلك الاعتراف القانونى بالنقابات ، والمفاوضة الجماعية والتحكيم فى منازعات العمل وحق الإضراب(١٧).

فى المقابل ، بدأت الحكومة - عبر سلسلة من الإجراءات - محاولة تحجيم دور الحركة النقابية ، وذلك من خلال القانون رقم ٢ لسنة ١٩٢١م ، الذى حرم تنازل العمال عن أجورهم للنقابات لتعلن بذلك عن عدم رضائها عن النقابات والتشكيك فى شرعية تكوينها(١٨). وإن اكتسبت النقابات العمالية فى هذه الفترة حق التفاوض باسم العمال فى المنازعات العمالية ، وكذلك حق العمال فى تشكيل النقابات ، استناداً لصدور عدد من الأحكام القضائية التى اعتمدت على نص المادة ٢١ من دستور ١٩٢٣م فى حق المصريين فى تكوين جمعيات وذلك وفقاً لما يقرره القانون. ولكن مع استمرار حركة الإضرابات والاعتصامات فى المصانع ، صدر القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٢٣م ، الذى حرم الإضراب على الموظفين العموميين(١٩). **وبصفة عامة ، يمكن رصد عدد من السمات التى اتسمت بها هذه الفترة:**

- إن الطبقة العمالية المصرية - منذ نشأتها الأولى- مارست تحركات جماعية تتميز بدرجة عالية من الوعى والتنظيم ، وإن كانت قد افتقدت لفترات طويلة وجود قيادة قومية لنضالها الجماعى نتيجة لظروف الاحتلال والرقابة الحكومية ، ورغم سيادة الطابع الاقتصادى على النضال العمالى فى فترات كثيرة ، إلا أنه لم ينفصل أبداً عن النضال الوطنى للمجتمع.
- إن موقف الحكومات إزاء إصدار تشريعات عمالية تحمى العمال وتدافع عن مصالحهم كان مقصوراً على إصدار قوانين متناثرة وجزئية تحت ضغط الإضرابات العمالية متبعة نظرية التدرج التشريعى حيث رفضت الحكومات المتوالية الاعتراف بالوجود القانونى للنقابات حتى القانون رقم ٨٥ لسنة ١٩٤٢. وكانت تعتمد على تقديم تنازلات محدودة مثل تنظيم تشغيل النساء ، وتحديد ساعات العمل ، والتعويض عن إصابات العمل لبعض الصناعات الخطيرة. وحتى مع اعترافها بالوجود القانونى للنقابات ، تم تكبيلها بقيود صارمة تحد من فاعليتها كما سبقت الإشارة. وكذلك تم

استخدام أسلوب القمع والاستبعاد السياسى لهذه النقابات باعتبارها أدوات للصراع الطبقى فى المجتمع خاصة مع لجوئها لأساليب الإضرابات والتظاهر والشكاوى الجماعية.

(ب) الاندماج الوظيفى

مع قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ ، تغيرت الفلسفة الحاكمة للنظام السياسى ، لتنتقل من مرحلة الإشراف والتنظيم إلى مرحلة الاندماج الوظيفى لتلك التنظيمات الأهلية ، واعتبارها إحدى أدوات النظام والمعبرة عن سياساته. وفى هذا السياق ، أعيد تنظيم وضع الجمعيات الأهلية بشكل كامل من خلال القانون رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦ ، الذى اتسم بمحاولة التوفيق بين مبدأ إشراف الدولة على النشاط الأهلى وإعطاء مساحة أكبر لحركة الجمعيات ،وذلك باستحداث عدد من الأحكام الجديدة خصت بها الجمعيات ذات النفع العام منها: عدم جواز الحجز على أموالها ، وجواز قيام الدولة بنزع الملكية لصالح الجمعية ونفعها العام[٢٠] .

وعلى مدار ثمانى سنوات (هى عمر الفترة الممتدة ما بين عامى ١٩٥٦-١٩٦٤م) شهدت مصر مجموعة من التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ألقت بظلالها على السياسة العامة للدولة بتحولاتها الاشتراكية ، وفى مقدمتها قرارات يوليو ١٩٦١ ، وميثاق العمل الوطنى ١٩٦٢ ، وبدء الخطة الخمسية الأولى للتنمية الاقتصادية ، وبالتالى كان صدور القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ امتداداً طبيعياً لهذه التحولات التى تكتنف المجتمع ، فعمل على زيادة طرق الرقابة الإدارية على الجمعيات ، وزيادة أساليب التدخل الحكومى ، وإن كان من الملاحظ أن هذا القانون لم ينشئ أساليب جديدة للرقابة بقدر ما زاد من تعميقها ، وأضفى قدراً أعلى من البيروقراطية على أداء الجمعيات الأهلية.

بعبارة أخرى ، إن النظرة المزدوجة التى تحكم رؤية الدولة -ما بين السعى لتحرير القطاع الأهلى وتوفير إمكانيات إسهامه ومشاركته فى قضايا المجتمع ومشكلاته من جانب ، والحفاظ على قبضتها الحاكمة على الجمعيات من جانب آخر- تتجسد فى القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤م ، الذى يعكس عدداً من الأبعاد الخاصة بطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع مثل زيادة جرعة الرقابة على الجمعيات ، وترسيخ علاقة الوصاية على أفراد المجتمع. وإن كانت الجمعيات الأهلية أو العمل التطوعى لا تمثل استثناء فى هذا الشأن ، حيث يعانى المجتمع ككل منها. وبالتالى فتفسير تزايد أعداد الجمعيات وضعف فاعليتها يتوافر فى القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤م ، الذى يسمح بالزيادة العددية فى إطار سياسة الاندماج التنظيمى والوظيفى

مع مؤسسات الدولة وأجهزتها ، فى وقت تتجه التفسيرات الرسمية لتبرير استمرار العمل بهذا القانون لمدة تقترب من ثمانية وثلاثين عاماً ، إلى حرص النظام على قصر دور تلك الجمعيات على الجانب الاجتماعى والثقافى ، وعدم تجاوز ذلك إلى الدور السياسى ، وخاصة من جانب الجمعيات الدينية (الإسلامية) ، بالإضافة إلى محاولة تخطيط النشاط الاجتماعى بشكل مركزى.

وبنفس النظرة الحكومية التى تناولت عملية الاندماج الوظيفى للجمعيات الأهلية ، كانت النظرة **بالنسبة للنقابات** ، وإن بدت أكثر صعوبة فى وضع تصور واحد لعملية الاندماج. ومع قيام ثورة يوليو برزت ثلاثة تيارات ، **الأول**: يخشى من قوة العمال باعتبارهم أكثر القوى امتلاكاً لمنظمات شعبية قادرة على التصرف رغم القيود التشريعية المفروضة عليها. **أما التيار الثانى**: فقد استند إلى أهمية الثقة فى هذه النقابات لتكون سند الثورة فى الشارع المصرى . **أما التيار الثالث**: فقد شكل صيغة وسطاً ؛ فكان يرى إمكانية الاستفادة من النقابات لكن بقيود وبشروط وفى مظلة بيروقراطية[٢١].

وسط هذا المناخ صدرت ثلاثة قوانين عمالية مهمة اعترفت للعمال بالكثير من حقوقهم ومنحتهم امتيازات عديدة. وهى: القانون رقم ٣١٧ لسنة ١٩٥٢ بشأن عقد العمل الفردى ، والقانون رقم ٣١٨ لسنة ١٩٥٢م بشأن التوفيق والتحكيم فى منازعات العمل ، والقانون رقم ٣١٩ لسنة ١٩٥٢م بشأن نقابات العمال الذى أعطى النقابات حق تشكيل اتحاد عام لها والاعتراف بمبدأ الحرية النقابية وحق العمال الزراعيين فى تكوين النقابات. إلا أنه وجه لهذا القانون عدة انتقادات ؛ منها أنه يسمح بتعدد النقابات سواء بالنسبة لنفس المهنة أو المنشأة ، كما أنه حظر على النقابات الاشتغال بالمسائل السياسية ، وحرمانه لفئات معينة من حق التنظيم النقابى ، وبصفة خاصة موظفى الحكومة[٢٢].

وكانت نقطة التحول لموقف النظام تجاه العمال هى تأييد العمال لمجلس قيادة الثورة فى قراراته إزاء أحداث كفر الدوار (أغسطس ١٩٥٢م) ، كذلك دور بعض نقابات العمال إزاء أزمة مارس ١٩٥٤م حيث وقفت بعض النقابات بجانب اتجاهات عدم السماح بقيام الأحزاب السياسية ، واستمرار مجلس قيادة الثورة ، وعدم الدخول فى معارك انتخابية ، ورغم أن هذا لم يكن موقفاً عاماً للحركة العمالية ، إلا أن جمال عبد الناصر عبر عن تقديره لهذا الدور عندما أعلن قرارات ٢٩ مارس ١٩٥٤م ، والذى أعلن فيها أن ثورة ٢٣ يوليو قد انتهت وقامت ثورة العامل والفلاح[٢٣].

وفى يناير سنة ١٩٥٦م ، أعلن دستور الجمهورية المصرية ونصت المادة (٥٥) منه على أن: "إنشاء النقابات حق مكفول ، وللنقابات الشخصية الاعتبارية" ؛ وذلك على الوجه المبين بالقانون لذلك وبتاريخ ٣٠ يناير ١٩٥٧م تكون الاتحاد العام لنقابات عمال مصر ، والذى يعتبره البعض الاتحاد الخامس لعمال مصر (اتحاد العمال ١٩٢٠م ، اتحاد العمال ١٩٢٤م ، اتحاد العمال بزعامة عباس حليم فى ١٩٣٠م ، اللجنة التأسيسية لاتحاد عمال المملكة المصرية ٥١-١٩٥٢م)[٢٤]. وقد لعب هذا الاتحاد دوراً كبيرا فى تعديل قوانين العمل ، كما فاز أربعة من مرشحيه فى انتخابات مجلس الأمة. وبتاريخ ٧ أبريل ١٩٥٩م صدر قانون العمل الموحد رقم ٩١ لسنة ١٩٥٩م ، وقد جرم القانون تكوين أكثر من نقابة عامة ، وأجاز للنقابات العامة أن تشكل نقابات فرعية فى المحافظات ، كذلك أن لها أن تشكل لجاناً نقابية فى المؤسسات المشتغلة بنفس المهنة ، وأجاز للنقابات العامة أن تشكل اتحاداً فى كل إقليم ، واتحاداً واحداً على مستوى الجمهورية العربية المتحدة. وكان القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٦٤م هو آخر سلسلة القوانين المهمة فى الفترة الناصرية حيث عدل بعض أحكام القانون رقم ٩١ لسنة ١٩٥٩م ، حيث سمح بإعادة التصنيف النقابى بما يسمح لكل صناعة أو مجموعة صناعات متماثلة بتكوين نقابة عامة ، كما منح القانون اللجان النقابية الشخصية الاعتبارية ، كذلك سمح القانون لموظفى الحكومة والقطاع العام بالتنظيم النقابى ، ونص القانون على أن للاتحاد العام لنقابات العمال أن يشكل فى المحافظات اتحادات محلية للعمال ، ولم يحظر هذا القانون على العمال الاشتغال بالمسائل السياسية والدينية [٢٥].

وهكذا يتضح أن حكومة الثورة لم يكن لديها رؤية محددة للتعامل مع الحركة العمالية ، إلا أنها ابتداء من القانون رقم ٩١ لعام ١٩٥٩ بدأ يتضح الاتجاه العام للسيطرة السياسية تجاه الحركة العمالية حيث وضع هذا القانون أول لبنات الصياغة الاندماجية التى تتبناها النظم السلطوية. والتأكيد على أحادية وهيراركية التنظيم النقابى ، والاتجاه لدمج النقابات فى أقل عدد ممكن ، الأمر الذى وفر إمكانية استيعاب الحركة العمالية وتنظيماتها فى ظل أيديولوجيتها الشعبوية التى أممت الصراع الطبقى وكافة أشكال التناقضات الطبقية. وأصبح التنظيم النقابى وتنظيماته جهازاً بيروقراطياً سلطوياً ومنعزلاً ـ إلى حد ما ـ عن القاعدة العمالية الحقيقية[٢٦]. وهى السمة التى استمرت طوال الستينيات والسبعينيات وأوائل الثمانينيات بالجمع بين منصبى رئيس الاتحاد العام لنقابات عمال مصر ووزير العمل ، الأمر الذى خلص معه البعض لتوصيف العلاقة بين النظام والحركة النقابية فى المقولة التالية: "وافق النظام على تلبية العديد من المطالب الاقتصادية للحركة النقابية ، ووافق القادة النقابيون على قبول وصاية النظام" [٢٧].

ومع الأخذ بالتعددية الحزبية فى السبعينيات ، صدر القانون رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦م ، وتضمن القانون عدة أمور منها سريان القانون على العاملين المدنيين فى الحكومة والهيئات العامة أو القطاع الخاص والتعاونى. وحدد القانون أهداف المنظمات النقابية ، وحدد مدة الدورة النقابية بثلاث سنوات. وإنشاء رقابة ثلاثية (قضائية وإدارية ورقابة الاتحاد العام) على تكوين النقابات العمالية ، وأجاز للنقابة العامة أن تشكل نقابات فرعية للمحافظات. وأعطى للوزير المختص الحق فى طلب حل مجلس إدارة النقابة فى حالة ارتكابه مخالفة للقانون ، وعدم إزالته هذه المخالفة خلال ١٥ يوما. أما القانون الذى صدر عام ١٩٨١ فقد أدخل تعديلات عديدة على القانون السابق ، ليضع مزيداً من القيود على الحركة النقابية ، فقد خول النقابة العامة سلطة تحديد فرع المنشأة الذى تتوافر فيه مقومات تشكيل اللجنة النقابية ، وركز معظم السلطات والاختصاصات فى أيدى المستويات النقابية العليا (٢٨).

ومع بداية سياسات الإصلاح الاقتصادى والتحول نحو اقتصاد السوق ، يمكن القول إن التنظيم النقابى العمالى تبنى منذ البداية مواقف إيجابية ومؤيدة لسياسات وبرامج الإصلاح الاقتصادى باعتبارها ضرورة حتمية ، وذلك من أجل تحرير الاقتصاد المصرى من القيود والمعوقات وزيادة الإنتاج وفرص الاستثمار ، إلا أن هذا لا يمنع أن الاتحاد العام وضع تحفظاً أساسياً ؛ وهو ضرورة ألا تؤثر هذه السياسات على الحقوق المكتسبة للعمال. وفى هذا السياق ، تبرز عدة ملاحظات أساسية تتعلق بدور العمال فى أحداث العنف السياسى فى الثمانينيات والتسعينيات وهى:

١ - إن انخراط العمال فى أعمال العنف المضادة للنظام يعتبر محدوداً مقارنة بدور الطلبة أو الجماعات الإسلامية ، إلا أن تأثيرها أكبر من الناحية الاقتصادية ، هذا فضلاً عن كونها أحداثًا متفرقة ومحدودة وارتبطت بمصالح فئوية.

٢ - إن أغلب أحداث العنف التى قام بها العمال جاءت متجاوزة للتنظيمات النقابية المسئولة وخارج إطارها ، الأمر الذى يعكس ضعف هذه التنظيمات وعدم قدرتها على التعبير عن مصالح العمال وتوصيلها ، ومن ثمة تدنى ثقتهم فى فاعليتها ، ويرتبط بذلك عدم استقلالية هذه التنظيمات ، وخضوعها للسلطة التنفيذية.

٣ - يمكن فهم دور العمال فى أحداث العنف انطلاقاً من ظروف الأزمة الاقتصادية والاجتماعية بأبعادها المختلفة ، وما ترتب عليها من مساس خطير بمستويات معيشة قطاعات واسعة من الطبقة العاملة. فالملاحظ أن مطالب العمال قد اقتصرت

على المطالبة بحقوقها المتأخرة والمتراكمة فى الغالب ، ومواجهة مماطلات أصحاب الأعمال أو الإدارة.

وعلى نفس المستوى جاء أداء النقابات المهنية مرتبطاً إلى حد كبير بالمناخ السياسى والثقافى الوطنى السائد فى ذلك الوقت ، وكونها جماعات مصالح فى المجتمع المصرى ، وإن تباينت فى أدائها ، فقد شهدت فترة ما قبل الثورة ، قيام عشر نقابات هى : نقابة المحامين (عام ١٩١٢م) ، ونقابة المحامين الشرعيين(عام ١٩١٦م) ، نقابة الأطباء (عام ١٩٤٠م) ، ونقابة الصحفيين (عام ١٩٤١م) ، ونقابة أرباب المهن الهندسية (عام ١٩٤٦م) ، ونقابة طب الأسنان والصيدلة والطب البيطرى (عام ١٩٤٩م) ، ونقابة المهن الزراعية (عام ١٩٤٩م) ، ونقابة المهن التعليمية (عام ١٩٥١م)[٢٩]. وكانت نقابة المحامين فى مقدمة النقابات التى لعبت دورًا نشطاً على الساحة السياسية المصرية حيث مثل المحامون خلال الحقبة الليبرالية الصفوة الفكرية للنظام السياسى ، واحتلوا العديد من المناصب السياسية المهمة فى المجتمع. وتشير الخبرة التاريخية إلى تعدد أساليب تدخل الدولة فى العمل النقابى لتتراوح ما بين حل مجالس الإدارات ، وبين التقييد القانونى لنشاط النقابات والتدخل فى الانتخابات ، وهى سمة ممتدة حتى الآن ، وإن اقتصرت ـ إلى حد كبير ـ على التقييد القانوني. ومن المواقف البارزة هنا ما توضحه الأزمة التى انتهت بحل مجلس النقابة وتعطيل قانون المحاماة الخاص بالانتخابات عام ١٩٣٤م ، إثر احتجاج المحامين على شرعية الانتخابات التى جرت عام ١٩٣٣م ، كما لجأت الحكومة لاستخدام العنف لمنع انعقاد الجمعية العمومية للمحامين فى عام ١٩٣٠م (فى اجتماع غير عادى لاتخاذ قرارات احتجاجية ضد إلغاء دستور ١٩٢٣م) ، وهو ما انعكس فى سلسلة القوانين التالية لقانون إنشاء النقابة (رقم ٢٦ لسنة ١٩١٢م) إذ حظرت جميع القوانين اللاحقة ممارسة أى نشاط سياسى أو الاشتغال بالأمور الدينية.

ومع قيام الثورة ؛ تم إلغاء إحدى النقابات وهى نقابة المحامين الشرعيين عام ١٩٥٥ نتيجة إلغاء المحاكم الشرعية ، بينما أنشئت خمس نقابات جديدة وهى نقابات المهن التمثيلية ، والمهن السينمائية ، والمهن الموسيقية ، (أنشئت جميعها فى مارس ١٩٥٥م) ونقابة المحاسبين والمراجعين (أغسطس ١٩٥٥م) ، ونقابة المهن العلمية ١٩٦٤م[٣٠]. وتجدر الإشارة إلى أنه جرت محاولات عديدة منذ عام ١٩٥٣م حتى الآن لإقامة اتحاد عام للنقابات المهنية لكنها باءت بالفشل (باستثناء مجلس اتحاد المهنيين خلال عام ٦٤ ، ٦٥ والذى انتهى بنهاية عام ١٩٦٥م). وإن كانت هناك اتحادات جزئية ثلاثة وهى اتحاد النقابات الطبية (١٩٤٩م) ، واتحاد نقابات المهن التمثيلية والسينمائية والموسيقية (١٩٥٨م) ، واتحاد نقابة المهندسين

والنقابات الفنية (١٩٧٤م) وقد شمل الاتحاد الأخير نقابة المهندسين ونقابة المهن الفنية التطبيقية. وشهدت هذه الفترة اتجاهاً نحو زيادة عدد النقابات المهنية ، واتجاهاً عاماً نحو توسيع قاعدة العضوية ، وزيادة فترة تولى منصب النقيب[٣١].

كما شهدت فترة السبعينيات إنشاء خمس نقابات مهنية جديدة هى: نقابة المهن الاجتماعية (١٩٧٣م) ، ونقابة المهن الفنية التطبيقية (١٩٧٤م) ، ونقابة الفنانين التشكيليين (١٩٧٦م) ، ونقابة مصممى الفنون التطبيقية (١٩٧٦م) ، ونقابة مهنة التمريض (١٩٧٦م) . وفى الثمانينيات تأسست نقابتان هما نقابة المرشدين السياحيين (عام ١٩٨٣م) ، ونقابة الرياضيين (عام ١٩٨٧م) ، وأخيراً فى التسعينيات تكونت نقابة مستخلصى الجمارك (عام ١٩٩٣م) ، ونقابة العلاج الطبيعى (عام ١٩٩٤م) ليصبح إجمالى عدد النقابات المهنية ٢٤ نقابة.

وقد حملت هذه المرحلة عددًا من السمات الممتدة من مرحلة ما قبل ١٩٥٢ -كما سبقت الإشارة- ولكن الجديد تمثل فى حرص النظام الحاكم على دمج النقابات وظيفياً ؛ حيث اشترط القانون رقم ٨ لسنة ١٩٥٨ الحصول على العضوية العاملة فى الاتحاد القومى ومن بعد الاتحاد الاشتراكى فيمن يرشح لعضوية مجالس النقابات بصفة عامة ، وهو ما استمر معمولاً به حتى عام ١٩٧٧م. كما اقتصر اللجوء للعنف من قبل الحكومة فى الحدود الضيقة ، كما تعكسه محاولة منع إتمام عقد بعض الندوات حول القوانين المقيدة للحريات فى الثمانينيات. وإن كان من الملاحظ أن فترة الثمانينيات قد شهدت دفعة هائلة لنشاط النقابات المهنية ، خاصة بعد نجاح التيار الإسلامى فى انتخابات العديد من هذه النقابات ، خاصة النقابات المهنية الكبرى كما هو الحال فى نقابة المحامين ، والمهندسين ، والأطباء ، وغيرها. وكان هذا التحرك النقابى على مستويين: أ. **مستوى قومى** ؛ والذى تمثل فى دعم قضايا الحريات ، والديمقراطية ، ورفض مد قانون الطوارئ ، ودعم الحريات النقابية. كذلك إعلان التضامن مع الشعب الفلسطينى ، وإدانة تطبيع العلاقات مع إسرائيل. ب. **ومستوى فئوى** ؛ وتركز حول الاهتمام بالخدمات النقابية والحريات النقابية ، ومستحقات الأعضاء وزيادة الميزانيات[٣٢]. وشهدت هذه المرحلة كذلك نشاطاً سياسياً واسعاً سواء على مستوى كل نقابة على حدة ، أو على مستوى النقابات مجتمعة ، كذلك المشاركة السياسية مع الأحزاب السياسية ونوادى أعضاء هيئة التدريس وغيرها.

وهكذا يمكننا فهم طبيعة العلاقة بين الدولة والنقابات المهنية فى هذه الفترة حيث لجأت الدولة إلى مجموعة من القوانين كان أبرزها القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م ، ثم القانون رقم

٩٣ لسنة ١٩٩٥م اللذين أثارا أزمات عديدة وواجها معارضة شديدة من النقابات المهنية المختلفة ؛ فكان إصدار القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م (والذى عرف بقانون النقابات المهنية الموحد فى منتصف فبراير عام ١٩٩٣م) من أهم التطورات السياسية التى شهدها المجتمع المصرى فى السنوات القليلة الماضية. نظراً لأثر هذا القانون على التنظيمات النقابية المهنية ، والتى اكتسبت منذ بدء مرحلة التعددية السياسية عام ١٩٧٦م أهمية كبيرة. وقد نص القانون على اشتراط تصويت نصف أعضاء الجمعية العمومية لضمان صحة انتخاب النقيب وأعضاء مجلس النقابة. وفى حالة عدم انتخاب النقيب وأعضاء المجلس وفق النسبة السابقة تتولى اختصاص مجلس النقابة العامة لجنة مؤقتة برئاسة قضائية محددة وفقاً للقانون[٣٣]. وقد وجهت انتقادات عديدة لهذا القانون خاصة حول نسبة المشاركة التى رآها البعض مرتفعة للغاية ، ولا يأخذ بها حتى فى انتخابات مجلس الشعب ، وكذلك حول تعيين المجلس المؤقت والذى رآه البعض محاولة للتحايل ، وفرض هذه المجالس باعتبارها مجالس دائمة ، بالإضافة إلى مخالفة هذا القانون للدستور والاتفاقيات الدولية[٣٤]. وكان هذا القانون أساساً لمواجهة ترجيح كفة تيار الإسلام السياسى فى العمل النقابى ، خاصة مع ما أظهرته الممارسات السياسية لهذا التيار من قدرة فائقة على التنظيم والحشد من حيث عقد الندوات وإصدار البيانات. وكان لإصدار القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٩٣م صداه الهائل فى التحول الدراماتيكى فى علاقة هذه النقابات بالدولة ، حيث تأثرت العملية الانتخابية فى العديد من النقابات.

أما بالنسبة للقانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٩٥م والذى أثار أزمة شديدة مع نقابة الصحفيين وجدلاً سياسياً واسعاً ، فقد تضمن إدخال أفعال غير مؤثمة إلى دائرة التجريم مثل نشر البيانات أو الشائعات المغرضة أو الدعايات المثيرة ، إذا كان من شأن ذلك إثارة الفزع بين الناس أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة ، أو الإضرار بالاقتصاد القومى للبلاد. وتم تشديد العقوبات خاصة عقوبة الحبس والغرامة. كذلك أباح القانون للنيابة العامة الحبس الاحتياطى للصحفى فى قضايا النشر بواسطة الصحافة. وفور صدور القانون من مجلس الشعب تفجر جدل سياسى هائل بين الحكومة والصحفيين ، حيث انتقد الصحفيون القانون باعتباره مخالفاً للدستور نصاً وروحاً خاصة وأن المواد ٤٧ ، ٤٨ ، ٢٦ ، ٢٧ تنص على كفالة حرية الرأى والتعبير ، وأن القانون يقيد من حرية تدفق المعلومات ، وفيه تغليب للنظرة العقابية ، وفرض قيود على حق النقد ، وفرض عقوبات على التفسيرات والتأويلات[٣٥]. ورغم انتهاء الأزمة بصدور القانون ٩٦ لعام ١٩٩٦م لتنظيم الصحافة ، إلا أن الجدل حول دور الصحافة لم ينقطع.

٢ - مظاهر الضعف

إن الحديث عن زيادة فاعلية مؤسسات المجتمع المدنى فى مصر وإمكانية نفاذها إلى داخل النظام السياسى والتأثير عليه أمر يصعب تصوره فى المدى القريب لما تتطلبه هذه الزيادة من توافر مجموعة من العوامل ، مثل: الخصائص الذاتية للجماعة ، ودرجة الاستقلال ، والإطار السياسى ، ونوع السياسات العامة ، والثقافة السياسية. ومع إعمال هذه العوامل على واقع النقابات والجمعيات الأهلية الحالى ، نجد أننا أمام واقع رسخه العديد من الاعتبارات التاريخية - كما سبقت الإشارة - والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

فبالنسبة **للجمعيات الأهلية** ؛ تشير العديد من الدراسات الميدانية إلى عدد من الدلالات والمعانى التى تعكسها خريطة توزيع الجمعيات على مستوى الجمهورية ، نذكر منها:

➤ تشير خريطة الفئات المستفيدة من خدمات جمعيات التنمية الاجتماعية ، إلى تنوع واستفادة كافة شرائح المجتمع وإن كان بنسب مختلفة ، ففى دراسة للدكتور علي ليلة ، **عن دور المنظمات الأهلية فى مكافحة الفقر** ، يوضح أن غالبية فئات المجتمع تستفيد من هذه الخدمات ، سواء عبر التمكين أو تقديم المساعدات المباشرة ، حيث بلغت الأنشطة الموجهة لصالح الأطفال ٥٤ ٪ ، والموجهة للنساء نحو ٣٨,٢٪ ، والموجهة للشباب ٣٣,٢٪ ، والمسنين ١٢,٣٪ ، والمعوقين بنسبة ٩,٣٪.

ورغم هذا التوزيع شبة المتوازن بين فئات المجتمع ، فالملاحظ أن هناك انخفاضاً فى أعداد المستفيدين من خدمات جمعيات التنمية الاجتماعية سواء تلك التى تعمل فى المجتمعات الريفية أو الحضرية بنسبة ٠,٤٪ ، فوفقاً للبيانات الصادرة عن الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء فقد تراجع عدد المستفيدين من ٣٩٩٧٢٣ عام ١٩٩٨ إلى ٣٩٨٢٦٠ عام ١٩٩٩، وأيضاً هناك انخفاض لأعداد المستفيدين فى الحضر مقارنة بالريف والتى تقدر عن نفس الفترة بنسبة ٢٢,٣٪ (من ٥٢٩٠١٣ مستفيداً عام ١٩٩٨ إلى ٤١٠٨٥٤ عام ١٩٩٩) ، ويرجع هذا الانخفاض فى جزء منه إلى تذبذب أعداد الجمعيات من ناحية ، وعدم فاعلية بعضها من ناحية ثانية ، فضلاً عن عدم القدرة على الاستمرار فى تقديم الخدمة.

وربما يزداد الوضع سوءاً إذا ما أضفنا عدم وضوح الهدف والأولوية بالنسبة للقطاع الأهلى ، وعدم قدرته باختلالاته ـ السابق الإشارة إليها ـ على تقليص النسبة العالية من المجتمع المصرى التى تعيش تحت خط الفقر (والتى تقدر بما يزيد على ٤٠٪ من السكان) من جانب ، ومواجهة غياب العدالة فى التوزيع حيث الحياة فى الريف أدنى منها فى الحضر ، واستئثار المدن الكبرى بكافة الخدمات من جانب آخر.

ويؤكد تقرير التنمية البشرية عام ٢٠٠٣ هذه الحقيقة حيث تصل مستويات الفقر لأعلى قيمة لها فى محافظات الوجه القبلى ، ويمثل الفقراء فى تلك المحافظات ٣٥,٢٪ من عدد السكان ، بينما تنخفض هذه النسبة إلى ١٣,١٪ فى محافظات الوجه البحرى ، وإلى ٩٪ فى المحافظات الحضرية ، حيث تنخفض إلى ٣,٦٪ فى محافظة بورسعيد ، بينما تصل لأقصى قيمة لها فى محافظة أسيوط ٥٨,١٪.

ولذا تظل الفجوة أكبر من أن تسدها الجهود الحكومية فقط ، لا سيما إذا ما أخذنا فى الاعتبار أهمية تحقيق التنمية المتوازنة ، حتى يمكن مواجهة التباين الواقع فى مستويات الفقر بين المحافظات البحرية والمحافظات القبلية من جانب ، والتصدى إلى المؤثرات السلبية الأخرى مثل العلاقة الارتباطية بين الأمية والفقر ، وعلاقته أيضاً بالنوع (ذكر أو أنثى) من جانب آخر. وفى هذا السياق ؛ يتزايد الرهان على دور الجمعيات الأهلية فى تعظيم فرص العمل والإنتاج وخلق نسيج اجتماعى اقتصادى يساهم فى التخفيف من وطأة الفقر ومكافحته ، الأمر الذى يصعب تلمسه فى الواقع الراهن للقطاع الأهلى ، رغم دور هذا القطاع التاريخى فى التقليل من مشاكل المجتمع .

➢ ضعف الإطار المؤسسى لغالبية الجمعيات الأهلية فى مصر ، وخاصة تلك التى تعمل فى مجال التنمية. فعلى سبيل المثال نجد أن التزام أعضاء الجمعيات بتسديد قيمة اشتراكاتهم لا يتحقق سوى بنسبة ٦٠٪ تقريباً فى أحسن الأحوال ، فضلاً عن محدودية الجمعيات التى تملك حسابات منظمة ، إلى جانب افتقارها للموظفين المتفرغين أو المتطوعين المؤهلين ، الأمر الذى يعوق عملها ويجعلها غير قادرة على تنمية مواردها ، أو تحقيق التعاون الفعال مع مجتمعاتها المحلية.

➢ تستأثر المناطق الحضرية بالجزء الأكبر من نشاط الجمعيات ، إذ تشير الإحصائيات وفقاً لعام ١٩٩٨م إلى أن ٦٥,٩٪ فى المائة من الجمعيات توجد فى المدن والحضر ، ونحو ٢٩,٦٪ فى المائة فى الريف ، و٢,٧٪ تعمل فى المجتمعات الصحراوية ، و١,٨٪ تعمل فى المناطق الجديدة ، وإن محافظة القاهرة تستأثر وفقًا لأرقام ١٩٩٨م بالنصيب الأكبر من الجمعيات فى حين تأتى محافظة جنوب سيناء فى ذيل القائمة (٣٧٣٥ جمعية - ٤١ جمعية). بمعنى وجود قدر من الخلل بين الكثافة السكانية والتوزيع الجغرافى للجمعيات فى بعض محافظات الجمهورية ، حيث لا يتحقق هذا التوازن إلا فى محافظات القاهرة والإسكندرية والجيزة ، بينما لا يتوافر فى محافظات أخرى كالقليوبية وبورسعيد.

➢ تفاوت التوزيع الجغرافى للجمعيات يوازيه تفاوت آخر بين ميادين العمل الاجتماعى ، بشكل يمكن معه القول إن هناك تركزاً عبر الزمن للجمعيات فى ميادين ثلاثة ؛ هى: تنمية المجتمع ، الخدمات الثقافية والعلمية والدينية ، والمساعدات الاجتماعية ، الأمر الذى يطرح أهمية تبلور رؤية واضحة للنشطين فى العمل الأهلى والقائمين على الجمعيات الأهلية ، مفادها ربط الجمعيات بأولويات احتياجات المواطنين ، وإقامة البرامج الكفيلة بالتصدى للمشكلات المجتمعية الحادة ، وخاصة تلك المتعلقة بتنمية الموارد البشرية.

➢ يشير التوزيع الجغرافى وفقاً للمكانة التنموية للمحافظة إلى عدم ارتباط بين المكانة التنموية للمحافظة ، ووجود تركيز أعلى للجمعيات ، ويتجلى ذلك فى الوضع المعاكس بين قيام الجمعيات واحتياجات المحافظات ، فتشير مسألة تفاوت مستويات الفقر بين المحافظات إلى عدد من المؤشرات الدافعة لقيام الجمعيات ، ولا سيما فى المناطق الريفية ، ففى محافظتى بنى سويف وأسيوط (تمثلان أفقر محافظات الجمهورية من حيث نصيب الفرد من الدخل) نجد أن جمعيات المساعدات الاجتماعية ما تزال تحتل النصيب الأكبر من إجمالى الجمعيات ، رغم أن الحاجة تتطلب قيام جمعيات تنمية ، حيث إن الطبيعة الزراعية للمحافظتين تعطى أهمية أكبر لجمعيات التنمية ، وإن كان ذلك لا يلغى النمو الذى شهدته أعداد الجمعيات التنموية فى السنوات الأخيرة. فالملاحظ أن هناك غياباً للرابطة الجامعة بين نصيب الفرد من الدخل والتنمية البشرية فى المحافظات من ناحية ، وقدرتها على توجيه العمل الاجتماعى الأهلى نحو رؤية أوسع من تقديم المساعدات المباشرة أو غير المباشرة (فى صورة خدمات)، من ناحية أخرى مثال ذلك حالة محافظة الشرقية التى نجد أن ترتيبها يقل وفقاً لدليل التنمية البشرية عام ٢٠٠٣م (وتتساوى مع محافظات الصعيد والقليوبية وكفر الشيخ والبحيرة والمنوفية) عن المتوسط العام على مستوى الدولة ، فى وقت تزيد على محافظة القاهرة فى أعداد جمعيات تنمية المجتمع. فالملاحظ أن التوزيع الجغرافى لا يتوافق والكثافة السكانية إلا فى حالات القاهرة والإسكندرية والجيزة ، بينما لا يتوافر فى محافظات أخرى كالقليوبية وبورسعيد ، كما تقدم محافظة الشرقية أيضاً نموذجاً آخر للتفاوت الواضح فى الاحتياجات فهى وإن كانت تتسم بكثافة سكانية بسيطة ، إلا أنها تحظى بتركز عالٍ للجمعيات مقارنة بمحافظات السويس والفيوم والإسماعيلية (فى نفس شريحتها السكانية) ؛ وهو ما يمكن تفسيره بتزايد معدلات التنمية التى شهدتها المحافظة.

واتساقاً مع هذه الصورة ، تشير دراسة ميدانية صادرة عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية بعنوان : **"دليل الجمعيات الأهلية التنموية فى محافظة القاهرة"**

(تناولت ٥٠٢ جمعية) ، إلى مجموعة أخرى من الصعوبات ومواطن الخلل المرتبطة بمسئولية الجمعية نفسها ، والتى تحد من فاعليتها ، فهناك صعوبات كبيرة فيها يتعلق بالبنية الأساسية للجمعيات الأهلية وفلسفة العمل الحاكمة لنشاط غالبية تلك الجمعيات ، وهو ما يتجلى فى النقاط التالية:

- أن نسبة الجمعيات العاملة فى مجال التدريب والتشغيل لا تتوافق مع الهدف المنشود من كونها جمعيات تنموية تهدف إلى التصدى للقضايا المجتمعية التنموية الرئيسية وفى مقدمتها مواجهة البطالة.
- هناك نسبة ليست بالقليلة لا ينطبق عليها وصف "جمعيات تنمية" بالمعنى الدقيق ، حيث يغلب عليها الطابع الخيرى أوالخدمى ، وذلك باعتمادها على تقديم المساعدات الاجتماعية.
- إن إدارتى مدينة السلام (٩جمعيات) وشرق مدينة نصر (٢٠ جمعية) شهدتا أكبر عدد من الجمعيات المتوقفة عن العمل من إجمالى ٦٢ جمعية متوقفة على مستوى محافظة القاهرة ، وإن كان من الملاحظ أن العديد من الجمعيات التى شملها الدليل قد شهدت توقفاً لبعض الأنشطة ، وهو ما يثير مسألة القدرة على الاستمرار وتوافق الأهداف مع الأنشطة الفعلية للجمعية.
- جاءت إدارة شرق مدينة نصر فى المرتبة الأولى التى تحتل فيها المرأة رئاسة مجلس الإدارة (٦ جمعيات).
- ارتفاع نسبة الجمعيات التى لا تمتلك أجهزة كمبيوتر ووسائل اتصال حديثة ، إذ بلغت نحو ٧٠٪ من إجمالى عدد الجمعيات التى شملها الدليل.

وتقودنا هذه الصورة إلى نموذجين من حالات الاندماج الوظيفى التنظيمى للجمعيات التطوعية فى إطار الدولة . **النموذج الأول** : يتعلق بجمعيات الأسر المنتجة ، وكونها إحدى صور الاندماج الوظيفى الذى كان لنجاحها ارتباط بنجاح السياسة العامة للدولة. فبعد أن كانت الجمعيات فى الستينيات مندمجة فى إطار سياسات توزيع الدخل أصبحت فى الثمانينيات جزءاً من سياسات الإصلاح الاقتصادى من حيث الاتجاه نحو دفع القدرة التصديرية للمنتجات ، وتنمية المصادر الذاتية لدخل الأسر الفقيرة. ويبدو أن نجاح هذه المشروعات كان الدافع وراء التأكيد المستمر من قبل وزارة الشئون الاجتماعية على زيادة أعداد الأسر المشاركة. فتشير تقديرات عام ١٩٩٨ إلى أن مجموع الأسر المستفيدة من هذا المشروع بلغت ٣٩٧٠٤٨ أسرة من بينها ١٩٣٩٦٢ أسرة (أى ٤٨,٨٪) استقلت إنتاجياً وتسويقياً.

أما النموذج الثانى: فتوضحه نوادى أعضاء هيئة التدريس بالجامعات كنموذج لحالات الاندماج التنظيمى للجمعيات التطوعية ، وتشير هذه الحالة إلى واقع عام هو أن الجمعيات المندمجة وظيفياً فى الدولة تعتبر أكثر استقراراً فى سياق السياسات العامة من الجمعيات المندمجة فقط تنظيمياً ، حيث إن الاندماج التنظيمى يسمح للجمعيات بالتأثير فى التغيرات المجتمعية بصفة عامة ، بعكس الجمعيات الخاضعة للاندماج الوظيفى. وقد ظهر هذا التأثير من جانب نوادى أعضاء هيئة التدريس فى عام ١٩٨٩م بأسلوب أكثر وضوحاً من الجمعيات الأخرى ، وربما شارك نادى القضاة فى هذه السمة لنوادى هيئات التدريس.

فالاندماج التنظيمى لم يمنع النوادى (على الأخص نادى أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة) من الاحتجاج على بعض الاتجاهات السياسية للنظام ، الأمر الذى تراجع معه دور وزارة الشئون الاجتماعية فى التأثير على نشاط النوادى رغم امتلاكها للآليات وفقاً لقانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ . بعبارة أخرى فإن نشاط النوادى فى هذا العام أدى إلى بروز أدوار لوزارات أخرى مثل التعليم والداخلية ورئيس الوزراء[٣٦].

بهذا المعنى يمكن القول إن تدخل الدولة -سواء بالحل أو الدمج أو التجميد للجمعيات المندمجة وظيفياً والتى يصعب تسييسها- يظل الشكل الأكثر شيوعاً فى الخبرة التاريخية للعمل الأهلى ، فنموذج جمعية الهداية الإسلامية والجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة المحمدية وجمعية الشبان المسلمين أكبر دليل على ذلك ، فى وقت تشكل نوادى هيئات التدريس وضعاً خاصاً نسبيا.

وتنقلنا هذه الصورة إلى القيد السياسى الذى يشكل محدداً رئيسياً لآلية إعمال القانون وتوقيت الاستخدام. وإن كان من المبكر الحكم على تجربة القانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢ ، إلا أن خبرة تعامل الجمعيات الأهلية مع القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤ تظل محدداً لمفارقة الربط بين الملاءمة السياسية ودرجة الاحتقان السياسى من جانب ، وتوافر الآليات الرقابية التى يمكن استخدامها فى أى وقت من جانب آخر.

أما بالنسبة للدور النقابى ؛ فيمكن رصد عدد من الصعوبات والقيود المحجمة لزيادة تأثير هذا الدور ، يأتى فى مقدمتها نجاح السلطة التنفيذية فى استيعاب القيادات العمالية سواء بالترغيب أو بالترهيب ، الأمر الذى أدى لضعف الدور النقابى ومحدودية تأثيره فى السياسة العامة للدولة ، وبما لا يتوافق وكبر أعدادها وضخامة عضويتها ، لذا يقتصر تحركها على المظاهر الاحتجاجية ، أما على صعيد النقابات المهنية فمن الملاحظ أن طبيعة المهنة تلعب دوراً

كبيراً فى تحديد درجة القرب والبعد عن الحكومة ، مثال ذلك حالة نقابة المعلمين التى تعد أكبر النقابات المهنية عضوية (٧٥٠ ألف عضو) مقارنة بنقابة المحامين ، فنقابة المعلمين بحكم أن أعضاءها تقريباً مدرسون فى مدارس الدولة فإنها تمتلك العديد من الوسائل المحجمة لدورها[٣٧].

كما يبرز عامل التقييد النقابى أيضاً ، باعتباره عنصراً مهماً من عناصر ضعف النقابات ؛ سواء داخل هذه النقابات أو على صعيد علاقتها مع بعضها البعض. وفى هذا السياق ، يمكن رصد بعض أوجه هذا القصور الذى تعكسه اللوائح والقوانين المنظمة للعمل النقابي:

١. مشكلات العضوية: حيث تتصف العضوية فى كثير من النقابات المهنية بشىء من التعقيد لا نجده عادة فى النقابات العمالية ، وهو ما يمكن إرجاعه لاقتراب النقابة المهنية من نظام الطائفة القديمة. ويدخل فى مشكلات العضوية أيضاً عدم وضوح الخطوط التى تميز بين مهنة وأخرى[٣٨] ، كما يشير انخفاض نسبة العضوية فى النقابات والتى لا تتجاوز ٢٨٪ من حجم الطبقة العاملة المصرية ، إلى قصور تنظيمى وإدارى ووجود فجوة كبيرة بين التنظيم النقابى الرسمى والطبقة العاملة ، وخاصة إذا ما أخذنا فى الاعتبار أيضاً ضآلة عضوية عمال القطاع الخاص فى التنظيم النقابى والتى لا تتجاوز ٢,٠٪ من حجم العضوية خلال الفترة الممتدة من ١٩٩١ - ١٩٩٦[٣٩]. وهو ما انعكس بالتبعية على نشاط الحركة العمالية وفاعليتها وعبر فى نفس الوقت عن تحول ميزان القوى فى المجتمع المصرى لغير صالح قوة العمل المنظمة.

٢. إن بعض النقابات العمالية والمهنية قد اقتصرت فى مفهومها للعمل النقابى على الإدارة البيروقراطية للجماعة بمعنى اقتصارها على تضييق نشاطها فى إطار الحد الأدنى من الخدمات النقابية ومحدودية مشاركتها فى القضايا ذات السمة القومية وكذلك السياسة العامة التى ترتبط بها[٤٠].

٣. إن معظم النقابات الفرعية التى تنتشر فى معظم محافظات مصر على خريطة العمل النقابى تعانى من الضعف وانخفاض المشاركة. ومن المهم التأكيد على أن ارتفاع مشاركة النقابات الفرعية ومظاهر حيويتها يعتبر المحك الرئيسى الذى يعكس عمق الوعى النقابى وعمق الاهتمام. فصناديق الانتخاب ليست هى المظهر الوحيد ، وإنما طبيعة الالتحام بين هذه النقابات الفرعية ، والبيئة القومية والمحلية لا يمكن تجاوزها.

٤. أزمة العلاقة بين التنظيم النقابى الرسمى وقواعده ، فالملاحظ أن هناك فجوة بين التنظيم

الرسمى وقواعده. ويظهر هذا واضحاً فى النقابات العمالية ، وتشير عدد من الدراسات إلى أن ٨٥٪ من التحركات العمالية التى تمت منذ عام ١٩٨٨ تمت بمعزل عن التنظيم النقابي. بل إن التنظيم النقابى أدان كثيراً من هذه التحركات العمالية كما حدث فى اعتصامات الحديد والصلب عام ١٩٨٩ والقومية للأسمنت بحلوان[٤١].

٥. غلبة المصالح الفئوية: وليس عيباً أن تسعى أى نقابة أو جمعية إلى حماية مصالحها ، لكن على ألا يكون ذلك فى غياب رؤية شاملة للمصلحة العامة ، وعدم وجود تنسيق بين النقابات المهنية إلا عند حدوث خطر يهدد المصالح المشتركة لهذه النقابات مجتمعة كما حدث عام ١٩٩٠ فى مطالبة رئيس الجمهورية بدعم الحريات والديمقراطية ، وفى عام ١٩٩١ الذى شهد انعقاد المؤتمر العام الأول للنقابات المهنية.

٦. الضعف المؤسسى والوظيفى للنقابات والذى يعود إلى عوامل عدة تتلخص فى تعدد الانقسامات وتشابكها داخل مجالس النقابات. وقد برز ذلك بصورة واضحة منذ منتصف الثمانينيات مع سيطرة التيار الإسلامى على العديد من مجالس النقابات المهنية[٤٢] ؛ حيث شهدت نقابات المهندسين والمحامين والأطباء -التى يسيطر عليها التيار الإسلامي- تبادل اتهامات داخل المجالس بين تكتل الإسلاميين والتكتلات المعارضة ، ووصل الأمر داخل نقابة المحامين على سبيل المثال إلى تقديم شكاوى للنائب العام بوجود مخالفات جسيمة وفساد ، وكان التكتل المعارض هو الذى قدم هذه الشكاوى[٤٣] ، الأمر الذى يطرح مسألة غياب آليات منهجية للحل السلمى للصراعات والمنافسة الداخلية ، والتى تنخرط فيها شخصيات مؤثرة أو قيادية فى حياة المنظمات ، مما يؤدى إلى ضعف قيمة المشاركة والتعايش. ومن الأمثلة البارزة هنا ما شهدته نقابة المحامين طوال فترة الثمانينيات من عدم استقرار وصراع ، ووصل إلى حد استخدام العنف وتجميد نشاط واحدة من أبرز النقابات التى قادت المجتمع المدنى فى فترة شديدة الصعوبة فى تاريخ البلاد ، وقد امتدت هذه الممارسات فى التسعينيات إلى عدد من النقابات ، حيث ساهم القانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٩٣ فى تجميد نشاط ثمانى نقابات مهنية ، نتيجة امتناع اللجنة القضائية ـ التى أوكل إليها القانون مهمة إجراء الانتخابات ـ عن تحديد مواعيد لإجراء الانتخابات فى هذه النقابات وهى: الأطباء ، الأسنان ، البيطرية ، الصيادلة ، المحامين ، التجاريين ، الزراعيين ، المهندسين ، التطبيقيين ، المعلمين ، الرياضيين[٤٤].

كذلك تبرز مشكلة "الشخصنة" إذ تلعب شخصية النقيب دوراً حيوياً فى تحديد فاعلية النقابات ، إلى جانب مشكلة الحراك داخل النقابات ، إذ لا يصل التغيير إلى المستويات العليا سواء داخل النقابات العامة أو الاتحاد العام إلا فى حدود ضيقة ، فهناك قيادات نقابية تحتفظ بمناصبها لمدة تزيد على ١٥ سنة ، فالتغيير يقتصر على مستوى اللجان العليا فقط ، كما أن التنظيم النقابى العمالى لا توجد له قوة أو منظمات منافسة تجعله يحرص على الحصول على رضا العمال. بل وضح توجه الاتحاد نحو السلطة(٤٥). وقد أوضحت آليات الانتخابات العمالية غياب الدور الحقيقى للتنظيم النقابى وفاعليته كمنظمة نقابية منوط بها الدفاع عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وتحسين ظروف العمل. كما شهد الاتحاد العام لنقابات عمال مصر أزمة شديدة "فى أبريل ١٩٩٥م" ، عقب صدور قرار المحكمة الدستورية بإسقاط المادة ٣٨ من القانون ٣٥ لسنة ١٩٧٦ ، والخاصة بعدم جواز الجمع بين عضوية مجلس إدارة المنظمة النقابية والعضوية العاملة فى نقابة مهنية بما لا يزيد على ٢٠٪ ، وهو ما يعنى بطلان الاتحاد العام لعمال مصر(٤٦) ، الأمر الذى دفع الحكومة لوضع مشروع قانون معدل للنقابات العمالية يعالج أوجه القصور فى القانون السابق ، وبما يتواءم مع المتغيرات والأوضاع الجديدة.

➢ ضعف التأثير النقابى العمالى فى وضع السياسة العامة للدولة أو التأثير فيها ، والذى يقف عند مجرد إبداء الرأى ، وهو ما يتضح فى قضية بيع القطاع العام ، ومشروع قانون العمل الموحد. فبالنسبة للقضية الأولى نجد أن رفض الاتحاد العام للعمال فكرة الشركات القابضة لم تحل دون تطور حالة الرفض إلى حالة التكيف مع الأمر الواقع لتقليل الآثار المترتبة على عملية الخصخصة ، مثل إنشاء صندوق إضافى للتأمين ضد البطالة ، وإنشاء اتحادات ملاك للعمال والمصانع والشركات المعروضة للبيع. كذلك الحالة بالنسبة للموقف من مشروع قانون العمل الموحد ، حيث انتقل موقف التنظيم النقابى -وخاصة فى مستوياته العليا- من الرفض إلى التأييد المبرر لتلاؤم المشروع مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى تمر بها الدولة.

تشير مظاهر الخلل والضعف التى تكتنف دور الجمعيات الأهلية والنقابات – فى المساهمة فى تعزيز عملية التطور الديمقراطى ، وتعظيم فرص المشاركة للمواطنين- إلى مساهمة أكثر نجاحاً ـ إلى حد ما ـ ترتبط بتقليل الآثار الناجمة عن عملية التحول الاقتصادى ، وتطبيق برامج الإصلاح ، وما استتبعها من تراجع لدور الدولة من العديد من مجالات تقديم الخدمات ، الأمر الذى ساهم بدوره فى تزايد الرهان على القطاع الأهلى -بصفة خاصة- فى تقليص الفجوة التى خلفها هذا التراجع من جانب الدولة.

ثالثاً – آليات التفعيل

الصورة السابقة تشير إلى مستويين من المشاركة الشعبية ؛ **الأول** : مستوى جزئى صغير وتمثله الجمعيات الأهلية. **والثانى**: مستوى وسيط يأخذ شكل التنظيمات النقابية سواء عمالية أو مهنية. وفى هذا السياق يمكن الحديث عن أهمية إعادة تنظيم مؤسسات المجتمع المدنى التى سوف نقصرها هنا على الجمعيات الأهلية والنقابات ، دون أن يعنى ذلك عدم انطباقها على باقى مؤسسات المجتمع المدنى وتنظيماته ، والبداية تكون عبر تلافى الأسباب المعوقة والمؤدية إلى هشاشته حتى الآن ، لا سيما وأن الأمر لا يخلو من بعض النجاحات ، وفى مقدمتها تضامن مؤسسات المجتمع المدنى معاً ، وتصديها للقانون ٩٣ لعام ١٩٩٥ الذى سعى لتقييد حرية الصحافة ، فكان تضامن المنظمات غير الحكومية مع نقابة الصحفيين أحد ملامح الوظيفة الإعلامية الثقافية المنوط القيام بها.

ومع نجاح هذه التجربة ، نجحت أيضاً المساعى الضاغطة لتغيير القانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤م ، والتى أسفرت عن صدور القانون رقم ١٥٣ لعام ١٩٩٩م (الذى حكم بعدم دستوريته) ليلة صدور القانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢م. وإن كان من الملاحظ أن الفترة الفاصلة بين صدور القانونين – والتى تقترب من ثلاث سنوات– قد شهدت حالة من النقاش العام الذى تجاوز حدود البحث عن أهداف وأبعاد القانون الجديد وانعكاسه على العمل الأهلى ، ليمتد إلى تناول مسألة الإصلاح السياسى المطلوب ، وقدرته على زيادة الهامش الديمقراطى ، ولذا فقد تعددت المواقف ما بين تأييد القانون ورفضه ، أو الدعوة إلى البناء عليه واتخاذه كخطوة على طريق تنشيط المجتمع المدني.

فى المقابل ، بدت الحكومة أكثر حسماً فى تغليب خيار تغيير القانون ، وعدم الاكتفاء بتعديله ، وأكثر رغبة فى دمج القطاع الأهلى ضمن سياستها العامة ، وأقل تردداً فى سياستها الإصلاحية تجاه هذا القطاع ، وإن ظلت ملامح هذا التردد مرتبطة بقضيتين شائكتين هما التمويل والدور السياسى للجمعيات. فرغم التجاوز الحكومى لمنهاج الحلول الجزئية للتوافق مع المتغيرات والمستجدات التى شهدها المجتمع ، إلا أن ملامح التردد ظلت قائمة فى تجربتى إعداد القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩م والقانون ٨٤ لعام ٢٠٠٢م. فنجد أنه رغم الإقرار الحكومى بأهمية دور القطاع الأهلى ، وأهمية إيجاد قانون جديد ، إلا أن الأمر احتاج إلى حوالى خمسة وثلاثين عاماً تقريباً قبل أن تشرع الحكومة فى تقديم القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩م الذى حكم بعدم دستوريته ، كما أن السرعة التى اكتنفت عملية تمرير القانون فى مجلس الشعب

والرغبة فى تجنب المزيد من النقاش والجدل ، لم تسفر فقط عن الوقوع فى خطأ إجرائى أدى لعدم دستورية القانون ، ولكنه فى الحقيقة يعكس أيضاً أن الممارسات الفعلية للدولة قد غلب عليها سمة التردد.

ولذا جاء القانون ٨٤ متوافقاً مع سياسة الخطوة خطوة -أو الإصلاح المتدرج- التى تسعى الحكومة لتطبيقها ، والتى تتجاوز نطاق العمل الأهلى إلى كونها فلسفة عامة تحكم النظام السياسى بشكل عام. وبالتالى فقد حمل القانون الجديد فى جنباته العديد من الإجراءات أو الأدوات التى من شأنها أن تحفظ للجهة الإدارية قدرتها على الإشراف والتدخل فى تحديد هامش الحركة الممنوح للجمعيات الأهلية ، وهو ما تجلى فى تباين وجهتى نظر الجهة الإدارية ، ونظر الرافضين للقانون حول المادة رقم ٤٢ الخاصة بإعطاء حق حل الجمعيات إلى الجهة الإدارية ، والمادة رقم٢ التى تنص على اختصاص القضاء الإدارى فى نظر منازعات الجمعيات والمؤسسات الأهلية ، الأمر الذى يمكن معه القول إن تجاوز النمط الحكومى المستند لمحدودية التغيير لم يقابله تخفيف لقبضة الجهة الإدارية ، وأن القانون الجديد يسير فى مسار الإصلاحات الهيكلية التى عكستها على سبيل المثال مجموعة التعديلات التشريعية والتنفيذية التى اتخذتها الحكومة خلال عام ١٩٩٤م.

وبالتالى فإن محدودية التغيير تعكس عدداً من الدلائل والمؤشرات الخاصة بالنظرة لمفهوم العمل الاجتماعى التطوعى فى مصر:

➢ إن القانون الجديد يعيد جدلية العلاقة بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدنى ، وحدود حيز التفاعل بينهما ، وخاصة مع استعادة الجهة الإدارية حق حل الجمعيات الذى سبق وأن أعطاه القانون ١٥٣ لعام ١٩٩٩م للقضاء ، الأمر الذى زاد من موجة التحفظ على القانون الجديد ورفضه. فى المقابل ، سعت الجهة الإدارية لتأكيد دورها المساند لعمل الجمعيات ، من خلال الإعلان عن عدد العاملين المنتدبين من وزارة التأمينات والشئون الاجتماعية للعمل بالجمعيات والذى بلغ عددهم نحو ١٧ ألف موظف ، وأن الدعم الحكومى بلغ ٦٥ مليون جنيه كمعونة سنوية لأكثر من خمسة آلاف جمعية ، وموافقتها على حصول ٨١ جمعية أهلية على منح ودعم من الهيئات الدولية بما قيمته مائة مليون جنيه ، بالإضافة إلى تعدد مزايا القانون الجديد والتأكيد على حرية تكوين وتسجيل الجمعيات ، وكون موقفها اتسم دائماً بالمرونة ، مع الاستناد إلى نمو عدد الجمعيات كدليل على صحة موقفها. وتشير آخر البيانات إلى أنه منذ الفترة التى أعيد فيها العمل بالقانون ٢٣ لعام ١٩٦٤م (فى الفترة الممتدة من ٣/ ٦/ ٢٠٠٠م

وحتى ٣/٦/٢٠٠٢م) وحتى صدور القانون الجديد قد تم إشهار ١٣٥٨ جمعية ، يضاف إليها ٣٧٣ جمعية أشهرت خلال فترة العمل بالقانون ١٥٣ ، والممتدة من تاريخ صدوره فى ٢٧مايو ١٩٩٩م ، وحتى الحكم بعدم دستوريته فى يونيو ٢٠٠٠م.

وما بين وجهتى النظر تلك ، يمكن التأكيد على أن زيادة عدد الجمعيات بحوالى ١٧٣١ جمعية خلال فترة الثلاث سنوات الماضية يعبر عن استمرار معدل نمو الجمعيات بدرجة كبيرة ، مقارنة بفترات زمنية أخرى. كما يشير أيضاً إلى الاهتمام بالمفهوم التنموى الواسع لعمل الجمعيات ، الذى لا يقتصر فقط على جمعيات تنمية المجتمع ، بل يمتد إلى جمعيات التنمية البشرية والدفاعية بأشكالها المتنوعة ، وإن كان من الملاحظ أن هناك خللاً مستمراً فى توزيع الجمعيات على مستوى المحافظات ، فنجد أن محافظات القاهرة والجيزة والإسكندرية تستحوذ على النصيب الأكبر من نسبة الجمعيات المشهرة ، إذ تصل إلى ٢٩,٤٪ ، فى حين ما تزال تلك النسبة منخفضة جداً فى محافظات جنوب سيناء وشمال سيناء والأقصر ومرسى مطروح[٤٧].

➢ تعبر مواد القانون عن استمرار استراتيجية الدمج الوظيفى التى انتهجتها الدولة منذ أواخر الخمسينيات ، على الرغم من تطور دور الدولة من مرحلة الإشراف والتوجيه إلى مرحلة الرقابة والإشراف ، وهو ما يعبر عن رؤية الحكومة لموقع الجمعيات الأهلية فى السياسة العامة للدولة ، ودورها فى سد الاحتياجات المجتمعية. فالقانون الجديد يشجع ويعطى إعفاءات إلى ما يزيد على ٩٩٪ من أعداد الجمعيات البالغ عددها ١٦,٧٠٠ جمعية (وهى الجمعيات العاملة فى مجال المساعدات الاجتماعية والتنمية المحلية) ، أما العدد الباقى من الجمعيات فيتعلق بالجمعيات الدفاعية ، وخاصة تلك المرتبطة بحقوق الإنسان ، فهى لا تحظى بنفس القدر من الاهتمام. فرغم الاعتقاد بصعوبة الفصل بين الأداء التنموى من جانب ، والممارسة الديمقراطية والأداء السياسى من جانب آخر ، إلا أن التباين بين أولويات الحكومة ومؤسسات المجتمع المدنى ككل -وليس الجمعيات الأهلية فقط- قد فرض العديد من القيود والصعوبات على نشاط بعض أنواع الجمعيات ، الأمر الذى يمكن تلمسه فى غلبة الطابع الخدمى والخيرى على دور الجمعيات الأهلية حتى الآن.

ورغم الإقرار بأهمية هذا الدور فى ظل الظروف المعيشية لغالبية المواطنين ، إلا أنه يمكن رصد ثلاث سمات رئيسية فرضها ضعف التأثير الدفاعى فى السياسات العامة ، وحتى فى موازنة علاقاتها مع الدولة ، فمن ناحية يبدو أن الدور التنفيذى والخدمى الذى تقوم به غالبية

الجمعيات الأهلية يخرجها من دور الشراكة فى صنع التنمية وسياساتها إلى كونها طرفاً مشاركاً ، ومن كونها طرفاً ذا أنشطة دعائية ودفاعية إلى كونها مجرد طرف مقدم للخدمات. ومن ناحية ثانية بدا أن غلبة الطابع الخدمى قد فرضت المزيد من الأعباء على عاتق منظمات ومراكز حقوق الإنسان ، وجعلتها الطرف المباشر فى مواجهة الدولة فى القضايا الدفاعية ، وخاصة أن باقى الميادين الدفاعية -مثل قضايا البيئة ، وعمل الأطفال ، وحقوق المرأة- تساير الاتجاه وأولويات العمل الحكومى. ومن ناحية ثالثة تشير الخبرة التاريخية إلى توافر خبرات ميدانية واسعة تسمح للجمعيات الأهلية بالمشاركة فى عملية صنع السياسات ، وخاصة فى مجالات رعاية الأسرة والصحة والأمومة والطفولة.

واتساقاً مع هذه المعطيات ربما يكون من الضرورى التأكيد أيضاً على مجموعة من التوصيات التى يجب مراعاتها لدافع العمل الأهلى ككل ، نذكر منها:

- العمل على تعميق مفهوم التطوع لدى المواطن من خلال زيادة جرعات التوعية والمساحة الإعلامية.
- أن تتوسع وزارة الشئون الاجتماعية فى عمليات التدريب والاتصال والتوجيه لأعضاء الجمعيات الأهلية ، إلى جانب دورها فى حث الجمعيات على الاستفادة من أحكام القانون رقم ٨ لسنة ١٩٧٢م الخاص بندب الموظفين والمتخصصين.
- العمل على زيادة موارد الجمعيات سواء من خلال الدعم المباشر من جانب الحكومة ، أو غير المباشر بتخفيض الإعفاءات الجمركية ، فضلاً عن ربط قيام أى جمعية أهلية بوجود سياسة مالية خاصة بها.
- التأكيد على ثقافة بناء المؤسسات المدنية ، وذلك عبر دعم وترسيخ عدد من العناصر المحددة لهذه الثقافة ، والتى يأتى فى مقدمتها العمل على توسيع النزوع نحو العمل الطوعى ، وإعمال قواعد المحاسبية والشفافية كقيم أساسية فى الممارسة الديمقراطية ، وإعلاء شأن الحل السلمى للصراعات والخلافات الداخلية.
- إعطاء مساحات أكبر للثقافة المدنية عبر وسائل الإعلام وذلك بالتأكيد على قيم المجتمع المدنى وفى مقدمتها قبول الآخر ، وإعلاء قيم الحوار ، وتوفير ضمانات الحرية العامة ، فضلاً عن تعزيز الإعلام النقدى ، وتوسيع المساحات الإعلامية الخاصة بتغطية نشاطات المنظمات غير الحكومية.

فى المقابل تبرز أهمية وضع مواثيق أخلاقية يكفل لها الاحترام والاتفاق من جانب

جماعات المجتمع المدنى ككل ، ومن هذه الجماعات تبرز النقابات بما لها من حجم فى المشاركة الشعبية يصعب تجاوزها ، وتحليل الإطار السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى يحكم نشاط الحركة النقابية حالياً ، ورصد القضايا موضع الاهتمام للحركة ، وعلاقة هذه الحركة بالنظام السياسى ، كل ذلك لا بد وأن يساهم فى تحديد مقومات الانطلاق للحركة النقابية المصرية. ولطرح مقومات الانطلاق لا بد وأن نطرح للنقاش بعض القضايا الأساسية حول مستقبل الحركة النقابية المصرية:

١. إننا أمام إطار اقتصادى واجتماعى يختلف كلية عن ذلك الذى نشأ فى ظله التنظيم النقابى الحالى. وكان ذلك نتاجاً لسياسة متكاملة تعيد صياغة أسس الاقتصاد الوطنى من خلال إنهاء كافة القيود التى تحول دون نمو النشاط الرأسمالى وسيادة علاقات الإنتاج الرأسمالية وآليات السوق وتحرير التجارة الخارجية ، وانعكاسات ذلك على الطبقة العاملة والمهنية والحركة النقابية فى مصر بصفة عامة. فقد ترتب على ذلك تدهور فى مستويات المعيشة ، وتفاقم ظاهرة البطالة ، والفجوة الواسعة بين الأجور والأسعار وهو ما قد يؤدى إلى مزيد من التوتر الاجتماعى ، واحتمالات تفجر الحركة العفوية الجماهيرية، واستمرار تصاعد العنف فى المجتمع ، مما يلقى على عاتق الحركة النقابية مسئولية مضاعفة فى المستقبل بالنسبة لتطوير وحماية هذه التحركات ، وتوجيهها نحو أهداف واضحة ، وفى إطار مهام محددة تساعدها على التأثير فى مجمل أوضاع المجتمع.

٢. إن تاريخ الحركة النقابية المصرية يعتبر عاملاً أساسياً بالنسبة لقدرتها على مواجهة مسئولياتها القادمة ، ومواجهة التطورات الجديدة بفاعلية: "إن استعراض تاريخ هذه الحركة يثبت أنها مسلحة بخبرة نضالية واسعة وقادرة على تهيئة الحركة النقابية للقيام بدورها الجديد ، بل وطرح مبادرات تضع هذا الدور الجديد موضع التطبيق ".

٣. مع حسم غالبية النقابات لخيار العمل من داخل النظام واللجوء إلى وسائل وأدوات من شأنها دعم هذا الخيار ؛ تبقى أهمية توفير توافق عام على أسلوب التعامل مع المستجدات الجديدة التى يواجهها المجتمع. فى المقابل ؛ يجب على الدولة التحرك فى إطار مبادرة جديدة تتجاوز بها سلبيات الفترة الماضية التى استندت إلى حملة إعلامية حكومية تعبر عن المخاوف من سيطرة الإسلاميين على النقابات ، وتوظيف الاتهامات بالفساد والاحتكار السياسى لضمان الرأى العام ، مع إجراءات لفرض الحراسة على عدد من النقابات المهنية الخاضعة لنفوذ الحركات الإسلامية فى مصر.

الأمر الذى يتطلب بدوره طرح تصور متكامل للنهوض بالحركة النقابية المصرية إزاء المرحلة القادمة حتى تتوافق والمستجدات التى أخذت سبيلها إلى الطبقة العاملة المصرية إلى جانب غياب التجانس وارتفاع دوران العمال بين مهن مختلفة ، وضعف دوران وتجديد النخبة ؛ وذلك يكون كما يلى:

١. إطلاق الطاقات الخلاقة والقيادات الجديدة ؛ وهذا يتطلب ممارسة حقيقية للديمقراطية النقابية.

٢. تعميق الانتماء للنقابات وآليات العمل الجماعى ، وتنشيط النقابات الفرعية وطبيعة العلاقة بينها وبين النقابات العامة ، ثم تدعيم الدور الذى يمكن أن تلعبه النقابات الفرعية فى حل مشكلات المجتمع المحلى. كذلك التأكيد على مبدأ استقلالية النقابات ، واحترام قرارات الجمعية العمومية.

٣. تعديل هيكل التنظيم النقابى القائم والذى أصبح غير قادر على التلاؤم مع إدارة شئون علاقات العمل. وهذا يستلزم خلق المؤسسات والديناميات والكوادر وجهاز المعلومات القادر على إمداد المفاوضين النقابيين بالمادة الرئيسية اللازمة لإدارة مفاوضة ناجحة تستند إلى وعى خاص بالظروف الموضوعية التى يتم فى مسارها المفاوضة الجماعية.

٤. بالرغم من أهمية الربط بين النضال النقابى والنضال السياسى إلا أنه يتعين عدم الخلط بينهما ، وألا يحل العمل السياسى المباشر محل النضال النقابى فى حركة النقابات. وألا يحدث انحراف نحو استبدال الحزب السياسى بالنقابة ، واعتبار النقابة التنظيم القادر على طرح مهام سياسية وتحمل مسئولياتها ؛ لأن النقابات نشأت أصلاً كجهاز لتعبئة المهنيين من أجل تحسين شروط العمل والدفاع عن المصالح المهنية.

٥. أهمية تنفيذ الأحكام القضائية ووضع ضوابط وجداول زمنية لعمل اللجان القضائية المشرفة على النقابات ؛ حتى يمكن إجراء الانتخابات فى موعدها ، وإعادة نشاط النقابة لوضعها الطبيعى.

٦. ضرورة إعادة النظر فى الإطار التشريعى للتنظيم النقابى بما يضمن له حرية الحركة والنشاط وقوة التأثير. وقيام هذه الجماعات بدورها كمؤسسات للمجتمع المدنى لزيادة مساحة الديمقراطية والدفاع عن القضايا القومية. وبالتالى فإن تطور العلاقة بين هذه النقابات والدولة هو مؤشر رئيسى على تطور طبيعة النظام السياسي. فهو يعكس بصدق طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة ؛ سواء بما تطرحه من أنماط للصراعات والصدامات،

أو أنماط التعاون والتفاهم. المهم فى إطار النظام السياسى المصرى تطوير قنوات الاتصال والتفاهم بين الجماعات والسلطة ، وإزالة مظاهر الصدام بين الطرفين وهو مطلب رئيسى سوف يرتبط بمستقبل الديمقراطية.

الخـــاتمـة

النتيجة المستخلصة توضح أن تأثير التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كان الدافع وراء النقلة التى شهدتها مؤسسات المجتمع المدنى - خلال العقدين الماضيين- بقدر أكبر من المتغير السياسى ، وإن كان ذلك لا يلغى تأثير العامل الخارجى الدولى على البيئة الداخلية المحيطة بالعمل الأهلى مقارنة بالأبعاد والضغوط الداخلية.

وبالتالى فالمطلوب - حتى يمكن أن يزيد التأثير وحيز المشاركة فى السياسات العامة من جانب المؤسسات المدنية ككل ومنها الجمعيات الأهلية- أن يستمر تصاعد الاتجاه الداعى لتغليب الدور التنموى على الدور الخدمى والخيرى ، بالإضافة إلى الاستمرار فى بناء القدرات المؤسسية ، وتعظيم فرص التعاون والتفاعل فيما بين التنظيمات الأهلية حتى يمكن التأثير فى مسار السياسات العامة.

بعبارة أخرى يجب الإقرار مسبقاً بوجود العديد من المشاكل المعقدة ، التى لا تقف على القيد القانونى الذى يسهل تغييره إذا ما توافرت الإرادة لدى السلطة السياسية ، ومن ثم يصبح الحديث عن أى دور حيوى لمؤسسات المجتمع المدنى فى عملية التطور الديمقراطى مرهوناً بالقدرة والرغبة فى طرح الحلول لمجموعة القيود والضوابط التى تشكل أطر العمل الاجتماعى ؛ سواء كانت ممثلة فى القوانين والتشريعات التى تحد من دور الجمعيات الأهلية ، أو فى ضعف العلاقة التعاونية فيما بين الجمعيات بعضها البعض ، أو فى الاهتمام بسياسة الكم على حساب الكيف من قبل الدولة ، أو فى غياب نخبة سياسية وثقافية مؤمنة وملتزمة بالعمل الأهلي.

ولذا يجب تكثيف الضغوط نحو ترسيخ وتطوير ثقافة بناء المؤسسات ، إلى جانب تنمية تقاليد الأداء ومعاييره فى حقل العمل التطوعى غير الحكومى ، وخاصة فى المجالات الشائكة مثل حقوق الإنسان والمواطنة ومواجهة التطرف والبيئة.

وأخيراً يمكن القول إنه رغم سلبيات الصورة الراهنة لغالبية مؤسسات المجتمع المدنى ، إلا أنها تظل المدخل الأكثر ملاءمة لتدريب المواطن العادى على الممارسة الديمقراطية ، وإحداث الحراك الاجتماعى المطلوب لدعم استقلال المجتمع بكل تناقضاته الاجتماعية.

هوامش الدراسة

(١) السيد يسين، المواطنة فى زمن العولمة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، سلسلة المواطنة رقم ٥، ٢٠٠٢م، ص٢٢.

(٢) سمير مرقس، المواطنة تاريخاً، دستورياً، فقهياً، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، سلسلة المواطنة، رقم ١، ١٩٩٨م، ص٥.

(٣) السيد يسين، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢و٥٣.

(٤) د. محمد السيد سعيد، الإعلام وثقافة المجتمع المدني، ورقة مقدمة للمؤتمر الثانى للمنظمات الاهلية العربية،القاهرة عام ١٩٩٧م ص ٢٥.

(٥) عايدة عباس أبوغريب، تطوير مناهج التعليم لتنمية المواطنة فى الألفية الثالثة، المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة، ص٢٧.

(٦) د. إسماعيل الفقى، إدراك الطلاب لمفهوم العولمة وعلاقته بالهوية والانتماء، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس، القاهرة، ص ٢٠٠.

(٧) السيد يسين، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠.

(٨) سعد الدين إبراهيم، نحو مجتمع مدني، مركز ابن خلدون، القاهرة، يوليو ١٩٩٦م، ص٨.

(٩) أيمن السيد عبد الوهاب، قانون الجمعيات الأهلية.. الأولويات والتحديات، كراسات استراتيجية، العدد ١٢١، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الاهرام، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٣.

(١٠) سعد الدين إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ٤.

(١١) هويدا عدلى، الدور السياسى للحركة العمالية فى مصر "١٩٥٢م – ١٩٨١م"، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٥

(١٢) أحمد عبد الله، المشاركة الشعبية بين دلالات المفهوم وحدود التطبيق، جريدة الحياة اللندية، ٢٤/ ١٠/ ١٩٩٥م.

(١٣) شهيدة الباز، المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادى والعشرين محددات الواقع وآفاق المستقبل، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الثانى للمنظمات الأهلية العربية، ١٩٩٧م، ص ١٤.

(١٤) د. أمانى قنديل، الجمعيات التطوعية والثقافة والتنشئة السياسية فى مصر، ورقة مقدمة إلى المؤتمر السنوى السابع للبحوث السياسية ، الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرار والتغيير، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، فى الفترة ٤ـ٧ ديسمبر ١٩٩٣م، ص ٢٣ و٢٤.

(١٥) رؤوف عباس حامد ، الحركة العمالية فى مصر "١٨٩٩م – ١٩٥٢م" ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ص ١٨ –٢٢.

(١٦) هويدا عدلى رومان بطرس،مرجع سبق ذكره، ص ٩٢ـ٩٤.

(١٧) عطية الصيرفى، التحركات الجماعية للعمال ١٩٨٨ – ١٩٩١م ، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤. ص ٩٢.

(١٨) محمد فهيم أمين، تاريخ الحركة العمالية وتشريعات العمل بالإقليم المصري ، عالم الكتب، القاهرة ، ص٢٠.

(١٩) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧ – ١٠٨.

(٢٠) محمد عبد العاطى، مرجع سابق، ص ٥.
(٢١) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عام " ١٩٥٧-١٩٩٢م". مرجع سبق ذكره، ص ٩ و ٢١ .
- د.يحيى حسن درويش " تاريخ العمل الأهلى التطوعى فى مصر "، ورقة مقدمة إلى مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية، القاهرة، فى الفترة من ١٣ أكتوبر ـ ٣نوفمبر ١٩٨٩م، ص ٨٥و٨٦.
(٢٢) محمد فهيم أمين، مرجع سبق ذكره. ص ٢٩.
(٢٣) لمزيد من التفاصيل راجع:
- جمال البنا، الحركة النقابية المصرية تاريخاً وتنظيماً عبر مائة عام ١٨٩٢ - ١٩٩٢ (القاهرة: مطبعة أبناء وهبة حسان). ص ٢٤٢.
- هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره. ص ١٧٥ - ١٧٨.
(٢٤) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عام "١٩٥٧-١٩٩٢". مرجع سبق ذكره. ص ٢٣.
(٢٥) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره. ص ١٢٨ - ١٣١.
(٢٦) عادل شعبان، البرنامج الاقتصادى والديمقراطى للحركة العمالية، قراءة فى برامج المرشحين (١١٩١ - ١٩٩٥)، فى " د. فوزى منصور مقدم "، مرجع سبق ذكره، ص١١٥.
(٢٧) عمر الشافعى، القوى السياسية وانتخابات النقابات العمالية، فى د. فوزى منصور " (مقدم)، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٤.
(٢٨) هويدا عدلى رومان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤ - ١٣١.
(٢٩) جمال البنا، النقابات المهنية المصرية فى معركة البقاء، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢١.
(٣٠) جمال البنا، المرجع السابق، ص٢١.
(٣١) جمال البنا، المرجع السابق، ص٢٢.
(٣٢) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨م. مرجع سبق ذكره، ص ٥٠٤ - ٥٠٦.
(٣٣) جمال البنا، الحركة النقابية المصرية، مرجع سبق ذكره، ص ٥ - ٦.
(٣٤) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٩٣، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٤م، ص ٣٥٦ـ٣٥٧.
(٣٥) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٩٥م، المرجع السابق، ص ٤٣٠ - ٤٣٣.
(٣٦) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٩م، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٤٦٠.
(٣٧) د.أحمد عبد الله، مرجع سبق ذكره.
(٣٨) الاتحاد العام لنقابات عمال مصر، الاتحاد العام لنقابات عمال مصر فى ٣٥ عام " ١٩٥٧-١٩٩٢م"، مرجع سبق ذكره. ص ٤١.
(٣٩) السيد يسين (محرر)، التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٨.مرجع سبق ذكره، ص٥٠٨ - ٥٠٩.
(٤٠) هويدا عدلى، "النقابات العمالية أبعاد الواقع ورهانات المستقبل"، ورقة مقدمة إلى الملتقى الثامن للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢.
(٤١) عادل شعبان، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٩.

(٤٢) السيد يسين (محرر)، **التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٨٦م** ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٨٧م. ص ٣٨٩.

(٤٣) السيد ياسين (محرر)، **التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٥م** ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٧م ، ص ٤٣٠ - ٤٣٤.

(٤٤) د.محمد السيد سعيد، مرجع سبق ذكره، ص٢٦.

(٤٥) أمين عز الدين (محرر)، **دور جديد لنقابات العمال في مصر** ، (القاهرة: دار صوت العرب للثقافة والإعلام، مايو ١٩٩٤م). ص ٣٠ -٣١.

(٤٦) جريدة العربي، ١٢/٦/١٩٩٥م.

(٤٧) أيمن السيد عبد الوهاب ، قانون الجمعيات الأهلية.. الأولويات والتحديات، كراسات استراتيجية، مرجع سبق ذكره، ٢٠.

✽ تعقيب ..

د. وحيد عبد المجيد

بسم الله الرحمن الرحيم

فى البداية أريد أن أشيد بالفكرة التى يقوم عليها موضوع المؤتمر ، فكرة جديدة ليست مكررة لأننا نعانى فى كثير من المؤتمرات والندوات من تكرار الأفكار والموضوعات وفى كل مرة نبدأ من البداية. وهذه الفكرة التى يقوم عليها موضوع المؤتمر - العلاقة بين المواطنة والديمقراطية - فكرة بالفعل جديدة وتدل على إدراك إدارة المركز للتطورات الجديدة سواء فى النظرية السياسية أو فى حقل السياسات المقارنة. لكن ما لاحظته هو وجود فجوة بين هذه الفكرة - الرؤية التى قدمتها إدارة المركز لموضوع المؤتمر- وبين تنفيذ هذه الرؤية فى الأوراق ، وكانت هذه الفجوة بدرجات مختلفة بالطبع ، ربما لأن فكرة الموضوع فكرة غير تقليدية لكن تم التعامل معها فى معظم الأحيان بشكل تقليدي.

فى ورقة الدكتور حامد عبد الماجد هناك لمس أكثر للموضوع الأساسى للمؤتمر ، وفى الإسهام الكبير الذى قدمه أستاذنا طارق البشرى تم الدخول فى قلب الموضوع من الناحية النظرية. لكن ورقة الأخين العزيزين هانى وأيمن لم تدخلا فى جوهر الموضوع فى العلاقة بين هذين المتغيرين الأساسيين - المواطنة والديمقراطية - لكن تناولتا الموضوع من زاوية الديمقراطية بشكل أكثر وضوحاً ، و بالتالى هما ورقتان يمكن أن تصلحا فى أى مناقشة حول الديمقراطية والتطور الديمقراطى بشكل عام سواء من زاوية الجماعة السياسية Political Community المقصود بها الأحزاب والقوى السياسية أو من زاوية المجتمع المدنى ، وبالتالى لها علاقة بموضوع التطور الديمقراطى بشكل عام أكثر من البحث فى هذا الارتباط بين موضوع الديمقراطية وموضوع المواطنة والبحث فى المتغيرات الوسيطة بينهما. ولذلك فى الإطار العام لدينا اقتراب من الموضوع بدرجات مختلفة ، ولأن الموضوع جديد وغير تقليدى يمكن فهم أن الاستجابة لم تكن بنفس الدرجة لما هو المطلوب على وجه التحديد فى الأوراق.

سأقدم بعض الملاحظات العامة السريعة فى حدود ما يسمح به الوقت. عندى أولاً ملاحظة عامة على كيفية معالجة مشكلة الديمقراطية والتطور الديمقراطى سواء فى علاقتها

بقضية المواطنة كما طرحها أخى الدكتور حامد عبد الماجد أو فى الورقتين الأخريين وبالذات فى ورقة الأخ هانى ؛ أن هناك نزوعاً إلى نظرة أحادية تحصر مشكلات التطور الديمقراطى وما يقترن بها من مشكلات المواطنة -كما نظر إليها الدكتور حامد عبد الماجد- فى أداء وممارسات نظام الحكم فى الأساس والقيود التى يفرضها. وهذه نظرة أحادية تضع الخير فى جانب والشر فى جانب ، وأن النظام هو الجانى وأن المجتمع والمواطنين هم الضحية. وهذه النظرة الأحادية لا تساعد على فهم حقيقة المشكلات القائمة وتفسيرها تفسيراً يساعد على التعامل معها بشكل فعّال ؛ لأن هذه النظرة تتجاوز مشكلة جوهرية تتعلق بضعف وهشاشة الجماعة السياسية المصرية بشكل عام فى الحكم وفى المعارضة وفى المجتمع المدنى وفى الإدارة وعلى كل المستويات ، لكن على المستوى السياسى يظهر هذا الضعف أكثر وهذا مفهوم تاريخياً.

وربما يكون ما تحدث عنه المستشار طارق البشرى قبل قليل له علاقة أيضاً بهذا الموضوع ؛ أن الجماعة السياسية المصرية لم تتح لها الفرصة لكى تتطور تطوراً كافياً يساعدها على التعامل مع المشكلات التى يواجهها المجتمع على المستوى السياسى بشكل فعال. هذه الجماعة بدأت تظهر فى منتصف القرن التاسع عشر -وبالتحديد فى ستينيات ذلك القرن- مع تأسيس مجلس شورى النواب وكانت بداية مبشرة جداً ، وفى ذلك الوقت كان عدد مجالس شورى النواب أحد عشر أو اثنى عشر برلماناً فى العالم كله ، ولم يكن فى معظم الدول الأوروبية برلمانات فى ذلك الوقت. لكنَّ الاقتحام السريع للاستعمار لهذه التجربة وقضاءه عليها أدى إلى عدم اكتمالها وأدى إلى انقطاع سريع جداً فى التطور الذى بدأ للجماعة السياسية. وقد كانت هذه هى الفترة التى بدأ فيها المصريون يعون مواطنتهم المصرية المختلفة عن تبعيتهم العثمانية أو التركية ، واقترن هذا الإدراك بالنضال الديمقراطى فكانت ثورة أحمد عرابى هى ثورة الديمقراطية فى جوهرها وهى أيضاً ثورة للمواطنة من أجل جعل مصر للمصريين فى مواجهة تسلط من بدأ ينظر إليهم فى هذه الفترة على أنهم أجانب عن مصر ولكنهم يحصلون على مزايا كبيرة من الأتراك والشركس وغيرهم وبعد ذلك الأجانب الأوروبيون الذين اقتحموا البلاد.

وبدون العودة إلى مشكلات المرحلة التكوينية للجماعة السياسية المصرية لن نتمكن من عبور الأزمات التى نواجهها الآن ، و إذا ظل كل طرف ينظر إلى الآخر على أنه المسئول عن المشكلة وأنه لا يصلح للتعامل مع هذه المشكلات سواء نظرة الحكم إلى المعارضة والمجتمع المدنى أو العكس لن نستطيع أن نضع أقدامنا على الطريق الذى يساعدنا على التطور فى اتجاه

الديمقراطية. ولذلك فى بعض الأوراق – ورقة الأخ العزيز هانى – إشارة إلى مشكلات الأحزاب والقوى السياسية ولكن بشكل ثانوى ؛ فالحديث عن ممارساتها جاء ثانوياً مقارنة بالتركيز الشديد على ما اعتبره جرائم كبرى ارتكبت فى حق الديمقراطية وفى حق التطور الديمقراطى من طرف واحد. والحقيقة أن المسئولية مشتركة وموزعة على الجميع ، قد يتحمل أحد الأطراف جزءاص أكبر من المسؤولية لكن ذلك لا ينفى المسؤولية عن الطرف الآخر وأنه لو لم تكن هذه القيود موجودة لتطورت الأمور بشكل سليم. وهذا أمر مشكوك فى صحته لأننا إذا نظرنا إلى ممارسات سلطة الدولة وممارسات السلطة داخل الأحزاب والقوى السياسية لن نجد فرقاً كبيراً ، بل بالعكس ربما نجد أن ممارسات السلطة داخل الأحزاب والقوى السياسية أكثر تعقيداً وأكثر عنفاً وحدة من ممارسات سلطة الدولة تجاه هذه الأحزاب و القوى السياسية.

فيما يتعلق بموضوع المشاركة السياسية – وكانت هناك إشارات إليه فى أكثر من ورقة – أقول إن المسألة ليست فى حجم المشاركة إنما فى نوعية المشاركة ومدى فاعليتها ؛ لأن المشاركة السياسية بطبيعتها محدودة فى كل النظم السياسية ، والفرق بين درجة المشاركة من نظام إلى آخر فرق محدود وليس كبيراً. وفى الغالب الأعم عندما يكون المتوسط العام للمشاركة فى حدود ٥٠ ٪ فإن هذا يعتبر مستوى مرتفعاً من المشاركة السياسية ، وفى معظم الأنظمة الأكثر ديمقراطية فى العالم لا يصل مستوى المشاركة إلى ٥٠ ٪ لكن المهم هو نوعية المشاركة وطبيعة السياق الذى تحدث فيه هذه المشاركة. وكما أشارت ورقة الأستاذ هانى ، فإن المشاركة فى النقابات المهنية فى مصر محدودة وليست واسعة ، باستثناءات قليلة جداً ، إنما القاعدة العامة فى النقابات المهنية أن المشاركة فى الانتخابات محدودة ولا تزيد على ٢٠ إلى ٢٥ ٪ ، وعندما اشتُرِط أن تصل المشاركة إلى نسبة معينة كان ذلك بمثابة مشكلة. وفى النوادى الرياضة توجد مشاركة أوسع وهذا وضع نمطى ؛ أن المشاركة فى المنتديات الأصغر أكبر وأوسع من المشاركة فى المنتديات الأوسع ، ولذلك نجد فى الأنظمة الأكثر ديمقراطية أن المشاركة فى انتخابات المجالس المحلية أعلى وأكثر كثافة من المشاركة فى الانتخابات العامة الرئاسية أو النيابية أو غيرها ، ونجد فى الولايات المتحدة أن المشاركة فى انتخابات الكونجرس الخاص بالولاية أعلى من مستوى المشاركة فى الكونجرس الفيدرالى ، وهكذا فى انتخابات اختيار حاكم الولاية مقارنة بانتخابات الرئاسة ، و بالتالى هذا ليس مؤشراً على وجود خلل بالضرورة أو فى كل الأحوال.

المشكلة الأساسية لدينا هى هشاشة المجتمع السياسى والمجتمع المدنى ، ولذلك نجد فى بعض الأحيان أننا نحاول أن نبحث عن شيء يدلنا على أنه لو أتيحت الفرصة لهذا المجتمع المدنى أو هذا المجتمع السياسى ورفعت عنه القيود فإنه سيصنع المعجزات وسيحقق أشياء عظيمة جداً ، فنحاول أن نبحث عن أى مظهر لهذا فنبالغ فى بعض الأمور كتجربة إلغاء القانون ٩٣ لسنة ١٩٩٥م ، ونعتبر أن المجتمع المدنى أبدى دوراً هائلاً وعظيماً دون أن نسأل أنفسنا لماذا فى هذه الأزمة تحديداً وليس فى كل الأزمات الأخرى ؟ لماذا يستطيع المجتمع المدنى أن يكون فعالاً مرة واحدة وعلى سبل الحصر بينما يكون فاقداً للفعالية فى كل الأزمات والمناسبات الأخرى؟ لأن الأمر لم يكن حقيقةً هكذا. وبدون الدخول فى تفاصيل ، فإن العنصر الأساسى الذى أدى إلى حل أزمة قانون ٩٣ بهذا الشكل هو أن نقيب الصحفيين فى ذلك الوقت استطاع أن يدير حواراً جاداً ومؤثراً مع سلطة الدولة ، وقد كنت عضواً فى اللجنة التى شكلها نقيب الصحفيين فى ذلك الوقت لإدارة الأزمة وكنت متابعاً جيداً لها ، وقد تشكلت اللجنة متأخرة لأن الأزمة عندما حدثت كان نقيب الصحفيين الأستاذ إبراهيم نافع فى رحلة علاجية فى الولايات المتحدة وحدثت الهبة التى لم يكن لها أى أثر ، لكن عندما وصل نقيب الصحفيين بعد حوالى ثلاثة أسابيع لم يكن هناك أى أثر يذكر للهبة على مسار الأزمة. يعود ذلك أيضاً إلى وجود مشكلة فى النظر إلى العلاقة بين المجتمع المدنى والدولة أو سلطة الدولة ، وأن هناك نزوعاً إلى الصدامية وأن المجتمع المدنى يمارس ضغطاً على الدولة ويصطدم معها ويفرض إرادته عليها. وهذا بعيد تماماً عن مفهوم المجتمع المدنى ؛ فالمجتمع المدنى تربطه بالدولة علاقة هى مزيج من الصراع والتعاون ولكن ليس الصدام على الإطلاق، وقد تكون هذه هى الحالة الوحيدة التى أديرت فيها أزمة بين المجتمع المدنى والدولة بهذه الطريقة ونتيجة وجود قناة مفتوحة بين الطرفين. وهذه الحالة موجودة فى بعض النقابات لكن فى الأزمة المشار إليها كانت العلاقة بين نقيب الصحفيين ورئيس الجمهورية هى الحاسمة فى حل هذه الأزمة ، وأقول ذلك من واقع عملى بشكل يومى داخل اللجنة التى شكلت لإدارة هذه الأزمة لأن مستوى تطور المجتمع المدنى لا يسمح بهذه الأوهام.

والمجتمع المدنى الفعال تاريخياً فى مصر هو المجتمع المدنى التقليدى ، وقد عانى المجتمع المدنى التقليدى من أزمات كثيرة جداً فى الخمسين سنة الأخيرة نتيجة سياسات أدت إلى حرمانه من الموارد الأساسية التى كان يعتمد عليها ، وبصفة خاصة الأوقاف. أما المجتمع المدنى الحديث - ودائماً ما نتكلم عن المجتمع المدنى الحديث - فهو شديد الهشاشة ، وحتى الآن لا يمكن القول إنه نابع من تطور حقيقى فى المجتمع بقدر ما هو انعكاس لعوامل

خارجية ، فالجزء الأكبر من المجتمع الحديث فى مصر مرتبط بتطورات خارجية ، وبتطورات دولية أكثر منه تطور حقيقى فى بنية المجتمع فى مصر ، ولذلك لا بد أن يكون هشاً ولا بد أن يكون سطحياً جداً ولا بد أن يكون قشرة صغيرة على سطح المجتمع المصرى لا يمكن أن يدخل فى أعماقه لأنه ليس نابعاً منه حتى الآن بشكل حقيقى لأن مستوى التطور الذى حدث فى مجتمعنا لا يسمح حتى هذه اللحظة بالوصول إلى هذه الدرجة من درجات المجتمع المدنى الحديث فى مجالات مثل حقوق الإنسان والبيئة والمرأة ، فهذا الشق من المجتمع المدنى مرتبط بالخارج – وهذا لا يعنى أنه عميل للخارج فهذه اتهامات غير مقبولة – وانعكاس لتطور يحدث فى الخارج أكثر منه فى الداخل لا يعبر حتى هذه اللحظة عن تطور حقيقى فى داخل المجتمع.

النقطة الأخيرة هى المتعلقة بموضوع جهاز الأمن فى ورقة الأخ الدكتور حامد عبد الماجد وبالطبع تحتوى الورقة على كثير من التفاصيل التى تحتاج إلى مناقشة. لكن المسألة الأساسية هنا أن هناك بالفعل دوراً طاغياً لجهاز الأمن فى العملية السياسية ، هذا الدور نتج عن غياب الحزب الذى يؤدى هذا الدور ، لم يكن هناك حزب حاكم بالمعنى الحقيقى يدير التفاعلات السياسية وأيضاً الاجتماعية مع المجتمع المدنى والنقابات وغيرها ، فكان من الطبيعى أن يتولى جهاز الأمن هذا الدور وأن يقوم به ليسد ذلك الفراغ فى النظام السياسى ، لأننا عندما انتقلنا إلى التعددية المقيدة أصبح الحزب الحاكم امتداداً للتنظيم الواحد الذى لم يكن حزباً ، فالتنظيم السياسى الواحد فى مصر لم يكن تنظيماً حزبياً بالمعنى المعروف للحزب السياسى ، وظل جزءاً من الجهاز الإدارى للدولة ، وأصبح السؤال هو : هل كانت هناك بدائل لملء الفراغ الناتج فى الفترة ما بين منتصف السبعينيات والآن؟ وأتمنى من الدكتور حامد أن يأخذ فى الاعتبار التطور الذى بدأ يحدث الآن لأن هناك تطوراً فى الحزب الوطنى يتجه تدريجياً إلى أن يؤدى لتغيير فى هذا الإطار ، وسيكون هناك حزب حاكم بالمعنى المعروف فى النظم السياسية يقوم بدوره. والسؤال هو كيف سيكون أثر هذا التطور إذا استمر واكتمل على هذا الوضع الذى تم رصده وتحليله بالطريقة التى رصدت؟

ختاماً ، أود أن أطرح بعض الأسئلة فى مسألة تحليل موقع الجماعة الوطنية فى العلاقة بين المواطنة والديمقراطية ، فمن ضمن ما قدمه الدكتور حامد عبد الماجد طرحه لكثير من الأسئلة ، ونريد أن نسأل مثلاً ما هو الدور الذى قامت به الأحزاب السياسية فى توسيع نطاق المشاركة فى تفعيل العلاقة بين المواطنة والديمقراطية؟ ماذا فعلت الأحزاب بالأعضاء الذين انضموا إليها عند تشكيلها فى منتصف وأواخر السبعينيات وكانوا بمئات الآلاف فى بعض

الأحزاب وبعشرات الآلاف فى أحزاب أخرى؟ ماذا فعلت الأحزاب السياسية بهؤلاء الأعضاء الذين انضموا إليها وكيف قلت عضوية هذه الأحزاب إلى ٥٪ أو ١٠٪ من عضويتها عند بداية تأسيسها بالرغم من تضاعف عدد السكان فى مصر تقريباً فى هذه الفترة وزيادتهم بنسبة ما بين ٣٥٪ إلى ٤٠٪؟ كيف نفسر هذا فى ضوء المفهوم السائد أن النظام الحاكم هو المسئول وهو مصدر الشر الأساسى فى هذه المسألة وأن الجميع ضحايا وأنه لو أتيحت لهم الفرصة لأقاموا صرحاً ديموقراطياً عظيماً لا نجد أى مؤشر عليه فى ممارسات الأحزاب والقوى السياسية؟ ما الدور الذى قامت به منظمات المجتمع المدنى فى دعم ثقافة وممارسة العمل التطوعى وإلى أى مدى ساهمت فى قتل هذه الثقافة وهذه الممارسة لدى الناس؟

كيف سيؤثر التطور الديمقراطى - إذا تسارع فى الفترة المقبلة - على حالة المواطنة فى مجتمع تسوده فى العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة مشكلات فى هذا الموضوع وفى ظل الاحتقان الموجود فى المجتمع ، وبالتالى كيف نضمن علاقة إيجابية بين التطور الديمقراطى وبين دعم واستقرار مفهوم المواطنة؟

هل دفع التطور الديمقراطى بهذا المعنى هو مسألة قرار ، أى مسألة تحتاج إلى قرار سياسى بأن نكون أكثر ديموقراطية ، أم أن المسألة أبعد وأعمق وتتعلق بمستوى تطور المجتمع نفسه؟ وهل المبالغة أو التطرف فى طرح المطالب الديمقراطية ، وهى مطالب لا يستطيع المجتمع أن يستجيب لها أو أن يستوعبها فى لحظة معينة ، هل هذا يحقق ديموقراطية أم يؤدى إلى فوضى؟ وهذه هى نقطة التقاطع بين كثير من أطروحات الإصلاح الديمقراطى فى مصر وبين الأجندة الأمريكية الحالية ، فرغم أن هذه الأجندة مرفوضة قولاً إلا أن هناك التقاء موضوعياً معها فى الخطاب السياسى للعديد من الأحزاب والقوى السياسية الذين يتصورون أن مسألة الديمقراطية هى مجرد قرار وأنه ما أن يتغير الدستور وتتغير القوانين الموجودة وتجرى انتخابات حرة تنتقل انتقالاً مباشراً وسريعاً إلى مجتمع ديموقراطى متطور ومتقدم. هل هذا الافتراض صحيح؟ هل مستوى وتطور المجتمع يسمحان بتوقع هذا؟

وأخيراً كيف نصل إلى رؤية لمعدلات التطور الديمقراطى بشكل تدريجى فى مدى زمنى محدد ليس مدى زمنى طويلاً لكنه أيضاً قصير إلى الحد الذى يمكن أن يؤدى إلى انفلات الوضع وإلى انتشار فوضى تقضى ليس فقط على الديمقراطية ولكن أيضاً تقضى على مقدرات أى مجتمع يتعرض لمثل هذه الفوضى؟ ما الحدود المعقولة والموضوعية للتطور الديمقراطى فى

حدود عشر سنوات بأى معدلات بأى برنامج زمني؟ هل نحن فى حاجة إلى هذا أم فقط إلى المطالبة بإصلاح ديمقراطى ومطالبة بتغيير الدستور وتغيير القوانين بمجرد عناوين وشعارات عامة خالية من مضمون محدد لإجراءات معينة منظور إليها نظرة تطورية تدريجية فى مدى زمنى معين ليس طويلاً و لكن أيضاً ليس قصيراً إلى الحد الذى يؤدى إلى نوع من المغامرة؟

هذه أسئلة أعتقد أنها ما زالت مطروحة وتحتاج إلى أوراق ومناقشات أخرى ، وشكراً.



رقم الإيداع ٣٤٠٢/ ٢٠٠٥

الترقيم الدولى I.S.B.N - 977-09-1212-3



يتضمن الأعمال الكاملة للمؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية والذي عقده المركز خلال الفترة من ٢١-٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣ تحت عنوان " المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية : رؤى جديدة لعالم متغير" .

وقد جاء اهتمام المركز بالاقتراب من هذا الموضوع آخذاً فى الاعتبار ما شهده مفهوم المواطنة من صعود فى كتابات النظرية السياسية بعد أن كان مفهوم الدولة يشكل العمود الفقرى للمفاهيم السياسية ومنطلقاً فريداً لدراسة الظواهر السياسية، وبعد أن اكتسب هذا المفهوم أبعاداً جديدةً وتحرك- من ثم- إلى مكانة مركزية فى التفكير النظرى والإمبريقى بحثاً عن مؤشرات جديدة ودالة له فى الواقع السياسى الراهن، حتى صار بحق- يمثل مدخلاً لدراسة العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية منذ بداية النصف الثاني من عقد التسعينيات سيما وقد تعرضت دعائم مفهوم الدولة القومية للاهتزاز.

وقد انتظم هذا الكتاب فى مجلدين اثنين، وتوزعت بحوثه ودراساته على عدة محاور حاولت جاهدة تغطية خريطة مفهوم المواطنة ودراسة أبعاده المختلفة التقليدي منها والمستجد إضافة إلى الأبعاد المتحولة والصاعدة من الخرائط المعروفة والتى يعاد تعريفها وتوصيف معالمها بحكم تغير الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

ويضم المجلد الأول، عرضاً لفلسفة المؤتمر وخرائط مفهوم المواطنة وأبعاده فى الواقع المصري، ثم الكلمات الافتتاحية، فالمحاضرة الافتتاحية حول "المواطنة المصرية وأزمة الديمقراطية: نظرات فى المستقبل" للمستشار يحيى الرفاعى الرئيس الشرفى لنادى القضاة، فضلاً عن سبع عشرة دراسة هى قوام المحور الأول والثانى من محاور الكتاب الخمسة، فتتناول بحوث المحور الأول، المواطنة موضوعاً للفكر والجدل السياسى (تصورات المواطنة فى الفكر المصرى: المواطنة فى الدوائر المدنية والحزبية)، أما المحور الثاني فتدرس بحوثه : المواطنة وجدلية القانون والسياسة وذلك من خلال دراسة (تعريف المواطن وبيان ... الجماعة الوطنية والحضور السياسى).

وقد خصص المجلد الثانى ليحوى بين دفتيه البح... المقدمة فى المحاور الثلاثة الأخرى من محاور المؤتمر.



Designed by www.ebbandtide.com

